ВИЗАНТИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА

СВЯЩЕННИК НИКОЛАЙ КИМ

ТЫСЯЧЕЛЕТНЕЕ ЦАРСТВО

СЕРИЯ

ВИЗАНТИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ИССЛЕДОВАНИЯ

Редколлегия серии «Византийская библиотека»:

Г. Г. Литаврин (председатель), О. Л. Абышко (сопредседатель), И. А. Савкин (сопредседатель), С. С. Аверинцев, М. В. Бибиков, епископ Иларион (Алфеев), С. П. Карпов, Г. Л. Курбатов, Г. Е. Лебедева, Я. Н. Любарский, И. П. Медведев, Д. Д. Оболенский, Г. М. Прохоров, И. С. Чичуров, А. А. Чекалова, И. И. Шевченко

Священник
НИКОЛАЙ КИМ

ТЫСЯЧЕЛЕТНЕЕ ЦАРСТВО

Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса

АЛЕТЕЙЯ
Санкт-Петербург
2003

ЦК 228
ЗК Э37-220.913
Н62

По благословению Высокопреосвященнейшего Павла,
архиепископа Венского и Будапештского

Священник Николай Ким

62 Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. — СПб.: Алетейя, 2003. — 331 с. — (Серия «Византийская библиотека. Исследования»).

ISBN 5-89329-588-9

Книга современного православного богослова священника Николая Кима, кандидата богословия, посвящена одному из самых спорных и загадочных отрывков Откровения Иоанна Богослова — XX главе, — содержащей описание «тысячелетнего Царства». Еще в древности буквальное ее понимание привело к зарождению так называемой ереси хилиазма — учению о грядущем царстве Христа на земле в течение 1000 лет после Его Второго Пришествия.

УДК 228
ББК Э37-220.913

На форзаце: Крещение. Конец XVI — начало XVII в.
Собрание Музея древнерусского искусства имени св. Андрея Рублева

ISBN 5-89329-588-9
35893 295887

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2003
© Священник Николай Ким, 2003

Светлой памяти епископа Даниила Крстича

Книга посвящена одному из самых спорных и загадочных отрывков Откровения Иоанна Богослова — 20-й главе, содержащей описание «тысячелетнего Царства». Еще в древности буквальное ее понимание привело к зарождению т. н. ереси хилиазма — учения о грядущем царстве Христа на земле в течении 1000 лет после Его Второго Пришествия. Отвергнутое церковным сознанием, это учение возродилось в средневековой Европе и с тех пор служило постоянным фоном религиозных и социальных переворотов в христианских странах. Кроме того, верному пониманию образов Откровения мешал произвол в методах его толкования и потеря ясного экклезиологического сознания исследователями Библии. Автор пытается, используя все лучшее, что накопила экзегетическая наука, особенно за последние несколько десятилетий, дать православный взгляд на проблему 20-й главы Откровения. Такой подход, сочетающий приоритет святоотеческого мнения с исследованиями современных экзегетов, приводит к ряду интересных выводов: во-первых, о разрешении вопросов эсхатологии через призму экклезиологии и, во-вторых, о взаимовлиянии Апокалипсиса и Литургии. В работе представлен подробный экзегетический анализ каждого стиха данной главы, особое внимание уделено генезису понятия «тысячелетнее Царство». Кроме истории толкования эпизода, приведена история хилиазма — не только как богословского мнения, но скорее как религиозно-политического течения, тупикового пути развития цивилизации.

Книга представляет собой кандидатскую диссертацию автора, защищенную в 2001 году в Санкт-Петербургской Духовной Академии. Научный руководитель — архимандрит Иоаннуарий Ивлиев.

По благословению Высокопреосвященнейшего Павла,
архиепископа Венского и Будапештского

ПРОБЛЕМА МИЛЛЕНИУМА В ОТКРОВЕНИИ

Введение

Откровение Иоанна Богослова, или Апокалипсис — наверно не найдется другой такой книги, подобно этой, вызывающей столько споров, надежд и разочарований на протяжении вот уже почти 2 тысячелетий. Можно сказать и иначе: наверно трудно найти даже период времени в истории христианства, когда бы идеи и тайны этой книги не были бы причиной не только разномыслия, но и серьезных конфликтов. «Апокалипсис всегда привлекал к себе внимание христиан, особенно в то время, когда различные бедствия и соблазны с большей силой начинали волновать общественную и церковную жизнь. Между тем, образность и таинственность этой книги делает ее весьма трудной для понимания»[1]. Таинственность Апокалипсиса не в последнюю очередь является причиной его притягательной силы и, одновременно, источником неизбежных ошибок толкования. «Толкование Апокалипсиса представляет большие трудности. Уже в христианской древности один экзегетический метод сменял другой. И, в конце концов, нет возможности указать такого, который выражал бы церковное понимание Апокалипсиса. Замечательно, что Апокалипсис не читается на литургии наравне с другими апостольскими писаниями. Можно сказать, что и в священном каноне Нового Завета Апокалипсис остается запечатанною книгою»[2].

Эта сокровенность всегда служит большим соблазном использовать открывающееся поле многозначности образов и символов в практически любом, желаемом для толкователя направлении. «Этим спорным делом очень часто злоупотребляли: с любопытствующим желанием сенсации искали информацию о мировой истории;

---

[1] *Милеант Александр, протоиерей*. К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992. С. 211.

[2] *Кассиан (Безобразов), епископ*. Христос и первое христианское поколение. Париж; Москва, 1996. С. 340.

с оживленной фантазией спекулировали о конце человечества; со слепым фанатизмом хотели оправдать роковые ошибки церковной истории через бессвязные цитаты из Откровения: была ли это идея "тысячелетнего Царства" (20:1–10), или отождествление развращенной (римской) великой церкви с синагогой сатаны (2:9; 3:9), соответственно, с вавилонской блудницей (17 гл.), заблуждения таких пониманий текста были потрясающими. Уже давно настала пора, чтобы историко-критическая экзегеза смогла успешно противостать таким опасностям. Иначе текст Откровения остался бы полем упражнения для самых разнообразных попыток толкования. Один пример: из-за ложно понятой числовой комбинации Откровения возбуждают даже теперь апокалиптически ориентированные секты некую панику последнего мгновения; этим люди приводятся в болезненное беспокойство. Бедственное положение делает их восприимчивыми для всевозможных ложных путей»[1].

Но парадокс этой книги еще и в том, что не только свободное обращение с ее текстом приводит к заблуждениям, но и буквальное толкование способно привести к ошибкам в понимании подлинного смысла. «Так, например, буквальное понимание образов этой книги давало повод и теперь еще продолжает давать повод к ложному учению о так называемом "хилиазме" — тысячелетнем Царстве Христовом на земле»[2].

Вопрос о тысячелетнем Царстве выделятся своей загадочностью и сложностью понимания даже среди, и без того непростых, образов Апокалипсиса. «Образ этот является одним из самых трудных, если не самым трудным, в Апокалипсисе. Древние толкователи переходили от его буквального понимания к самому утонченному спиритуалистическому толкованию. Последнее утвердилось на Западе. Склонность к буквальному пониманию держится до сего времени в русском богословии»[3]. Впрочем, такой отзыв епископа Кассиана о взгляде на проблему тысячелетнего Царства в русском богословии можно скорее всего отнести к эмоциональному отголоску на взгляды некоторых богословов его времени, а не к действительному состоянию умов в Русской Церкви. Для подобных эмоций были и существуют причины. Так, известный религиозный мыслитель отец Сергий Булгаков, разделяющий отчасти хилиастические взгляды,

---

[1] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 5.

[2] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992. С. 211.

[3] *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение. Париж; Москва, 1996. С. 336.

чрезвычайно высоко оценивал важность 20-й главы Откровения: «Вместе с тем она имеет и свою собственную, в единственности своей вообще наиболее своеобразную тему, имеющуюся только в Откровении, это именно тысячелетнее Царство христиан на земле. Можно в известном смысле сказать, что в ней есть средоточие всего Откровения и наиболее оригинальное его учение, которое, естественно, привлекает к себе исключительное внимание как текстуальной экзегезы, так и догматического истолкования»[1].

Но несмотря на действительно уникально высокое внимание к теме этого учения со стороны экзегетов и богословов на протяжении многих веков, споры не утихали, а лишь разгорались с новой силой, особенно при каких-либо внешних к тому причинах, будь то очередная круглая дата по любому из летоисчислений, или природные катаклизмы, или политические потрясения. Все это говорит о том, что мы должны иметь некий твердый критерий, систему четких ориентиров, прежде чем пытаться приоткрыть для себя тайны Откровения. «Апокалипсис написан по вдохновению Духа Святого. Правильному пониманию его больше всего мешает отход людей от веры и истинно христианской жизни, что всегда ведет к притуплению, а то и полной утрате духовного зрения»[2].

Исагогические вопросы

Прежде разговора о смысле образов 20-й главы рассмотрим ряд исагогических вопросов, тем более что в данном случае их решение напрямую влияет на раскрытие смысла самого текста.

В нашей работе мы часто будем рассматривать самые разнообразные позиции комментаторов, в том числе и весьма далекие от традиционных.

Такое смелое обращение со священным текстом вообще свойственно библейской критике. Сразу оговоримся, что **православный богослов не вправе разделять подобные подходы**, но это не говорит о том, что он не должен вообще даже быть с ними знаком. Наоборот, для успешного и ясного православного свидетельства как раз и необходимо доскональное знание всех сильных и слабых сторон современной библеистики. И в дальнейшем мы будем не раз уделять пристальное внимание совершенно разным позициям и традициям толкования, но конечно же, не с целью уклонить читателя в сторону

[1] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М.,1991. С. 175.

[2] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992. С. 214.

от святоотеческой линии, а наоборот, указывая на подчас неразрешимые проблемы внецерковного понимания Апокалипсиса, с тем большей силой свидетельствовать о разрешении этих проблем в церковном прочтении. Структура нашей работы подчинена именно этой идее. Сначала мы обозначаем проблемы, историю поисков и ошибок на пути приближения к тайнам Откровения, а в заключение, как разрешение этих проблем, намечаем церковное понимание. И тогда, при взгляде изнутри Церкви, эта таинственность уже не носит характер некой неразрешимой загадки, ребуса для мятущегося ума, но имеет вид сокровенности, покрова, охраняющего главный смысл Церкви и Царства от поверхностного, любопытствующего взгляда.

Дата написания

Относительно даты написания нет таких принципиальных разногласий, как при толковании многих тем Откровения. Все экзегеты сходятся на конце I-го века с некоторыми вариациями. В основном «преобладают две различные школы. Одна группа приписывает его периоду Нерона, когда сожжение Рима вызвало гонение на христиан. Это мнение поддерживается главным образом двумя соображениями. Если Иоанн, сын Зеведея, написал Откровение, равно как и Евангелие и Послания, приписываемые ему, резкая разница в языке и в стиле между ними была бы лучше объяснима, если Откровение писалось раньше, когда его греческий язык был несовершенным, между тем как Евангелие и Послания писались позже, когда он его усовершенствовал. Опять же предполагается, что таинственное число 666 (13:18) представляло общую сумму выраженных в цифрах значений еврейских букв, которыми писалось имя Нерон Кесар, и поэтому описываться в этой главе должен быть Нерон.

Вторая возможность датирования Апокалипсиса помещает его в конец I века в правление Домициана между 81-м и 96-м г. н. э. У этого датирования есть внешние подтверждения: Ириней сказал, что Иоанн получил видение "немного спустя, но почти в наши дни, перед концом правления Домициана"»[1].

Авторство Апокалипсиса и проблема Миллениума

Если с датировкой книги не возникает принципиальных разногласий, то относительно авторства уже с первых веков христианства ведутся споры. Причем на решение вопроса об авторстве зачастую прямо влияла именно тема «тысячелетнего Царства», как уникальная во всем Писании. Ее необычность настолько поразительна, что

[1] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 390.

некоторые толкователи из-за этого отвергали всю книгу Откровения. «По причине явного стилистического отличия ее от всех других новозаветных книг и из-за упомянутой буквальной трактовки ею тысячелетнего Царства Христа общее признание ее Церковью произошло не сразу»[1]. Свидетельством этому общеизвестному факту может быть статистика имеющихся рукописей: «Евангелия существуют в 2328 экземплярах, а Апокалипсис — только в 287. Более низкий статус Апокалипсиса на Востоке виден и в том, что он никогда не включался в официальные лекционарии Греческой церкви, как и Византийской, так и современной»[2]. Также известно, что против включения Апокалипсиса в канон Священного Писания одним из первых выступил Дионисий: «Первым выступил против этой точки зрения раннехристианский писатель Дионисий — на том основании, что отказывался разделить богословские воззрения, выраженные в этой книге, а также по причине многих грамматических неточностей, якобы обнаруженных им. Однако возражения Дионисия были отвергнуты большинством отцов ранней Церкви — такими как Иустин-мученик, Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген и другие. В настоящее время практически все богословы, признающие Откровение Богодухновенной книгой, признают и то, что написал ее апостол Иоанн. Следует, однако, заметить, что Эразм, Лютер и Цвингли ставили авторство Иоанна под сомнение на том основании, что о тысячелетнем Царстве Христа книга учит буквально»[3].

Но такие попытки поставить под сомнение авторство всей книги из-за уникальности содержащейся в ней темы «тысячелетнего Царства» в последнее время очень редки. Гораздо большее распространение получило сомнение в авторстве именно этого эпизода. Для примера достаточно привести следующее высказывание одного из видных представителей современной протестантской экзегезы. «Такое особое апокалиптическое воззрение, как ожидание тысячелетнего мессианского Царства прежде конца мира, которое представлено в *Откр.* 20, невозможно доказывать в качестве стоящего в тесной существенной связи с центральным новозаветным провозвестием; это представление, скорее, действительно является изолированным, противоречит отклонению всех апокалиптических вычислений Иисусом (*Лк.* 17:21)»[4].

---

[1] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 523.

[2] *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. М.,1998. С. 214.

[3] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 523.

[4] *Kümmel W. G.* Heilsgeschehen und Geschichte. Marburg, 1965. S. 162.

Итак, обсудим сомнения ряда ученых в подлинности авторства Иоанна Богослова для интересующего нас отрывка. Подобные взгляды имели обоснование в гипотезе разных источников Откровения.

Гипотезы разных источников в Апокалипсисе

В конце XIX-го века среди экзегетов критического направления была очень популярна разработка гипотезы разных источников в Апокалипсисе. Так, одни полагали, что исходный текст имеет иудейское происхождение, над которым потом работал христианский редактор, другие видят просто компиляцию из нескольких произведений иудейского и христианского характера. Эта гипотеза, не в последнюю очередь, опиралась на трудности понимания 20-й главы и особенно трудности согласования образа 1000-летнего Царства со всей книгой, да и вообще со всем христианским вероучением[1]. В частности, из-за этого несоответствия буквального понимания Миллениума христианской керигме, появились мнения о принадлежности последней части Откровения некоему иудейскому автору. Над гипотезой разделения источников работали Vischer[2], Weyland[3], Sabatier[4], Schön[5], Pfleiderer[6], Schmidt[7].

«Согласно Vischer, четко проявляется различие между христианской обработкой Апокалипсиса и иудейской основой, если сравнить со стихами 19:9–10 следующий отрывок 19:11сл. Тут оказывается, что христианин, т. е. автор 19:9–10, несмотря на то что он

---

[1] «Нужно остерегаться относить ко всей книге определенные единичные указания, которые имеют свое исключительное место только в одном отрывке, например, в гл. 20 о двойном воскресении, где автор в самом видении видит, что сначала воскресшие царствуют в Тысячелетии. Здесь явно выражен хилиазм, но нельзя говорить, что он проходит через всю книгу. То есть, следовательно, целое имеет слишком мало взаимосвязи, чтобы могло пониматься как единое, таким образом, спрашивается, составлено ли оно только одним или, скорее, по-видимому, многими. Но было бы совершенно произвольно допускать, что имя Иоанна стоит с самого начала до конца. Следовательно, это представляется как видение некоторых отдельных, слишком различных по времени и не связанных между собой историй (возможно, обусловленных разными событиями)». — *Schleiermacher F. D. E.* Einleitung in das Neue Testament. S. 462–463. Цит. по [*Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 3].

[2] «Отрывок 19:11–21 является, согласно Vischer, иудейским первоисточником. Христианские добавления только в ст. 19:13в и в словах καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός в 19:11: *называется Верный и Истинный*. Как и 19:11–21, Vischer считает также продолжение этого отрывка в гл. 20 в качестве составной части иудейского основного писания Апокалипсиса. Только стихи 20:4–6 или по меньшей мере слова καὶ τας ψυχὰς... διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ — *и души обезглавленных за свидетельство Христово и за слово Божие* в

доверчиво принимает иудейский Апокалипсис в качестве священного Писания, однако по поводу будущего придерживается намного более отчетливых и духовных ожиданий, чем иудей, который в ярких и фантастических образах излил ненависть и жажду мести гордого и лишь вынужденно терпящего народа»[1].

Другое мнение из того же направления тектуальной критики — это предположение об авторстве Керинфа. Эту оригинальную теорию предложил немецкий экзегет Völter в конце XIX века. Теория, впрочем, оригинальна лишь для своего времени, а на самом деле являлась реанимацией древнего мнения о принадлежности авторства Апокалипсиса Керинфу. Фельтер, правда, в отличие от древнего мнения, приписывает Керинфу не всю книгу, а только самую спор-

---

ст. 4 и ст. 6, который легко можно исключить, где ἅγιος — *свят* рядом с μακάριος — *блажен* нарушает употребление основного писания, и ἀλλὰ. ἔσονται — *но они будут* и далее, оказываясь родственным с интерполированными христианскими отрывками в 1:6 и 5:10, являются дополнениями, принадлежащими христианской руке». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 315.

[3] «Весь отрывок, согласно Weyland, является в соответствии с источником, из которого он происходит, первоначально иудейским. Для принятия дальнейших интерполяций нет никаких оснований, так как представления о тысячелетнем Царстве и и второй смерти существуют в иудейской эсхатологии (Sanhedr. 97a; Targ. Onkel. Deut. 33:6; Targ. Jonath. Jes. 22:14)». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 317.

[4] «Согласно Sabatier, происходит отрывок 19:11–21 из одного иудейского источника. Из него же выводит он отрывок 20:1–10, в то время как 20:11–21:8 он принимает в рассмотрение за христианский праапокалипсис». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 318.

[5] «Наоборот, согласно Schön, принадлежит последнему весь отрывок 19:11–21:8, только что стихи 19:17–21 добавлены автором Апокалипсиса с оглядкой на *Иез.* 39 и видение зверя, принятое ранее в Писании». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 318.

[6] «Pfleiderer присоединяется полностью в понимании 19:11–21 к Vischer. Впрочем, он находит здесь только одну христианскую добавку в 19:13в, которая возможно происходит от той же руки, которая в *1Ен.* 90:38 ввела обозначение Христа как "Слово". В гл. 20 интерполяция стихов 4–7 уже потому достоверна, что ст. 7 очевидно является возобновлением 3в, в то время как ст. 4–6 неуместно следуют за ст. 3в после повторного освобождения сатаны. Впрочем, представление о мессианском Царстве на земле, ограниченном во времени и предшествующем концу мира, разумеется, одинаково вероятно могло бы быть как иудейским, так и раннехристианским». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 319.

[7] «Schmidt выводит отрывок 19:11–21:8, за исключением христианского добавления в 19:13в, 20:4(2)–6 и 21:5(2)–8 из иудейского источника, а именно из Книги Мессии, так названной им и начинающейся с гл. 12». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 324.

[1] *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 315.

ную ее часть, т. е. отрывок 19:11–21:8. Сначала, используя доводы вышеперечисленных исследователей, он доказывает, что автор 19:11–21:8 не идентичен автору основного произведения, и одновременно указывает на внутреннее единство этого отрывка. Затем, ссылаясь на свидетельство о Керинфе св. Иринея Лионского[1], находит аналогии учения Керинфа, согласно этому свидетельству, с некоторыми мыслями 20-й главы Откровения[2]. Но главное доказательство своей гипотезы Фельтер видит в известной из истории ереси алогов и мнении об Апокалипсисе пресвитера Кайя[3]. Фельтер привлекает свидетельства древних историков об этой ереси, приписывающей авторство Апокалипсиса Керинфу[4]. Из «Церковной истории» Евсевия

---

[1] «Фактически, мы находим также в отрывке 19:11–21:8 различные черты, которые согласуются с учением Керинфа, как его описывает Ириней, соответственно, подходит для него». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 345.

[2] «Наконец, если Керинф, согласно Иринею, учил, что настоящий мир сотворен не Богом, а некой потенцией, далеко отстоящей от Него, то с этим согласуется тот факт, что в нашем отрывке при появлении Бога для суда небо и земля бегут от Него и не имеют места (20:11) и что затем на их место вступает Новое небо и Новая земля (21:1сл.)». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 346.

[3] «Как бы в противовес монтанистам в Малой Азии возникла ересь алогов (*Епиф.* Ерес. LI,3,23), т. е. "бессловесных" или "неразумных". Они отвергали принадлежность 4-го Евангелия и Апокалипсиса ап. Иоанну Богослову и приписывали их авторству Керинфа. Это, по-видимому, делалось, чтобы лишить монтанизм его опоры на 4-м Евангелии о грядущем Параклете. Считать алогов последователями римского пресвитера Кайя, который отвергал подлинность Апокалипсиса (но не Евангелия), писал против Ипполита, — нет оснований». — *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 148.

[4] «Сама традиция выразительно вводит Керинфа в непосредственную связь с Апокалипсисом. Епифаний (Haer. 51) упоминает, как и Philaster (Haer. 60), вероятно, на основании Ипполита некую партию, которая отбрасывает Евангелие и Апокалипсис Иоанна и объявляет за произведения Керинфа. Он называет их, из-за возражения против учения о Логосе, партией алогов. Эти люди, пожалуй, идентичны с теми противниками монтанистов, о которых рассказывает Ириней (III. 11, 9), что они отбрасывали Евангелие Иоанна. Стало очевидным, что здесь мы имеем перед собой некое христианское учение, которое относится к развитому и усиленному учению о Логосе из четвертого Евангелия как завязь к зрелому фрукту, а мы видели, что именно в этой более умеренной форме учение о Логосе было присуще Керинфу. Ведь если отрывки Апокалипсиса, которые содержат это учение, т. е. 12:1–10 и 19:11сл., имеют керинфское происхождение, то объясняется, как алоги пришли к тому, чтобы приписать Апокалипсис и Евангелие Иоанна Керинфу. Но поступают в рассмотрение еще и другие свидетельства, которые имеют значение для нашего предположения, что отрывки *Откр.* 12:1–

Кесарийского[1] можно почерпнуть сведения о содержании учения Керинфа, и о том же учении можно узнать из слов Дионисия Александрийского[2], сохраненных, опять-таки, Евсевием. В этом свидетельстве Дионисия передано еще и мнение «ранних богословов» о принадлежности авторства Апокалипсиса Керинфу[3]. Косвенное подтверждение своей правоты Фельтер видит в том, что ничего не известно о другом псевдоапокалипсисе Керинфа, следовательно, это то же самое произведение, что и общеизвестный Апокалипсис, только в него включено учение Керинфа[4].

---

10 и 19:11–21:8 происходят от Керинфа. Живший при Зефирине (199–217) римский пресвитер Кай составил письменный диспут с монтанистом Проклом, из которого нам известны несколько фрагментов благодаря Евсевию (Церк. ист. II,25; III,28). Из одного из них (III,28) можно было бы заключить, что Кай в своих диалогах подвергал Апокалипсис острой критике». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 347.

[1] «И Керинф в откровениях, написанных будто бы великим апостолом, помещает лживые рассказы о чудесах, показанных ему ангелами; он говорит, что после воскресения наступит земное Царство Христово и люди во плоти, вновь поселившиеся в Иерусалиме, будут рабами желаний и наслаждений. Враг Писания, он, желая обмануть людей, говорит, что Тысячелетие пройдет в брачном празднестве». — *Евсевий Памфил.* Церковная История (3. 28. 1). М., 1993. С. 105–106.

[2] «Тот же самый Евсевий, которому мы благодарны за упоминаемое место из диалога Кайя, сохранил нам для нашей цели во всяком случае важные места из александрийского епископа Дионисия. Они сообщаются им даже дважды (т. е. III, 29, 3 сл.,VII, 25, 1сл.), первый раз коротко, второй раз более подробно. Во второй книге своего творения "Об обетованиях" этот писатель говорил об Откровении Иоанна: «Были и до нас люди, совершенно отвергавшие эту книгу; пересматривая главу за главой, указывая на ее непонятность и бессвязность, они объявляли ее подложной. Они говорят, что она не принадлежит Иоанну, что под густым слоем невежества тут нет никакого откровения, что автор этой книги не был не только апостолом, но вообще не принадлежал к святым и к членам Церкви, и что в ней пожелал Керинф, основатель ереси, по его имени названной, облагородить свои вымыслы именем, заслуживающим доверия. Вот учение, им проповедуемое: Царство Христа будет земным, и там будет все, к чему стремился и о чем мечтал (ὀνειροπολεῖν — видеть сны, мечтать, грезить) он сам, человек очень чувственный, очень плотский; чрево и животные побуждения будут полностью удовлетворены едой, питьем, брачными союзами, а также тем, что он рассчитывал это облагообразить, — празднествами, и жертвоприношениями (жертвам и жертвенными трапезами)» (*Евсевий Памфил.* Церковная История (VII. 25. 1, 2, 3). М., 1993. С. 267). — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 348.

[3] «Дионисий устанавливает здесь без сомнения, что многие ранние (богословы) считали Апокалипсис Иоанна за произведение Керинфа». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 352.

[4] «Таким образом, нет никаких препятствий, чтобы относить то место Кайя о Керинфе и его апокалипсисе прямо к Апокалипсису Иоанна. Ниче-

Но подобные взгляды не нашли подтверждения при серьезных исследованиях. Уже в то время, в начале XX века, высказывалась обоснованная критика таких построений[1].

В настоящее время «единство Апокалипсиса защищается и большинством либеральных ученых, и составление его в девяностые годы считается наиболее вероятным. При таком понимании относить все иудейские образы Апокалипсиса к иудейству, хотя бы и в лоне Церкви, представляется в высшей степени неправдоподобным»[2].

Методы толкования Откровения

Было бы крайне неблагодарной задачей пытаться провести систематизацию толкований Апокалипсиса. В данном случае справедливо выражение — сколько толкователей, столько и методов. Но для того чтобы хотя бы примерно представить себе главные возможные подходы к пониманию этой сложной книги, приведем классическую схему деления методов толкований. Сразу надо оговориться, что приведенная схема не претендует на всеохватность. Многие толкования являются неким синтезом из нижеприведенных, кроме того, постоянно появляются новые идеи для разгадки тайн Откровения, иногда не только не поддающиеся систематизации, но и вообще лишенные каких-либо аналогий в экзегетическом наследии. Многие точки зрения на Апокалипсис не исключают, а дополняют друг друга.

Итак, общепринятая классификация толкований разделяет их на четыре школы. Для удобства дадим краткую характеристику каждой из них по главным пунктам, со слов наиболее авторитетных современных экзегетов.

го не стоит на пути этого предположения, оно становится еще более приемлемым благодаря тому факту, что также другие люди прежде Кайя признавали Апокалипсис Иоанна за Керинфов, в то время как мы совершенно ничего не знаем о неком другом псевдоапостольском Апокалипсисе Керинфа». — *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 350.

[1] «Благодаря своим методам, насильственным, произвольным, неестественно мудреным, оторванным от почвы исторических и традиционных фактов, литературная критика при рассмотрении Апокалипсиса стала ареной игры гипотез, субъективизма, вавилонского смятения, писательской анархии, а ее выводы заключаются в разрушении. Положительные результаты для решения апокалиптических вопросов не могут быть различены в грудах учиненных разрушений». — *Kohlhofer Matthias.* Die Einheit der Apocalypse. Gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt. Freiburg im Breisgau, 1902. S. 12.

[2] *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение. Париж; Москва, 1996. С. 336.

Школа претеристов. Метод, «обращенный в прошлое»

Описание метода. «Все события Откровения исполнены в течение периода Римской империи»[1]. «Апокалипсис имеет чисто историческое значение и его видения ограничиваются историческими событиями первого века: гонениями на христиан со стороны языческих императоров»[2]. «Символика Откровения относится только к событиям того времени, в которое оно писалось. Все образы печатей и труб и чаш не имеют никакого отношения к будущему»[3].

Обоснование метода. «Этот метод основан главным образом на соотнесении книги с иудейскими апокалиптическими трактатами, написанными в то время, чтобы поддержать верность во время гонения»[4].

Приложение метода. «В книге нет никакой будущей эсхатологии»[5]. «Автор просто высказывал свое нравственное возмущение злоупотреблениями его времени, когда говорил о будущих судах»[6]. «Этот подход к книге Откровения как к символическому отражению конфликтов, имевших место при становлении Церкви и, следовательно, давно завершившихся»[7]. «Следовательно, сообщением книги оказалось бы, что несмотря на то что Церкви угрожает государство и требование поклонения императору, "те, кто устоит, будет участвовать в окончательной победе Бога над демоническими силами, которые контролируют и направляют тоталитарное государство"»[8]. «Но в плане одной из вариаций такого подхода высказывают мнение, что в Откровении выдвигаются лишь духовные принципы, которыми руководствуется Божество в Своем отношении к человеку; что никакие конкретные события, имеющие произойти в будущем, в Апокалипсисе не подразумеваются»[9].

---

[1] «Nelson's Complete Book of Bible Maps and Charts». Thomas Nelson Publishers. 1996. (Gregh bible. org).

[2] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992. С. 211.

[3] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 393.

[4] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[5] Там же.

[6] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 393.

[7] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 524.

[8] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[9] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 524.

Преимущества метода. «Он имеет преимущество в том, что связывает Откровение с мышлением и историческими событиями времени, в которое оно писалось, но не допускает ни в какой мере предсказательного пророчества»[1]. «Интерпретирует книгу в ее первоначальной исторической обстановке. Это необходимо рекомендовать и поддерживать»[2].

Недостатки метода. «Но, однако, одной из наиболее значительных проблем при таком взгляде является то, что ничто из того, что подразумевалось случиться, не случилось. Рим не был уничтожен Богом, и святые, конечно, не участвовали ни в какой такой победе. Вместе с этой проблемой является фактом, что многое из того, что находится в Откровении, кажется пророческим и говорящим о времени, весьма отдаленном от времени Иоанна (т. е. возвращение Христа и завершение всех вещей), но интерпретация претериста не может объяснить это»[3].

История метода. «Согласно Johnson, эта система появилась впервые в связи с испанским иезуитом по имени Alcasar (около 1614 г.), который в начальной стадии развил некоторые из ее деталей»[4].

Сторонники метода. «Он поддержан сегодня большим числом ученых, включая таковых из более либеральной перспективы»[5]. «Например, Р. Х. Чарлс и Ч. Ч. Торрей»[6].

Школа идеалистов. «Аллегорический, или иносказательный, метод»[7]

Описание метода. «Откровение не представляет фактические события, но скорее является символическим описанием духовной брани между добром и злом»[8] и «между христианством и язычеством»[9]. «В общем точка зрения идеалиста отмечена отказом идентифицировать какие-либо образы с определенными событиями будущего,

---

[1] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 393.

[2] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 393.

[7] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 524.

[8] «Nelson's Complete Book of Bible Maps and Charts». Thomas Nelson Publishers. 1996. (Gregh bible. org).

[9] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 393.

LIBRARY

будь-то в истории Церкви или в отношении конца всех вещей»[1]. «Видения имеют не столько пророческий, сколько нравственный смысл»[2].

Обоснование метода. «Они считают, что его образы нельзя рассматривать как исторические события ни прошлого, ни будущего, что это просто тенденции или идеалы»[3].

Приложение метода. «При таком понимании содержание книги вообще не должно рассматриваться относящимся к каким-либо событиям, но только символизировать продолжающуюся борьбу между добром и злом в течение века Церкви до возвращения Христа»[4].

«Поэтому Рэймонд Калкинс пишет: Теперь мы понимаем, что означает слово "откровение". Оно не означает откровения будущих тайн конца мира, тысячелетнего Царства или Судного дня. Не означает оно также, главным образом, откровения славы Небес или блаженства искупленных. Но оно означает откровение бесконечного Бога, могущего спасать; откровение для утешения и вдохновения Божьего народа и напоминания о всепобеждающей силе всемогущего Спасителя»[5].

Преимущества метода. «Johnson говорит, что как система интерпретации она более современна, чем три другие»[6]. «Обращает внимание читателя на этическую и духовную истину Откровения вместо спорных аспектов его символики»[7]. «Делает Апокалипсис весьма понятным на основном уровне. Это просто книга, которая была написана, чтобы поддержать страдания святых знанием, что Бог некогда победит все зло и исправит положение»[8].

Недостатки метода. «Склонен недооценивать символику как средство предсказательного пророчества. Его "одухотворенность" лишает Апокалипсис всей его предсказательной ценности и отделяет его от определенного исторического завершения. Судный день по этой теории приходит всякий раз, когда разрешается какой-то великий

---

[1] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[2] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига. 1992. С. 211.

[3] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 393.

[4] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[5] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 393.

[6] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[7] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 393.

[8] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

моральный вопрос; это не окончательная кульминация, при которой сверхъестественный Христос восходит на видимый трон»[1]. «Одним из самых существенных возражений, приведенных против этой точки зрения, является тот факт, что Откровение относится к апокалиптическому жанру и, как говорит Ladd, апокалиптические документы, как правило, описывают фактические события в истории. Это также, кажется, противоречит ясному языку текста, где писатель говорит, что Иисус покажет ему, *чему надлежит быть после сего* (4:1). Если нет реальной хронологии относительно реальных исторических событий, то это утверждение, по-видимому, является излишним и раздел о церквях (2–3) также оказывается неисторическим»[2].

История метода. «Этот метод толкования был предложен в третьем и четвертом веках Александрийской школой богословия. Сторонники его исходили из представления, что вся Библия написана как аллегория и должна толковаться иносказательно. Впоследствии Августином (354–430 по Р. Х.) иносказательный метод стал применяться преимущественно при объяснении пророчества о тысячелетнем Царстве; книгу Откровения Августин рассматривал как "хронику" духовной борьбы между Богом и диаволом в ее земном выражении в век Церкви. В наше время либеральные богословы видят в Откровении лишь символическое отражение концепции об окончательной победе Бога в этой духовной войне»[3].

Школа историцистов. «Исторический подход»[4]

Описание метода. «При таком понимании книги события, описанные там, относятся к фактическим событиям от начала Церкви до времени интерпретатора»[5].

Обоснование метода. «Этот взгляд явно подтверждается фразой Откровения 4:1 — *взойди сюда и покажу тебе, чему надлежит быть после сего*»[6].

---

[1] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 393.

[2] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[3] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 524.

[4] Там же. С. 524.

[5] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[6] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 394.

Приложение метода. «Символы изображают по порядку великие события, которые уже произошли, т. е. печати означают распад Римской империи, исход саранчи из бездны — образ магометанского нашествия и т. д. Каждое крупное событие в истории христианства было, таким образом, широко предвещено, так что Откровение становится календарем событий, написанным заранее»[1]. «Таким образом, реформаторы смогли сказать, что римское папство было антихристом, укоренившимся в своей ложной доктрине и обмане. Согласно Mounce, с этой точки зрения "Апокалипсис считался эскизом истории Западной Европы, включающим различных пап, протестантскую Реформацию, французскую революцию и отдельных лидеров, таких, как Карл Великий и Муссолини"»[2].

Преимущества метода. «Взгляд историцистов более буквален, чем взгляд идеалистов»[3].

Недостатки метода. «Даже среди историцистов почти столько же толкований, сколько толкователей. Не могут же все они быть правы, а раз между ними такие широкие расхождения, значит, возможно, что их методы ошибочны»[4]. «Просто очень трудно достичь согласия при идентификации ссылок в истории для символов в тексте»[5].

История возникновения метода. «Начиная со Средних веков, многие богословы стали рассматривать книгу Откровения как пророчество об истории всей Церкви, начиная от первого пришествия Христа до Его второго пришествия. Этот подход был предложен Лютером»[6]. «Очевидно, этот метод имел отчасти ложный источник с монахом по имени Иоахим Флорский (умер в 1202)»[7].

Сторонники метода. «Разделялся Исааком Ньютоном, Эллиотом и другими в последующие века»[8].

---

[1] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 393.

[2] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[3] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 394.

[4] Там же. С. 394.

[5] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[6] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 524.

[7] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[8] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 524.

Школа футуристов. «Футуристический подход»[1]

Описание метода. «Футуристы верят, что первые три главы Откровения относятся либо ко времени написания этой книги, либо к тому, что семь церквей в Асии представляют семь периодов церковной истории с апостольских времен до второго пришествия Христа. До этой степени футуристы являются историцистами. Начиная фразой в 4:1, *чему надлежит быть после сего*, они утверждают, что все остальное в этой книге относится к событиям, которые произойдут в период, названным "Великой Скорбью", который будет прямо предшествовать возвращению Христа и продлится по разным оценкам приблизительно от трех с половиной до семи лет»[2].

Обоснование метода. «В главе 3:10 Господь говорит церкви в Филадельфии: κἀγώ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ — *то и Я сохраню тебя от годины искушения* — (буквальный перевод: "то и Я сохраню тебя от часа испытания", где ὥρα — время дня; час; мгновение, миг; время, пора, час). Это литературное програмное утверждение, в котором "час испытания" указывает на суд, описанный у Иоанна в главах 6–18. Согласно Иоанну, Филадельфийская церковь даже не будет вступать в это несчастье. Walvoord доказывает, что маловероятно, будто в конечном счете здесь имеется в виду только церковь в Филадельфии — конечно, это должна быть Церковь как вселенское тело. Следовательно, печати, трубы и суды чаш, которые в этой системе упомянуты как бедственное время для Иакова (*Иер.* 30:7), находятся все в будущем и произойдут после восхищения (*1Фес.* 4:16) Церкви»[3].

Приложение метода. «В системе Walvoord, печать, трубы и суды чаш хронологически последовательны, то есть после судов печати наступят суды трубы и, наконец, суды чаш. Все они произойдут в последние 3,5 года из семилетнего периода семидесятой седмины Даниила. Конечным результатом этой "Великой скорби" является уничтожение церковного и политического Вавилона. Затем Христос вернется с Церковью и установит свое Царство (19, 20)»[4].

Сторонники метода. «Большинством консервативных богословов нашего времени, обычно называемых премилленниалистами, разделяется футуристический подход к книге Откровения»[5].

---

[1] Там же. С. 524.

[2] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 394.

[3] *Greg Herrick Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation. 1997. (Gregh bible. org).

[4] Там же.

[5] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 524.

Значение исторического и литературного фона

Но при любом из этих методов толкования главным принципом подхода к пониманию образов Откровения остается рассмотрение книги в ее историческом контексте, том религиозном и политическом фоне, который влиял на жизнь и надежды христиан первого века. «Текст Откровения должен быть объяснен со всей ответственностью: прежде всего необходимо понять первоначальные высказывания на их современном историческом фоне. Историческая дистанция и сложные языковые барьеры должны быть преодолены»[1].

С историческим фоном тесно связан и литературный. В отношении литературного фона книги, первое, с чем сталкиваются исследователи, — это наличие современной Откровению апокалиптической литературы. «Апокалиптическая литература писалась обычно в периоды гонений и притеснений, как средство ободрения тех, кто страдал за свою веру. Она отличалась (1) сильной отчаянностью настоящего положения и равно интенсивной надеждой на божественное вмешательство в будущем; (2) символичностью языка, снов и видений; (3) введением небесных и демонических сил как вестников или участников развития Божьей цели; (4) предсказанием катастрофического суда над нечестивыми и сверхъестественного избавления праведных и (5) часто псевдонимным приписыванием произведения какой-нибудь известной личности в библейской истории, как-то Ездре (2-я книга Ездры) или Еноху (Книга Еноха). Книга Откровения обладает большинством этих отличительных признаков, кроме того, что автор называет себя по имени, заключая, что он известен не как знаменитость прошлого, но как настоящий участник в делах тех, кому он направляет свое произведение»[2].

Итак, в контексте исторических и литературных подходов для понимания темы «тысячелетнего Царства» наиболее важны следующие моменты: символизм книги и связь ее с книгами Ветхого Завета.

Символизм

Использование символического языка обусловлено несколькими причинами. Во-первых, «символы и аллегории дают возможность тайнозрителю говорить о сути мировых событий на высоком уровне обобщения, поэтому он широко пользуется ими»[3].

---

[1] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3. Aufl. Würzburg, 1998. S. 5.

[2] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 389.

[3] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992. С. 217.

Кроме того, символический язык был понятен в контексте терминов апокалиптической и пророческой литературы того времени. «Образный язык отчасти традиционно закреплен в своем значении, например, когда мировые царства представлены как животные (гл. 13 ср. *Дан.* 7; *1Ен.* 85сл.; *3Ездр.* 11), а сатана как дракон (12:7–12) или идолопоклонническая римская империя как блудница (гл. 17). Всегда, когда хотят привести к "выражению" один из человеческих опытов недоступной действительности, должны применяться аллегорическо-символические образные композиции»[1].

Для нашей темы особенно важно понимание символики чисел, столь естественное для библейского сознания и не столь очевидное для современного читателя. «Библейские числовые данные имеют не только количественное и даже не основное количественное, а прежде всего качественное значение. Такое обращение с числами необычно для нашего понимания чисел. Некое определенное число для иудео-библейского мыслителя является олицетворением некоего положения вещей. Числа имеют не просто формальное, а именно также содержательное значение (каждая т. н. буква еврейского алфавита имеет также численное значение и наоборот)»[2].

О числе 1000, его символике будет подробно сказано в специальной главе, здесь же отметим только связь многоплановости понимания числа 1000 с ветхозаветной традицией. Отсюда, в частности, следует, что буквальное понимание 1000 лет как хронологически точно определенного времени, совершенно не обязательно для библейского сознания.

Апокалипсис и Ветхий Завет

Вообще, если говорить о ветхозаветной традиции, то без нее невозможно понимание Откровения. «Иоанн получает сообщения, которые тесно примыкают к Ветхому Завету и особенно к языку пророков; это был религиозный мир, в котором он с юности жил и который он точно знал. Христианство было для него *исполнение закона и пророков* (*Мф.* 5:17). Поэтому он также ожидал в будущем исполнения ветхозаветных предсказаний и образов. Естественно, формообразующе подействовали также всеобще известные религиозно-исторические понятия, такие как образ дракона или астрономические факты, как роль утренней звезды и вообще античная картина мира и тогдашние политические и социальные отношения»[3].

---

[1] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 8.

[2] *Hempelmann H.* «Siehe, ich komme bald!» Fragen an die Offenbarung des Johannes. Zürich, 1996. S. 93.

[3] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 20.

Но полного соответствия между пророчествами и апокалиптикой все же нет, символы, образы могут быть общие, но сама направленность, если можно так выразиться, эмоциональное отношение, совершенно иные. «Вообще говоря, пророки предсказывали будущее, которое должно вырасти из настоящего, в то время как апокалиптики предсказывали будущее, которое должно вторгнуться в настоящее»[1].

Надвременность Апокалипсиса

Именно такое отношение ко времени заставляет нас учитывать особый взгляд тайнозрителя на события истории, его непривычное для нас положение относительно самого времени. «В Апокалипсисе заметна определенная надвременность, или вневременность. Вытекает она из того, что апостол Иоанн созерцал судьбы человечества не с земной, а с небесной перспективы, куда его возвел Дух Божий. В идеальном мире у престола Всевышнего останавливается поток времени и перед духовным взором предстает одновременно настоящее, прошедшее и будущее. Очевидно поэтому автор Апокалипсиса некоторые события будущего описывает, как прошедшие, а прошедшие — как настоящие. Таким образом, тайнозритель не повествует о хронологической последовательности событий, а раскрывает сущность той великой войны зла с добром, которая идет одновременно на нескольких фронтах и захватывает как вещественный, так и ангельский мир»[2].

И разговор идет о категориях бытия, часто запредельных для человеческого языка и сознания, чтобы ориентироваться в этих категориях, используются привычные термины, но наполненные иным, несравненно более глубоким смыслом. «Бог поставлен перед своим творением в его трехмерной структуре как Мир, Церковь и Израиль. Иоанн не заинтересован ни в каких космологических спекуляциях, ибо "космос" с его точки зрения является миром человека (11:15). Очень часто он использует термин "земля", чтобы показать арену истории. Это место является местом мятежа. "Все, кто обитают на земле", живут в постоянном противоречии с Богом — тайном или явном — и пытаются жить сами по себе. Их политические лидеры, согласно *Пс.* 2:2; 88:28, названы "царями земли", которые ведут войну против Бога (16:14; 17:18), пытаясь пересилить Христа и его Церковь вплоть до последнего дня (13:16 сл.; 19:19 сл.)»[3].

---

[1] *Rowley H. H.* The Relevance of Apocalyptic. Lutterworth, 1944. P. 38.

[2] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992. С. 213.

[3] *Rissi M.* The future of the world. An exegetical study of Revelation. London, 1972. P. 5.

Такой характер книги, ее надмирность или надвременность также должны насторожить исследователя и предостеречь от слишком поспешных хронологических выводов. Если в книге говорится о вневременных событиях, то вряд ли можно применять к ней привычную схему последовательно разворачивающихся событий. Здесь мы приходим к необходимости внимательного анализа композиции произведения для понимания смысла каждого эпизода.

Варианты толкования Миллениума

Все вышеизложенные методы толкования Апокалипсиса, отношение к литературному и историческому фону, внимание к символам — все это непосредственно влияет на решение главного для нашего исследования вопроса — понимание, или толкование, эпизода с тысячелетним Царством. Причем этот вопрос далеко не второстепенный, не "один из ряда" вопросов относительно Откровения, но решающий для принятия той или иной эсхатологии. И, как мы увидим в дальнейшем, не только эсхатологии, но и экклезиологии.

Но сейчас предварительно приведем типичную для современных авторов классификацию толкований Миллениума (именно такой термин теперь принят в экзегетике для обозначения эпизода о тысячелетнем Царстве). «Подход к Откровению с эсхатологической, а не с исторической точки зрения основан на трех разновидностях толкования 20-й главы. Суть толкования сосредоточена на вопросе, считать ли "Тысячу лет" буквально или образно, а также предшествует ли она Второму Пришествию Христа или следует за ним. Эти три направления называются: постмиллениализм, амиллениализм и премиллениализм. Миллениализм — это учение о тысячелетнем Царстве Христа. "Пост" — означает (Второе Пришествие) после тысячелетнего Царства, "а" отрицает существование тысячелетнего Царства, а "пре" значит (Второе Пришествие) перед тысячелетним Царством»[1].

Очевидно, что такой подход к систематизации толкований задает весьма поверхностный критерий для оценки понимания эпизода: до, после или вообще нет. Тем не менее приведем эту, пусть и довольно формальную, но простую и господствующую в настоящий момент, классификацию.

«Премиллениалисты (они же в древности — хилиасты) — придерживаются взгляда, что тысячелетнее Царство следует за пришествием Христа, который явится лично, чтобы начать Свое Царство,

[1] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена,1988. С. 394.

что праведные умершие воскреснут и будут лично царствовать с Ним на земле на протяжение тысячи лет, а после Его Царства будет последнее восстание, которое будет сразу же подавлено, нечестивые умершие подвергнутся суду, и потом наступит вечность»[1]. «Сторонников теории премилленниализма можно проследить, начиная с первого века нашей эры. К их числу относились Папий, Иустин Мученик и многие другие отцы ранней Церкви. Все они исходили и исходят из принятия последовательности событий в гл. 20 и из того, что им предшествуют те, что описаны в гл. 19; при этом они рассматривают их как результат Второго Пришествия Христа. Поддержку своей точке зрения находят они и в том, что во множестве мест Священного Писания говорится о воцарении на земле праведности после возвращения на нее Господа Иисуса»[2].

«**Амилленниалисты** — верят, что Миллениум начинается при воскресении Христа и закончится с его финальным пришествием. Этот взгляд называется амилленниализмом, хотя лучше назвать его более просто "начавшийся милленниализм", так как "амилленниализм" является более неопределенным. Постмилленниализм и амилленниализм рассматривают пассаж (Миллениум) более последовательно, соответственно с символической интерпертацией»[3]. Первым из наиболее известных сторонников амилленниализма считается блаженный Августин, живший на рубеже IV и V столетий.

Крайне неудачный термин «амилленниализм» в подобной классификации обозначает, таким образом, церковное понимание тысячелетнего Царства. Наименование «церковное понимание», на наш взгляд было бы более осмысленно по нескольким причинам: во-первых, оно выделяется из заданного ряда приставочных определений (пре-, пост-, а-), во-вторых, при таком определении сразу ясно, что это точка зрения, принятая церковным сознанием, и наконец, в-третьих, отражается главное содержание этой точки зрения — что в образе тысячелетнего Царства раскрывается понимание бытия, назначения, свойств самой Церкви. Иными словами церковное понимание Царства говорит, что Царство — это Церковь.

Приведем другие, несколько более упрощенные взгляды на амилленниализм, обусловленные предвзятостью комментаторов, но не бесполезные, т. к. выявляют главные направления критики его противников: «Амилленниалисты это те, которые считают, что тысяче-

---

[1] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 395.

[2] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 580.

[3] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 973.

летнее Царство существует не как буквальный период времени, а возможно, как переходное состояние умерших. Христос может прийти в любое время, когда Он будет судить мир и представит состояние вечного блаженства для праведников, новое небо и новую землю»[1]. Т. е., исходя из такого комментария, можно понять, якобы амиллениалистами Царство понимается только как духовное, для душ умерших христиан.

Другой комментарий намеренно ограничивает Царство только сердцами верующих: «Амиллениализмом буквальное понимание тысячелетнего царствования Христа отвергается как таковое. Понятие же "тысячелетнего Царства" амиллениалисты сводят к воцарению Христа духом в сердцах верующих. По их мнению, царствование Его — на небе, а если на земле, то только над теми, кто веруют в Него»[2].

В этих отзывах на амиллениализм обнаруживается непонимание реальности Церкви и, как следствие, ограниченное представление о Царстве Христовом. Это не удивительно для протестантского расцерковленного сознания. Забегая вперед, отметим, что именно здесь, в правильном понимании Церкви, коренится ответ на решение проблемы Миллениума.

И наконец, последние в этой схеме — постмиллеанисты. **«Постмиллениалисты**, т. е. те, кто думают, что тысячелетнее Царство предшествует Пришествию Христа, считают, что Тысяча лет, вероятно, имеет переносный смысл, означающий долгий период перед пришествием Христа. В начале этого периода торжество Евангелия над народами введет Царство мира, которое продлится до Пришествия Христа для окончательного суда»[3]. «Считается, что предложил эту теорию довольно противоречивый христианский писатель Дэниел Уитби, живший в XVII веке. В главных его чертах это — оптимистическое представление, исходящее из того, что Христос будет царствовать в мире, духовно управляя им через Свою Церковь и проповедь ею евангельской вести. В XX веке такое понимание было отвергнуто большинством богословов — по причине возникновения в мире множества антихристианских движений и отсутствия в нем духовного прогресса»[4].

---

[1] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 395.

[2] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 580.

[3] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 394.

[4] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 580.

Надо отметить, что в приведенной классификации не совсем ясна принципиальная разница между постмиллениализмом и амиллениализмом. Очевидно, что суть расхождений в понимании качества Царства, которое с обеих точек зрения предваряет Второе Пришествие. Постмиллениализм подчеркивает земной, конкретный характер наступившего «золотого века» цивилизации — торжество гуманистических принципов, всеобщий мир и процветание, как следствие принятия Благой Вести всем человечеством — это и будет тысячелетнее Царство Божие на земле, которое эволюционным путем вырастает из современного состояния мира. В противоположность этому амиллениализм отрицает такой привычный, исключительно материальный, образ наступившего или наступающего Царства, и, согласно евангельской эсхатологии, говорит о усилении темных сил к концу времен и катастрофическом, а не эволюционном, характере наступления Царства Божьего[1]. Кроме того, постмиллениализм относит время Царства в будущее, а амиллениализм можно считать «начавшимся миллениализмом».

Но, как уже отмечалось, классификация толкований на основе разнообразных приставок к слову «миллениализм» слишком формальна. С нашей точки зрения, более содержательно было бы деление толкований на хилиастические и церковные. О церковном понимании мы уже упомянули, а в хилиастические можно объединить все, тяготеющие к буквализму и вычислениям именно 1000-летнего срока, — как в будущем, якобы после Пришествия Христова, так и в прошлом, использующие в качестве границ 1000-летнего периода известные и самые разнообразные исторические события.

Но в том или ином виде классификации каждое из направлений имеет длительную историю, разработанное обоснование и многочисленных сторонников. Поэтому прежде чем делать какие-либо выводы, предпримем разбор литературных особенностей текста, композиции произведения, генезиса и смысла понятий данного эпизода.

---

[1] «Вынужденный отказ от представлений о наступлении в ближайшем будущем Царства Божьего в результате катастрофы этого мира привел к тому, что идея Царства Божьего потеряла то центральное значение, которое она имела в провозвестии Иисуса». — *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. М., 1999. С. 7.

КОМПОЗИЦИЯ АПОКАЛИПСИСА И ПРОБЛЕМА ХИЛИАЗМА

Особенности построения Апокалипсиса

Одно из главных свойств Апокалипсиса заключается в том, что это произведение, как никакое другое, не только в Священном Писании, но, наверное, и во всей мировой культуре, обладает уникальной цельностью и сложностью даже в чисто литературном плане, не говоря уже о духовном. Поэтому невозможно говорить о любом из его образов или эпизодов вне связи со всем произведением. И не только говорить что-либо на серьезном уровне, но подчас даже простейшее понимание буквального смысла невозможно без учета сложных взаимосвязей элементов всего текста в целом. Поэтому одной из первых задач, которую ставят перед собой экзегеты, начиная комментарий той или иной проблемы Апокалипсиса, является уяснение типа композиции произведения. «Трудности начинаются с понимания плана Апокалипсиса. Основной вопрос сводится к тому, располагаются ли события, предсказываемые в Апокалипсисе, в один последовательный ряд, или мы имеем дело с несколькими повторными рядами образов, в которых одни и те же события освещаются с разных сторон (теория "рекапитуляции")»[1].

Это главная проблема в композиции Откровения — принимать ли простую последовательность изложения или более сложную систему. За последнее говорит даже поверхностное впечатление от повторения самых заметных эпизодов: «Можно спросить себя: на протяжении Откровения уже не раз говорится об этом поражении злых сил, хотя и не в одинаковом общем контексте. Означает ли оно многократность события или же все это есть "рекапитуляция" одного и того же свершения? Трудно со всей уверенностью ответить на этот вопрос: за положительный ответ говорят черты сходства, которые

[1] *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение. Париж; Москва, 1996. С. 345.

позволяют, во всяком случае, видеть здесь созревание одного общего итога на протяжении истории, но против того говорит различное место, занимаемое этими повторениями в контексте»[1].

Есть экзегеты, не принимающие какой-либо сознательно проведенной до конца структуры в Откровении. С такой точки зрения, разумеется, Апокалипсис будет выглядеть как случайное нагромождение малосвязных тем и сюжетов. «Речь идет не об информативных, а об апеллятивных высказываниях. Они подхватывают мотивы Ветхого Завета и, особенно, апокалиптически запечатленных писаний раннего иудейства и располагают их отчасти несистематично (как на современных экспрессионистических и сюрреалистических картинах), друг за другом: например, "Тысячелетие" (как качественная характеристика), предваряемое заключением сатаны и его более поздним наказанием, эпоха мессианского Царства, предшествующая концу мира, и "воскресение к жизни", суд над богоборческими силами»[2]. Излишне говорить, что исходя из такой позиции, трудно уяснить для себя какой-либо смысл, кроме общего эмоционального воздействия. Как пример неудачной попытки преодолеть сложность композиции последней части Апокалипсиса можно привести гипотезу Charles, который называет *Откр.* 20 «постоянным источником непреодолимых трудностей для экзегезы»[3] и, не найдя способа решения проблемы, избавляется от нее путем перекомпоновки финальной части книги. Он располагает небесный Иерусалим после 20:3 и осуществляет перестановку текста следующим образом: 20:1–3; 21:9–22, 2, 14, 15, 17; 20:4–6,7–10,11–15; 21:5a, 4d, 5b, 1–4abc; 22:3–5; 21:5c, 6b–8; 22:6–7, 18a, 16, 13, 12, 10, 8, 9, 20, 21. Он находит этот хаотический беспорядок в заключительной части Откровения еще более удивительным потому, что одновременно принимает структурное единство и неизменное развитие мысли, начиная с первой главы вплоть до окончания 20:3.

Тем не менее большинство экзегетов, хоть и теряются подчас перед сложностью структуры книги, признают хотя бы эту самую сложность, что уже неплохо, ибо тем самым признается невозможность принятия простой хронологической последовательности повествования[4].

---

[1] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М.,1991. С. 198.

[2] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 803.

[3] *Charles R. H.* A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. Edinburg, 1920. Vol. II. P. 144.

[4] «Напряженный драматизм, каким образом достигает завершения деятельность в конце времен Бога во Иисусе Христе, запечатлевается в не-

Скрытые показатели и общие принципы структурирования текста

Оставляя на время в стороне два типа композиции: последовательную хронологию и случайное нагромождение образов, с которыми нет сложностей при анализе их структуры, рассмотрим, какие еще типы комозиции возможны.

Во-первых, следует отметить, что продуманная и сложная композиция текста проявляется через ряд очевидных признаков, которые, хотя и не раскрывают секрет построения книги, но указывают на его наличие.

«Иоанн переработал свои визионерские образы и разместил их в одно драматическое действие согласно четко продуманной композиции; при этом он использовал своеобразные стилистические средства:

1) Число 7. Прежде всего бросаются в глаза группировки по 7 (7 писем, 7 печатей, 7 труб, 7 чаш). Но, скорее, они образуют внешнюю рамку (основу) для хода мыслей.
2) Антитезы. Иоанн любит резкие противопоставления: Агнец — дракон; Иерусалим — Вавилон; обитатели земли — обитатели неба; за сетованиями на земле следует победная песнь на небесах. Такие противопоставления пронизывают всю книгу.
3) "Скрепы". Размышления Иоанна не просто прямолинейно развиваются, они скорее двигаются размашисто, как по спирали. Также Иоанн почти никогда не раскрывает свою мысль одним мазком. Сначала он приносит возвещение, позднее следует в некоем новом образе исполнение, в котором объясняется предыдущее с возрастающей четкостью. Легко узнаваемый пример для этого — Ангелы суда (см. 14:6 сл.). Через такую "скрепу", которая сначала из-за кажущегося повторения может сбить с толку, Иоанн связывает друг с другом видения.
4) Взор на конец. Для Иоанна все пронизано вечностью. Равно как почти все ряды видений, сперва начинаются как план на небесах и затем исполняются на земле, так и указывают они всегда также на конец, на последние вещи (например, седьмая труба и седьмая чаша)»[1].

Далее надо сказать и о разнообразных критериях возможного структурирования текста, которые обнаружены исследователями.

ком искусном структурном принципе. И тем не менее все произведение состоит из пестрых многообразий единичных частей текста». — *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 9.

[1] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 6.

Чаще всего структура Апокалипсиса рассматривается в многообразных формах, как-то: хиазм, вставки (intercalation), повторы (reiteration), что более известно как recapitulation, и окружения (encompassing). Рассмотрим примеры этих форм.

Strand Kenneth[1] является видным современным сторонником **хиастической** модели для Апокалипсиса. Его подход отражает модель ABCDD*C*B*A*. Предвосхищая Strand K., Lund N. W.[2] предлагает схему, изображаемую как A–F, F*–A*. Более расширенная схема представлена в работе Barbara Snyder[3]:

A — Введение: апокалипсис, послание, пророчество (1:1–3, 4–8, 9–20)
  B — Видение: святые на земле (гл. 2–3)
    C — Небесный Синедрион собран для суда и интронизации (гл. 4–5)
      D — Семь печатей (6:1–8:1)
        E — Семь труб (8:2–9:21)
          F — Теофания: Ангел, стоящий на море и на земле (гл. 10)
            G — Война против святых на земле (гл. 11)
            G* — Война против дракона на Небесах (гл. 12)
          F* — антитеофания: два зверя, выходящие из моря и из земли (гл. 13)
        E* — Семь воззваний (гл. 14)
      D* — Семь чаш (гл. 15–16)
    C* — Небесный Синедрион собран для суда и мессианского Царства (гл. 17–20)
  B* — видение: святые на Небесах (21:1–22:5)
A* — заключение: апокалипсис, послание, пророчество (22:6–9, 10–20, 21)

О подходе к книге по методу **вставки** наиболее подробно пишет Loenertz R. J. утверждая, что Иоанн «...повествует в двух эпизодах (A и A*) о том, что в действительности является непрерывным действием, единой сценой, а между этими двумя эпизодами он помещает другую сцену (B-вставка). Таким образом, он требует рассматривать скомбинированный пассаж A–B–A* как неделимое целое, для того чтобы избежать отделения одного от другого двух фрагмен-

[1] *Strand K.* Chiastic Structure and Some Motifs in the Book of Revelation // AUSS № 16. Autumn 1978. P. 401–8; The Eight Basic Visions in the Book of Revelation // *AUSS*. № 25. Spring 1987. P. 107–21.

[2] *Lund N. W.* Chiasmus in the New Testament: a Study in Formgeschichte. Chapel Hill. The University of North Carolina Press. 1942. P. 325–26.

[3] *Snyder B. W.* Combat Myth in the Apocalypse: The Liturgy of the Day of the Lord and the Dedication of the Heavenly Temple. Unpublished Ph. D. dissertation, Graduate Theological Union and University of California, Berkeley, 1991. Цит. по: *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 143.

тов (A и A*) единой сцены»[1]. Elisabeth Schüssler Fiorenza[2] тоже подчеркивает такой способ вставки в текст. В этом отношении ее схема использует концентрически-симметричную модель:

A — 1:1–8
B — 1:9–3:22
C — 4:1–9:21; 11:15–19
D — 10:1–15:4
C* — 15:1, 5 –19:10
B* — 19:11–22:9
A* — 22:10–22:21

Сторонники **рекапитуляции** утверждают[3], что каждая последующая серия семи печатей, труб и чаш, скорее, имеет дело с теми же самыми событиями в целом или отчасти, чем представляет собой строгую последовательность событий. Hendriksen[4] видит 7 секций, исторически параллельных одна другой. Каждая из них охватывает весь отрезок времени от Первого до Второго Пришествия Христа. Michaels J. R. предпочитает «reiteration» вместо «recapitulation» из-за «использования последнего термина Иринеем иначе, в смысле повторения вновь той же причины с противоположным результатом»[5].

Lambrecht J.[6] доказывает, что «посредством метода **окружения** автор Откровения комбинирует повторения и последовательность»[7]. Таким образом, печать и труба и чаша семь раз демонстрируют линейную последовательность тем, что они открываются-закрываются и «содержат все, что происходит: α — печати: 4:1–22:5; a — трубы: 8:1–22:5; A — чаши: 11:15–22:5»[8]. Но в то же самое время recapitulation/reiteration очевидна в его методе троекратного повто-

[1] *Loenertz R. J.* The Apocalypse of St. John. L. Sheed and Ward, 1947. P. XVIII–XIX.

[2] *Fiorenza E. S.* The Book of Revelation: Justice and Judement. Philadelphia, 1985. P. 175.

[3] *Hendriksen W.* More than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation. Grand Rapids, 1962; *Collins Adela Yarbro.* The Combat Myth in the Book of the Revelation. Missoula, 1976; *Michaels J. R.* Interpreting the Book of Revelation. Grand Rapids, 1992.

[4] *Hendriksen W.* More than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation. Grand Rapids, 1962. P. 16–21.

[5] *Michaels J. R.* Interpreting the Book of Revelation. Grand Rapids, 1992. P. 54.

[6] *Lambrecht J.* Structuration of Revelation 4:1–22:5 // L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptic dans le Nouneau Testament / Ed. J. Lambrecht. Gembloux, 1980. P. 77–104.

[7] Там же. P. 103.

[8] Там же. P. 87.

рения тех же самых букв. В этой связи «αA обозначает введение; *B*вВ обозначает шесть первых скорбей; *C*сС глобальное событие конца»[1].

Некоторые исследователи предлагают использовать скрытые текстуальные показатели, среди которых, конечно, в первую очередь число 7. Относительно использования числа 7 некоторые ученые предлагают всеобъемлющую семиричную схему для всего Апокалипсиса, внутри которой включены явные указания на 7 Церквей, 7 печатей, 7 труб и 7 чаш[2]. Некоторые схемы с менее чем семью основными секциями предлагают семиричную структуру только для каждой основной текстуальной секции[3]. Оригинальным является решение Richard Bauckham[4], который определяет для эсхатологического землетрясения в Апокалипсисе два скрытых указания: 4:5 — гром и молния, 20:11 — земля и небо бегут; и пять явных указаний — 6:12, 8:5, 11:13, 19, 16:18; всего упоминаний землятрясения получается опять-таки семь. Ему кажется,что это играет решающую роль в структуре книги.

Обычно в качестве метки структуры в тексте считается какое-либо вводное предложение. Например, Georg Eldon Ladd[5] разделяет книгу Откровения на 4 видения, каждое из которых представлено приглашением: «*подойди, и я покажу тебе*» («come and see») — это 1:9, 4:1, 17:1, 21:9.

Многие исследователи в последнее время наиболее очевидным критерием считают устойчивое словосочетание «и увидел». «Каждый новый отдел Апокалипсиса обычно начинается словами "и увидел я" — и заканчивается описанием Суда Божия. Это описание обозначает конец предыдущей темы и начало новой. Между главными отделами Апокалипсиса тайнозритель иногда вставляет промежуточные картины, которые служат связующим звеном между ними»[6].

---

[1] *Lambrecht J.* Structuration of Revelation 4:1–22:5 // L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptic dans le Nouneau Testament / Ed. J. Lambrecht. Gembloux, 1980. P. 89.

[2] *Charles R. H.* A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. I–II. Edinburg, 1920. V. I. P. XXIII–XXVIII; *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. XXXVIII–XXXIX. — Swete настаивает на плане, основанном на 14 секциях, что представляет собой двойную семерку.

[3] *Farrer A. M.* A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse. Westminster, 1949. P. 45. — Он разделяет Откровение на шесть основных секций, каждая из которых имеет семиричное деление.

[4] *Bauckham R. J.* The Eschatological Earthquake in the Apocalypse of John // Nov T. № 19. 1977. P. 224–33.

[5] *Ladd G. E.* Commentary on the Revelation of John. Grand Rapids, 1972. P. 14–17.

[6] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992. С. 216.

Этот способ может оказаться весьма плодотворным, особенно если подойти неформально, т. е. принимать в качестве критерия структуры не только само это словосочетание, но, учитывая его смысл, как показателя визионерски ориентированного текста, и другие литературные обороты. Например:

«1) указание места и времени;
2) μετὰ ταῦτα εἶδον — *после этого я увидел* и его варианты: μετὰ τοῦ το εἶδον и μετὰ ταῦτα εἶδον[1];
3) καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ — *и увидел*.

Указание места и времени объясняет читателю дату в жизни тайнозрителя и (или) место или состояние физического тела тайнозрителя во время начала видения и (или) в конце видения. Иными словами, это подчеркивает использование "где" и (или) "когда", вместе с каким-нибудь типом визионерски ориентированной терминологии (например, "и я увидел")[2]. Это (указание времени и места) встречается один раз в Апокалипсисе 1:9–10 и этим структурным знаком прежде пренебрегала наука. С другой стороны, многие ученые знали о существовании двух других литературных условий для идентификации видений внутри Апокалипсиса»[3].

R. H. Charles одним из первых наиболее выразительно высказался в этом отношении: «Предложение (т. е. μετὰ ταῦτα εἶδον καὶ ιδού) с или без καὶ ἰδου, всегда вводит новое и важное видение в наш Апокалипсис... В большинстве случаев похожие и тесно связанные тексты, параграфы и предложения введены с помощью καὶ εἶδον... Эти формулы характерны для апокалиптической литературы и подразумевают экстатическое состояние. Возможно, что они не так тщательно разделены у других авторов, как в нашем Апокалипсисе»[4].

Такой подход к структурированию текста до сих пор считается плодотворным и в самых последних исследованиях признается, что «термин "визионерский эпизод" может служить как литературный классификатор для секции визионерски-ориентированного текста, обозначенного указанием пространства/времени. Фраза μετὰ ταῦτα εἶδον использована в качестве литературного разделителя для тек-

[1] В качестве технического литературного термина для определения структуры в потоке видений в апокалиптической литературе рассматривается только второй аорист инд. акт. 1-е л. ед. число от «ὁράω».

[2] Другие примеры такой терминологии «сон» — *3Ездр.* 11:1,13:1, *Дан.* 7:1 и «видения» — *1Ен.* 85:3; *Дан.* 8:1, 10:1.

[3] *Korner R. J.* «And I saw...» An apocaliptic literary convention for structural identification in the Apocalypse // Nov T. № 2 (42). 2000. P. 162.

[4] *Charles R. H.* A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. I–II. Edinburg, 1920. V. 1. P. 106.

стуальной идентификации основного видения внутри параметров "визионерского эпизода". Фраза καὶ εἶδον использована для выделения второстепенного видения, описательно модифицирующего некоторым образом тематический фокус основного видения, внутри которого оно находится»[1].

Таким образом, в распоряжении исследователей имеется ряд вполне возможных критериев, указывающих на разбиение текста на темы и подтемы. Впрочем, вряд ли можно ожидать простого решения при механическом использовании какого-либо одного метода. Эта книга не раз показывала тщетность усилий подойти к ней с попытками формально-логического анализа. Но обнаружение в тексте скрытых критериев его структурирования, вне зависимости от успешности применения этих критериев для исследования, убедительно говорит о сложности, нелинейности композиции. А признание факта сложности композиции удаляет нас от заблуждений, происходящих из желания простого понимания этой таинственной книги.

Примеры структурирования Апокалипсиса

Вопрос о композиции Апокалипсиса является одним из ключевых для его понимания и потому часто обсуждаемым. Приведем некоторые общеизвестные варианты композиции Апокалипсиса. Начнем с наиболее лаконичных.

Так, может быть, одна из самых простых, композиция по Уолвурду разделяет книгу на 3 смысловые части, соответствующие прошедшему, настоящему и будущему времени:

«Вступление: "Что ты видел..." (гл. 1).
Послания семи церквам: "Что есть" (гл. 2–3).
Откровение будущего: "Что будет после сего" (гл. 4–22)»[2].

Согласно другой, более развернутой композиции по Гиблину, кроме вступления и посланий Церквам, Откровение дает «короткий предварительный обзор трех этапов, которые описывают начало, середину и окончание проведения священной войны Бога.

Первый этап (4:1–8:6) основного видения имеет дело с границами свитка, который принадлежит Творцу и Грядущему. Свиток может быть открыт только Избавителем, потому что при своей смерти и воскресении он победно основал священническое Царство, которое будет господствовать на земле. Границей книги является прише-

[1] *Korner R. J.* «And I saw...» An apocaliptic literary convention for structural identification in the Apocalypse // Nov T. № 2 (42). 2000. P. 164.

[2] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 525.

ствие Дня Господня/святой войны как ответ Бога на мольбы мучеников о справедливости.

Второй этап (8:7–15:8) описывает период несчастья во всем мире, конец времен, в который живут Иоанн и его читатели. Способ циклорамы критического несчастья проявляется в семиричности сцен при седьмой трубе, которая выражает осуществление евангельской мистерии (10:5–7).

Третий этап (16:1–22:10) сосредоточен на самом финале конца времен. Он доведен до одного "временного" фокуса (одновременного) поражения всех эсхатологических противников: Вавилона, зверя и тех, кого он собрал, сатаны и тех, кого он собрал, и смерти и ада. Эта картина Божиего херема на нечестивцев предоставляет контекст для конечного фокуса основного видения на пришествие Нового Творения, схождение Небесного Иерусалима»[1].

Как видно, этот метод явно относится к методам непоследовательной хронологии, особенно в конце Откровения.

Еще один вариант, указывающий на параллельные по времени 3 описания одних и тех же событий, но с разных точек зрения:

- «Первая часть содержит "что есть" и показывает состояние тогдашней Церкви, которое типично для нее на все времена.
- Вторая часть описывает "что будет после сего" и обнаруживает всю будущую мировую и священную историю вплоть до суда мира с трех различных точек зрения:

  1. В видении печатей (начало: 6:1–8:5) открывается в общих чертах, что все пройдет; это типические раскрытия Божественного плана.
  2. При видении труб (8:6–11:18) речь идет об исторических событиях, которые нужно понимать типически и которые указывают на конечную действительность; это типические события.
     Теперь Иоанн показывает события во второй раз с точки зрения истории Царства Божия, с которым борется сатана (12:1–14:5).
  3. Затем появляется все еще в третий раз, но теперь с точки зрения суда (14:6–20:15).

- После этого следует видение совершенства, которое стоит вне истории»[2].

Есть варианты композиции произведения, построенные на основании слов «в Духе», принимаемых за критерий структурирования

[1] *Giblin C. H.* The Millennium (Rev 20:4–6) as Heaven // New. Test. Stud. Vol. 45. 1999. P. 558.

[2] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 9–10.

видений. «Явно, что книга состоит из ряда видений, из которых каждое представляет само по себе единицу. Хотя много малых единиц представлены фразой "и видел я" или "и увидел я" (5:1, 11; 6:1,9; и т. д.), существует четыре главных отдела, начинающихся фразой "в Духе" (1:10; 4:2; 17:1–3; 21:9, 10). Эти отделы различны по содержанию и по продолжительности, но они придают цельную организацию книге. Совместно со вступлением и послесловием они делят Откровение на шесть частей:

I.	Вступление: Христос передает	1:1–8	
II.	1-е Видение: Христос в церкви: Живущий	1:9–3:22	Место: Патмос
III.	2-е Видение: Христос в небесах: Искупитель	4:1–16:21	Место: Небо
IV.	3-е Видение: Христос побеждает: Воин	17:1–21:8	Место: Пустыня
V.	4-е Видение: Христос в завершении: Агнец	21:9–22:5	Место: Гора
VI.	Послесловие: Христос призывает	22:6–21»[1].	

Нельзя не привести и пример описательной последовательной композиции, более разработанной в деталях, но менее сложной по внутренним законам.

«При последовательном чтении Апокалипсис можно разделить на следующие части:

1. Вступительная картина явившегося Господа Иисуса Христа, повелевающего Иоанну записать Послания семи малоазийским церквам (1-я глава).
2. Письма 7 малоазийским церквам (главы 2 и 3).
3. Видение Бога, сидящего на престоле, Агнца и небесного богослужения (гл. 4 и 5).
4. С 6-й главы начинается раскрытие судеб человечества. Вскрытие Агнцем-Христом семи печатей таинственной книги.
5. Гласы семи ангельских труб (главы 7–10) возвещают начальные бедствия.
6. Видение семи знамений (главы 11–14) показывает человечество, разделившееся на два противоположных и непримиримых лагеря — добра и зла.
7. Видения семи чаш (главы 15–17) рисуют мрачную картину нравственного всемирного разложения. Здесь Суд Божий над Вавилоном описывается в общих чертах, в качестве введения.
8. В следующих главах (18–19) суд над Вавилоном описывается подробно. Здесь же показывается гибель антихриста и лжепророка.

[1] *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988. С. 396.

9. 20-я глава подводит итог духовной войне и мировой истории. Она говорит о двукратном поражении дьявола и о царствовании мучеников. Гог и Магог. Конец 20-й главы повествует о всеобщем воскресении мертвых, о Страшном суде и о наказании нечестивых.
10. Заключительные две главы (21–22) описывают новое Небо, новую Землю и блаженную жизнь спасенных»[1].

И наконец, приведем еще одну схему как пример оригинального подхода к Апокалипсису, исходящую из его сопоставления с древними мистериями. При этом действие разворачивается параллельно по трем уровням:

«Иоанн является как будто зрителем одной мистерии, которая осуществляется в трех пространствах: на небесах, с небес и на земле.

Глашатай объявляет предисловие: Откровение Иисуса Христа... (1:1–8).

- Теперь, как занавес, открываются облака. Иоанн видит **первый акт**. Вспыхнул свет, такой же яркий, как солнце. Христос появляется в своем божественном величии, Он призывает Иоанна к пророчеству и диктует ему 7 писем, чтобы приготовить к пришествию общины Малой Азии (1:9–3:22).
- Во **втором акте** ангел подводит тайновидца к вратам на небесах. Оттуда он видит в море света сидящего Бога, который передает Христу, Агнцу, Царство и суд в виде запечатанной книги. (4:1–5:14).
- Теперь начинается собственно действие, **третий акт**. Христос открывает 7 печатей: они раскрывают волю Божию и показывают, кто ее должен привести в исполнение.
- В **четвертом акте** звучат 7 труб. Страшные катастрофы должны разбудить человечество и заставить задуматься, но его оставшаяся часть не обращается (6:8–11:18).
- Теперь наступает высшая точка, **пятый акт**: борьба сатаны против Царства Божия. С небес появляется двойной знак: Небесная жена и дракон. Дракон, сверженный с небес, создает себе двух помощников, антихриста и лжепророка. Они преследуют Церковь. Наступает время великой скорби, но также теперь живет Христос у своих (11:19–14:5).
- Так как человечество не обращается, происходит суд, **шестой акт**. Удар за ударом следуют отдельные фазы судебного процесса. Сначала оглашается суд. Затем ангелы изливают 7 чаш

[1] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992. С. 215.

гнева на отпавшее от Христа человечество. После этого разрушается в пожаре Вавилон, центр антихристова царства. Теперь приходит Христос со славой как царь и осуществляет суд над антихристом и сатаной. Виден большой, блистающий престол. Небо и земля исчезают оттуда. Мертвые воскресают и предстают перед судом (14:6–20:15). Мы стоим на пороге вечности. На новом Небе и новой Земле появляется небесный Иерусалим. Сидящий на престоле произносит последние слова мировой истории: *Се, творю все новое*. Царство Божие осуществлено (21:1–8).

- Что означает это осуществление, Иоанн наблюдает в своем последнем и самом грандиозном видении. В образе небесного города Иерусалима, сверкающего как драгоценный камень, он видит жизнь будущего мира. Народы шествуют в величии Божием, видят Его лицо и царствуют с Ним. Таким образом, Писание, которое началось с рая, заканчивается чудесным обновленным раем (21:9–22:5). Полное света небесное зрелище блекнет. Послесловие устанавливает: *сии слова верны и истинны*. Как эхо слышит Иоанн голос Христа: *ей, гряду скоро!* и он молится: *Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!* (22:6–21)»[1].

Запомним это символичное объединение начала и конца Библии описанием рая. В выводах о смысле Царства этот момент будет очень важен.

Проблема последовательности 19-й и 20-й глав и хилиазм

Для нашей темы — понимания тысячелетнего Царства, принятие того или иного типа композиции Откровения является главным вопросом. Потому что, в зависимости от композиции всей книги, делается главный вывод: хронологически последовательно или нет изложение видений 19-й и 20-й главы. Более того, можно сказать, что принятие структуры текста как изложения ряда отдельных визионерских эпизодов ни на какой другой мотив Апокалипсиса не влияет таким кардинальным образом, как на тему 1000-летнего Царства. «20:1–10 подвергалась при толкованиях всегда самым значительным ошибочным пониманиям, потому что это Царство Божие святых конца времен описывается в нескольких следующих друг за другом видениях»[2].

[1] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 1–2.

[2] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 99.

Ведь если изложение следует по более сложной схеме, чем прямая хронология событий, то становится очевидным повторение описания последней битвы и победы в 19-й и 20-й главах и, соответственно, нет временного промежутка в 1000 лет между ними, если это одна битва, для земного Миллениума. Такая позиция разделяется церковной экзегезой и амиллениализмом. У этой точки зрения, кроме чисто контекстуальных доводов, есть и духовный смысл, который заключается в том, что «главный пункт Миллениума должен продемонстрировать победу страдающих христиан. Те, кого зверь предал смерти, являются теми, кто будет поистине жить, и те, кто опроверг его право господствовать и пострадал за это, являются теми, кто будет в конце господствовать так же всеобще, как он — и намного дольше, не только в течение метафорического Миллениума, но вечно (22:5)»[1].

Тем не менее сторонниками противоположной точки зрения на Миллениум «тематическое и временное взаимоотношение главы 20-й к главе 19-й горячо дебатируется. Последовательная экзегеза будет протестовать против того, что 20:1–6 указывает на ход церковного века и по времени предшествует окончательному суду, который изложен в гл. 17–19, и что 20:7–15 повторяет описание финального суда в 19:11–21»[2].

Иногда сложность непоследовательного представления видений в 20-й главе пугает исследователя, и делаются выводы совершенно иного порядка — просто о беспорядочности текста: «непосредственное продолжение текста здесь как бы нарушает общую последовательность в раскрытии этой темы. Сначала говорится о Тысячелетии, далее — о конце мира и суде, а затем снова возвращается первая тема. Эта непоследовательность и как бы беспорядочность теснящихся и громоздящихся друг на друга разных образов представляет, конечно, немалую трудность для экзегезы. Однако здесь остается подчиниться этой непоследовательности самого текста»[3]. Это мнение еще предполагает дальнейшее внимание к тексту и констатирует лишь ограниченость собственных возможностей для дальнейшего понимания.

Но есть и более радикальная позиция противников теории рекапитуляции в любом ее виде. «Для того чтобы приспособить идею

---

[1] *Bauckham R. J.* The Theology of the Book of Revelation. Cambridge, 1993. P. 107.

[2] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 972.

[3] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М.,1991. С. 192.

промежуточного мессианского Царства, предшествующего финальному окончанию истории, как отражено в раннем иудаизме и подразумевается в *1Кор.* 15:24–28, Иоанн неуклюже удвоил финальные эсхатологические события и вставил временное тысячелетнее Царство посередине»[1]. Как видим, при этой крайней позиции вина за непонимание последовательности событий возлагается уже не на собственные скромные возможности, а на апостола Иоанна.

Тем не менее существует немало убедительных доводов за осмысленную хронологическую непоследовательность изложения событий 20-й главы. Для их обнаружения необходимо обратиться к аналогичным местам в самом Откровении и искать подтверждения во всем Священном Писании. «Надеждой на достижение некой ясности об этом фрагменте может быть только интерпретация его, во-первых, в свете самых близких параллелей где-либо в Апокалипсисе и, во-вторых, другие параллели в Новом и Ветхом Заветах»[2].

Доводы за хронологическую непоследовательность

Во-первых, доводы из области общих рассуждений об Откровении и его характере.

«При рассмотрении 20:1–6 важно помнить о литературном жанре Откровения, особенно программный характер 1:1, который устанавливает общий символический характер сообщения от ангела-посредника к Иоанну. Далее, повторяющиеся введения "и увидел" (или подобные выражения) на всем протяжении книги вводят символические видения (например, 4:1сл.,12:1–3; 14:1; 17:1–3). Так как оба отрывка 20:1–3 и 20:4–6 начинаются с "и увидел", мы можем допустить, что существуют, по крайней мере, три уровня сообщения в стихах 1–6:

1. визионерский уровень, который состоит из действительных визионерских опытов, которые Иоанн имел при виде воскресших людей и иных образов его видения;
2. референтный уровень, который состоит из отдельных исторических характеристик воскресших людей и других образов его видения;
3. символический уровень, который символами дополняет исторические указания.

---

[1] *Aune D. E.* Revelation. Harper's Bible Commentary. San Francisco, 1988. P. 1317.

[2] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 972.

Те, кто буквально интерпретирует большую часть книги, формально признают эти различия в их основном приближении. Но в существенных пунктах повсеместно, включая 20:1–6, они обычно пренебрегают визионерским и символическим уровнями сообщения, сжимая его до референтного, исторического уровня.

Так как объекты, которые он видит, и то, что он слышит, увидены и услышаны в видении, они, во-первых, не могут быть поняты буквально, но должны рассматриваться как символические описания и сообщения, что является символическим уровнем видения. То, что это видение расцвечено символами, является бесспорным именно из очевидного символического характера таких слов, как "цепь", "абисс", "дракон", "змий", "заперт", "запечатан" и "зверь"»[1].

Итак, принятие символического уровня сообщений говорит против буквального понимания 1000-летнего Царства. Но главный аргумент в обсуждении хронологической проблемы Миллениума — это непоследовательность описания событий в последней части Откровения.

«Многим интерпретаторам нанесен удар тем фактом, что здесь мы должны иметь дело, по меньшей мере, с очевидным повторением ситуации, уже наблюдаемой в 19:11–21. В основном по этой причине стало возможно то, что интерпретация тысячелетнего Царства как времени Церкви стала чрезвычайно влиятельной. И для этой причины среди аргументов в ее пользу существуют некоторые пункты, которые хорошо соответствуют данному рассмотрению, ибо все описание надежным образом удивительно согласуется с изображением конца истории (между первым и вторым пришествием Иисуса)»[2].

Исчерпывающий критический анализ аргументов в споре о хронологическом отношении глав 19-й и 20-й дан современным экзегетом Билем Г. К. в его недавно вышедшем труде «Книга Откровения. Комментарий греческого текста»:

«Аргументы за непоследовательные временные отношения между 20:1–6 и 19:11–21:

Использование καὶ в Апокалипсисе и в 20:1. Многие думают (например, Tenney[3]), что стихи 20:1–6 и далее последовательно описывают исторические события, происходящие после суда в 19:11–21. Важнейшим свидетельством, предоставляемым для этой точки зрения

[1] Там же. P. 973.

[2] *Rissi M.* The future of the world. An exegetical study of Revelation. London, 1972. P. 30.

[3] *Tenney M. C.* The Importance and Exegesis of Rev. 20, 1–8 // Biblioteca Sacra. 111. 1954. P. 140–142.

(например, Schnackenburg, Walvoord[1]), является ряд союзов καὶ, расположенных в 19:11–20:15. Эти союзы понимаются в качестве показателей исторической последовательности в 19:11–21, а продолжение использования того же самого союза в 20:1–15 говорит о наиболее вероятном применении в том же самом историческом плане, так что гл. 20 должна описывать события после тех, что описаны в гл. 19.

Более подробный анализ этого аргумента показывает, что он не настолько силен, как это может показаться сначала. Во-первых, союз καὶ на протяжении всего Апокалипсиса может показывать или историческую, или визионерскую последовательность. Почти всегда это указывает на визионерскую последовательность в качестве традиционного раздела или между большими литературными фрагментами, или между мелкими отрывками материала внутри больших фрагментов. Там, где указана историческая последовательность, союз καὶ обычно находится внутри большого фрагмента в качестве перехода между стихами или даже фразами. Каждый отдельный смысловой контекст должен определить, какое именно использование союза подразумевается.

При более точном рассмотрении аргумента, что в 19:11–21 союзы καὶ указывают на историческую последовательность, не подтверждается, что здесь союзы καὶ использованы именно так. В этих стихах только 3 из 35 использований союза четко указывают на последовательность в историческом плане (это использование καὶ в ст. 20, 21a и 21b; возможно также ст. 14a). В остальных случаях καὶ служит только в качестве знака для связи видений. С другой стороны, большинство καὶ в гл. 20 показывают историческую последовательность, хотя существуют исключения, которые обозначают визионерскую или, скорее, тематическую последовательность (ст. 2b, 4b, 6, 8b, 13–14).

Которой же из этих двух категорий принадлежит вводящий союз καὶ в 20:1? Показывает ли он продолжающуюся историческую последовательность, сменяющую конец 19:21, или он, скорее, служит в качестве общего соединения между стихами? Если правильно последнее, тогда более четкая экзегетическая работа должна прояснить, где это видение находится в исторической схеме Апокалипсиса. Подробное исследование использования союза в 19:11–20:15 не может решить проблему тем или иным способом. Должны быть обсуждены другие контекстуальные свидетельства.

В других местах книги, если после καὶ непосредственно следует ангельское схождение (*и увидел я Ангела, сходящего с небес*) или

[1] *Schnackenburg R.* God's Rule and Kingdom. N.Y.,1963. P. 340–341; *Walvoord J. F.* The Revelation of Jesus Christ. Chicago, 1966. P. 289.

восхождение, везде без исключения этот союз вводит некое видение, которое или прерывает временное развитие предыдущей секции, чтобы ввести синхронную секцию (см. 10:1), или возвращает ко времени, предшествующему предыдущей секции (см. 7:2 и 18:1, где в каждом случае, как в 10:1 и 20:1, описан ангел, "имеющий" что-то). На самом деле, большинство комментаторов, независимо от их принадлежности к способу интерпретации книги, признают эту функцию фразы в 7:2; 10:1 и 18:1, но ни один до недавнего времени не прилагал параллелью к 20:1 (так, White[1]).

Ранняя переписчиская традиция (א[2], 2050 вместе с другими минускулами и Вульгатой, Syriac и Sahidic свидетельствами) идентифицирует 20:1 с теми вышеуказанными параллелями в книге при добавлении ἄλλον перед ἄγγελον, чтобы согласовать это с тремя параллелями, которые имеют ἄλλον. Следовательно, существуют большие шансы, что вводная фраза в 20:1 функционирует подобно тем в гл. 7,10 и 18. Вводит ли она синхронную параллель, или предыдущее по времени относительно к 19:11–21, нужно решить, исходя из следующего контекста, хотя 20:1–6, вероятно, предваряет, а ст. 7–15 являются синхронными параллелями относительно 19:11–21.

Аллюзии на Иезекииля 38–39 в 19:17–21 и 20:8–10. Повторная аллюзия на *Иез.* 38–39 в 20:8–10 (война Гога и Магога против святых) указывает на вероятность того, что 20:8–10 является повторением битвы, изображенной в 19:17–21, что тоже напоминает битву в *Иез.* 38–39. Оба также используют варианты выражения *собирать их на брань* (так в 20:7; *собранные, чтобы сразиться* в 19:19; ср. 19:17). 16:12–16 излагает ту же самую битву и передана в ст. 14 тем же самым выражением (идентичным по форме с 20:8). Если 20:1–6 предваряет время 20:7–10, а 19:17–21 является временной параллелью к битве в 20:7–10, то 20:1–6 по времени идет впереди битвы в 19:17–21»[2].

Связь между рекапитуляцией в *Иез.* 38–39 и в *Откр.* 19:17сл. «*Иез.* 39 повторяет битву, описанную в *Иез.* 38. Это позволяет предположить, что, если Иоанн следует некой модели в 19:17–21 и 20:7–10, то он следует в целом известной схеме рекапитуляции в *Иез.* 38–39. На самом деле, рекапитуляция типична повсюду для Иезекииля, так же как и для других пророческих книг Ветхого Завета»[3].

---

[1] *White R. F.* Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev. 20:1–10 // WTJ. 51. 1959. P. 337–43.

[2] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 974–76.

[3] Там же. P. 979.

Отношение 16:12–16 и 19:19 к 20:8. «*Откр.* 16:12–16; 19:19–20; и 20:8ᵃ имеют общим не только тот же самый язык для выражения собирания вместе сил на битву (отмечено выше), но также идею, что собранные для участия силы введены в заблуждение. Это усиливает выражение, что обольщение сатаной народов в 20:7, чтобы *собирать их на брань*, является тем же самым событием, как и обольщение народов в 16:14 и 19:19, где, в указанном порядке, демоны выходят, *чтобы собрать их на брань* при Армагеддоне, и обольщение *царей земных и воинства их, собранные, чтобы сразиться* (последнее находится в связи с упоминанием обольстительной активности лжепророка, хотя это непосредственно не утверждается). И именно так, как битва при Армагеддоне в гл. 16 сменяется описанием уничтожения космоса (16:17–21), то подобным образом за финальной битвой в 20:7–10 следует видение исчезновения мира, что дополнительно предлагает синхронный параллелизм двух фрагментов. Существует некоторая идентичность сил, пораженных в 19:17–21 как демонических, и сил в 20:7–10 как их человеческих двойников, пораженных после наступления Миллениума. Но нет достаточных свидетельств сделать такое различение. Два текста не только проявляют аллюзии на *Иез.* 38–39, но также указывают на порабощенное множество как на *народы* (τὰ ἔθνη, 19:15; 20:7). Наиболее вероятно, что *народы* те же самые в обоих пассажах, что дополнительно доказано ниже»[1].

Соотношение «*народов*» в 19:13–20 и 20:3. Другое наблюдение указывает на непоследовательное временное соотношение глав 19 и 20. Если 20:1–3 хронологически следует за 19:17–21, тогда существует несоответствие, так как «в этом случае нет смысла говорить о защите народов от обольщения сатаны в 20:1–3 после того, как они только что уже и были обольщены сатаной (16:13–16; ср. 19:19–20), и уничтожены Христом при Его пришествии в 19:11–21 (ср. 16:15а, 19)»[2].

Отношение 15:1 и 16:17–21 к 19:19–21 и 20:7–9. «Так как 19:19–21 приводит к заключению, что сюжетная линия начата, но прервана после 16:16, то гнев Мессии в 19:19–21 совпадает с седьмой чашей гнева Божия в 16:17–21. На основании этого можно предположить, что гнев Христа в 19:19–21 происходит внутри временных границ семи чаш гнева, *которыми*, говорит 15:1, *оканчивалась ярость Божия*; 19:19–21 частично совпадает, по крайней мере, с шестой и

[1] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 980.

[2] *White R. F.* Reexamining the Evidence for Recapitulation in Rev 20:1–10 // WTJ. 51. 1959. P. 321.

седьмой чашами гнева. Если это так, тогда события страшного разрушения в 20:9 могут быть также включены внутри временных рамок *семи последних язв* в 15:1. Не может быть гнева Божия, направленного против народов после седьмой чаши, которая совпадает с Вторым пришествием Христа на суд. Следовательно, 20:7–9 не может быть другим случаем гнева Божия, направленного против народов, после событий шестой и седьмой чаш гнева и синхронных событий 19:19–21, так как о семи чашах гнева сказано, что ими оканчивается ярость Божия против безбожных народов»[1].

Соотношение структуры Даниила 7 к структуре Откровения 19:11–20:6. «Некоторые (например, Deere[2]) заявляют, что отрывок 19:11–20:6 является последовательным потому, что он следует последовательному хронологическому образцу Даниила 7 (особенно 7:11–27), так что после уничтожение зверя наступает Царство святых. Но сам *Дан.* 7 проявляет явную структуру рекапитуляции, повторяя повествования о гонениях и Царстве святых (ст. 8 и 13–14, ст. 19–22, ст. 23–25, 27), так же как и суд над зверем (ст. 9–11, ст. 26). К тому же то, что в Апокалипсисе нет разработки четкого линейного хронологического понимания *Дан.* 7, очевидно из такого текста, как *Откр.* 1:13сл., где Сын человеческий описывается уже царствующим посреди церквей первого столетия в реализованном осуществлении *Дан.* 7:13, подобным образом *Откр.* 5:9–10 показывает Церковь как уже начинающую исполнять пророчества *Дан.* 7:18, 22, 27 о Царстве святых. В дополнение, "открытие книг" в *Дан.* 7:10, которое у Даниила предшествует суду над зверем, следует за судом над зверем в *Откр.* 20:12, где это относится к неверующим. *Откр.* 22:5 прилагает терминологию Царства из Даниила и *Откр.* 20:4–6 к вечному состоянию»[3].

«Обольщение» в 20:3 указывает на 19:20 или 12:9 или на оба отрывка. Другая причина, приводимая в основном для последовательного хронологического соотношения, найдена в 20:3, где говорится, что сатана заключен в бездну, *дабы не прельщал уже* (οὐχ ἔτι — больше не *народы*. Предполагается, что «наиболее приемлемым антецедентом (предыдущий член отношения) для ἔτι... может быть обольстительная деятельность сатаны посредством или в связи с обольстительным служением зверя и лжепророка (19:20). Это возможно, но

[1] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 982.

[2] *Deere J. S.* Premillennialism in Revelation 20:4–6 // Biblioteca Sacra. 135. 1978. P. 60–61.

[3] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 982.

даже если это правильно, обольстительная деятельность диавола посредством своих агентов может указывать на более ранний период обмана зверем и лжепророком прежде конца. Такая ранняя фаза обмана на протяжении всего века Церкви описана в гл. 13. То, что 20:3 действительно указывает на более ранний или, по крайней мере, на более общий период обмана, чем единственно на конец истории, показано тем фактом, что титул сатаны в 20:2 является дословной цитатой из 12:9, где за его именем: *дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною*, непосредственно следует: *обольщающий всю вселенную*. Ссылка на обман в 12:9 указывает на то, что обольщение сатаны во времена Ветхого Завета продолжается и во времена Нового Завета»[1].

Итак, приведенные доводы показывают, что параллельные временные отношения событий, имеющих отношение к Миллениуму, могут быть не только с 19-й главой, но и с другими местами Откровения, как, например, с 12-й главой. «Поражение дракона описано не только в 20:1–3, но также раньше в 12:7–9. Повторение интерпретации дракона как змия древнего, который есть диавол и сатана (20:2), является прямым рефреном к 12:9»[2].

«Составная фраза τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ — *Бога и Христа*, сменяемая идеей царствования (*и будут царствовать с Ним*), из ст. 6 появляется в другом месте только в 12:10: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ (*царство Бога нашего и власть Христа Его*). Это является другой параллелью, идентифицирующей 20:1–6 с 12:7–11. В 12:10 фраза является аллюзией на *Пс.* 2:2»[3].

Внимательный сравнительный анализ этих глав показывает теснейшую связь текста этих отрывков. «Параллели между главами 12 и 20, хотя эти главы не идентичны в каждом пункте, наводят на мысль, что они описывают те же самые события и взаимно интерпретируют друг друга»[4]:

12:7–11		20:1–6	
1	небесная сцена (ст. 7)	1	небесная сцена (ст. 1)
2	ангельская битва против сатаны и его воинства (ст. 7–8)	2	предполагаемая ангельская битва с сатаной (ст. 2)

[1] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 982–3.

[2] *Rissi M.* The future of the world. An exegetical study of Revelation. London, 1972. P. 30.

[3] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 994.

[4] Там же. P. 992.

3	сатана низвержен на землю (ст. 9)	3	сатана низвержен в абисс (ст. 3)
4	злой оппонент ангела назван: *великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную (ст. 9)*	4	злой оппонент ангела назван: *дракон, змий древний, который есть диавол и сатана*, подверженный заключению *дабы не прельщал уже народы* (ст. 2, 3), ему должно быть освобожденным позднее, чтобы *обольщать народы* на всей земле (ст. 3,7–8)
5	выражение сатаной сильной ярости, зная, что ему остается немного времени (ст. 12в)	5	сатана после своего заключения должен быть освобожденным на короткое время (ст. 4)
6	падение сатаны, имеющее результатом Царство Христа (ст. 10) и его святых (ст. 11)	6	падение сатаны, имеющее результатом Царство Христа и его святых (ст. 4)
7	царствование святых, основанное не только на падении сатаны и победе Христа, но также на верности святых даже до смерти в приверженности слову свидетельства своего (ст. 11)	7	царствование святых, основанное не только на падении сатаны, но также на их верности даже до смерти за свидетельство Иисуса и за слово Божие (ст. 4)

Кроме 12-й главы, в тесной смысловой связи с видением 1000-летнего Царства рассматривается и 11-я глава. «Возвращаясь назад к самому видению, мы наблюдаем, что оно имеет моменты, одновременно находящиеся в контакте и контрасте с видением Двух Свидетелей в гл. 11:3сл. В каждом видении зафиксировано определенное время — в гл. 11 — 1260 дней, в гл. 20 — 1000 лет. Если 1260 дней символизируют время триумфа язычества, то 1000 лет очевидно символизируют протяжение триумфа христианства. В гл. 11:2сл. Два Свидетеля после своего мученичества воскресли и вознесены на Небеса на виду своих врагов; в гл. 20:4сл. души мучеников и исповедников живут и царствуют со Христом. В обоих пассажах мы имеем дело по существу с символизированием одного и того же факта, а именно победы принципов, за которые умерли мученики и исповедники претерпели лишения и потери. Каким долгим должен быть период гонений, если сравнить его со временем преобладания христианства, показано принятием срока 3,5 года в одном случае и 1000 лет в другом. Блаженными и святыми, на самом деле, являются те, кто был казнен за свое краткое сопротивление до крови, ибо Церковь так долго пребывает в спокойном служении; они буду жить и

царствовать со Христом как цари и священники в сердцах всех последующих христиан до тех пор, пока их дело приносит плоды в приведении цивилизованного мира в послушание веры»[1].

Варианты композиции последней части Апокалипсиса

Итак, очевидно, что видения последней части Апокалипсиса, т. е. главы 19 и далее, можно рассматривать стоящими либо в последовательном друг к другу отношении, либо в отношении к одному событию, но раскрываемому с разных точек зрения. В зависимости от решения вопроса о характере отношения видений в последней части Апокалипсиса исследователями предлагаются различные типы композиции уже самой этой части. Ее объем тоже понимается поразному, но в главных своих модификациях включает главы 17–22 или 19–22, а иногда даже 20–22. Приведем некоторые примеры композиции последней части Откровения.

Сначала наиболее простой вариант: «В последней части (19:11–22:5) описываются несколько сцен завершения истории:

1. появление Христа в качестве судьи мира и победа над зверем, а также его пророком (19:11–21);
2. заключение, последующее затем окончательное уничтожение "дракона" как виновника всех гонений в связи с судом Божиим (20:1–15);
3. видение Нового Неба, Новой Земли и Нового Иерусалима (21:1–8), а также совершенной общины святых (21:9–22:5)»[2].

В более сложных разработках при выделении главных смысловых отрывков в конце Апокалипсиса экзегеты иногда принимают во внимание характерные особенности всей книги, как-то: символизм числа 7 и аллюзии на книгу Иезекииля. Так, символизм числа 7 проявляется в следующей композиции:

«1. Появляется божественный воин (19:11–16).
2. Божия кара (19:19; 20:8–9a).
3. Битва и победа (19:20 — 20:3; 20:9b–10).
4. Победный возглас (19:17–18).
5. Проявление Божественного Царства (20:4).
6. Спасение (20:5–6; 21:4; 22:1–5).

[1] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 266.

[2] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 797.

7. Обновление творения /святой брак/ строительство храма (21:1–3, 9–27)»[1].

А сопоставление с параллельными местами книги Иезекииля (*Иез.* 37–48) приводит к 4-частному делению окончания Откровения:

«1. Воскресение народа Божиего (*Откр.* 20:4а; *Иез.* 37:1–14).
2. Мессианское Царство (*Откр.* 20:4в–6; *Иез.* 37:15–28).
3. Финальная битва против Гога и Магога (*Откр.* 20:7–10; *Иез.* 38–39).
4. Финальное видение нового храма и Нового Иерусалима (*Откр.* 21:1–22:5; *Иез.* 40–48)»[2].

Излишне говорить, что главное различие наблюдается по поводу хронологии описания. Так, сторонники премиллениального взгляда, выделяя последний этап мировой истории в Откровении, просто перечисляют по порядку видения этой части: «В качестве характеристик "иоанновского" ожидания конца мы установили следующие пункты:

1. Парусия, как явление Христа на земле.
2. Уничтожение служителей сатаны и смерть его приверженцев.
3. Ограниченное связание сатаны.
4. Первое воскресение как воскресение христиан.
5. Тысячелетнее Царство Христа и его верных на земле.
6. Натиск и уничтожение Гога, также окончательное уничтожение сатаны.
7. Второе, всеобщее воскресение мертвых.
8. Мировой суд.
9. Новое небо и Новая земля.

Существенной характеристикой такого видения событий конца времен является продолжительное, но ограниченное по времени мессианское Царство, которое располагается прежде окончательного свершения, начинается после Парусии, является мирным, земным и предназначено для определенного круга людей»[3].

Противоположная премиллениализму точка зрения на 1000-летнее Царство рассматривает этот сюжет как элемент более сложной

[1] *Perkins Ph.* The book of Revelation. Collegeville Bible Commentary. 11. Minnesota, 1983. P. 79.

[2] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 1012.

[3] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 36.

структуры последней части. Многие экзегеты, принимающие хиастическую структуру всего Апокалипсиса, распространяют такой тип композиции и на последнюю его часть: «Более широкий контекст глав 17–22 образует хиастическую структуру с секциями, проявляющими приблизительный синхронный параллелизм, дополнительно предполагая, что 20:1сл. не следует хронологически за 19:11–21.

A — суд над блудницей (17:1–19:6)
  B — божественный Суд (19:11–16)
    C — суд над зверем и лжепророком (19:17–21; ср. *Иез.* 39)
      D — сатана заключен на 1000 лет (20:1–3)
      D* — царство/суд святых на 1000 лет (20:4–6)
    C* — суд Гога и Магога (20:7–10; ср. *Иез.* 38–39)
  B* — божественный Суд (20:11–15)
A* — оправдание невесты (21:1–22:5; ср. 19:7–9)»[1].

Некоторые современные исследователи усматривают хиастическую структуру как сквозной принцип книги, вплоть до построения каждого отдельного эпизода: «Видение Миллениума в *Откр.* 19:1–21:8 является одним большим хиазмом, составленным из семи малых хиазмов:

A — сообщение до Миллениума о торжественном начале брачной трапезы (19:1–10);
  B — появление до Миллениума Христа судить и поразить нечестивцев (19:11–16);
    C — поражение до Миллениума тех, кто борется против Бога (19:17–21);
      D — тысячелетнее Царство Христа и его святых и связание сатаны (20:1–10);
    C* — поражение после Миллениума тех, кто борется против Бога (20:8–10);
  B* — появление Бога судить нечестивцев (20:11–15);
A* — воссоздание земли после Миллениума и осуществление брака (21:1–8)»[2].

Микроструктура 20-й главы

Структурирование последней части Откровения, в свою очередь, определяет и композицию входящей в нее 20-й главы. Для этого

[1] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 983.

[2] *Christian E.* A Chiasm of Seven Chiasma: The Structure of the Millennial Vision, Rev. 19:1–21:8 // AndUnivSemStud. № 2 (37). 1999. P. 209–225.

может быть полезно отметить сначала самый общий план и главные темы 20-й главы.

«План 20 главы Откровения под следующими основными заголовками:

1. В начале Миллениума (20:1–3).
2. В продолжении Миллениума (20:4–6).
3. В конце Миллениума (20:7–15).

Главные темы: народы и мертвые, группа в 20:4, первое воскресение и те, кто был мученически убит. Несмотря на то что вся глава подчеркивает идею суда, центральная часть (20:4–6) сфокусирована на народе Божием, за который вступается Господь и чьи привилегии перечислены. Дополнительно следует учесть: подобие между *Откр.* 19:11–21 и *Откр.* 20:1–15, литературные связи в Откровении 20»[1].

Такое разделение главы на три части используют многие экзегеты, правда каждый предлагает свое смысловое наполнение этих частей, например Такач Дюла[2]:

1. Царство Мессии (20:1–6).
2. Повествование о Гоге и Магоге (20:7–10).
3. Последний суд (20:11–15).

При этом подходе дополнительное использование уже упомянутого критерия — слова «увидел» для структурного анализа главы выявляет интересную, подобную хиастической, систему: «Как и в 1-й части, в описании картины владычества Мессии, так и в 3-й этот глагол употребляется дважды, в то время как в средней части, в нашествии Гога и Магога, вообще не употребляется. Т. о., глагол "увидел" образует целую систему:

- увидел ангела (20:1);
  - увидел престолы (20:4);
  - увидел великий белый престол (20:11);
- увидел мертвых (20:12)»[3].

Кроме трехчастного деления главы, многие экзегеты применяют четырехчастное, которое тоже обнаруживает наличие внутренних связей между элементами такой структуры:

«Сама глава 20 обнаруживает внутри этой заключительной части всей книги четко узнаваемую структуру:

---

[1] *Müller E.* Microstructural Analysis of Revelation 20 // AndUnivSemStud. № 2 (37). 1999. P. 227–255.

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 409.

[3] Там же. O. 419.

1. Заключение сатаны на 1000 лет (ст. 1–3).
2. Участие воскресших в тысячелетнем Царстве Христа (ст. 4–6).
3. Последнее восстание зла после 1000 лет и его преодоление (ст. 7–10).
4. Суд Божий и свержение смерти и преисподни, а также всех, которые принадлежат сатане, в ад (ст. 11–15).

При этом создается впечатление, что часть 2-я, самая значимая для поставленного нами вопроса (о 1000-летнем Царстве), является промежуточным отрезком, но одновременно она четко соотнесена с частью 4 (стих 5: *первое воскресение* и стих 13: *смерть и ад отдали мертвых*, а также стих 6 и 14 — *смерть вторая*)»[1].

Такая же структура главы соотносится и с теорией «рекапитуляции», приложимой ко всему Апокалипсису, т. е. в этой структуре обнаруживаются элементы, являющиеся развитием понимания тем, намеченных гораздо ранее, например в 7-й, 11-й, 12-й, 13-й главах.

«После того как Иоанн показал суд над Вавилоном и затем над двумя помощниками дракона, он наблюдает теперь суд над самим сатаной. Эта картина суда имеет четыре ступени:

1. Связание сатаны на "тысячу лет" (20:1–3).
2. "Тысячелетнее" Царство Христа со святыми (20:4–6).
3. Освобождение сатаны и его сбор на битву (20:7сл.).
4. Окончательное осуждение сатаны (20:9сл.).

Снова Иоанн делает срез единого события суда; он показывает его нам теперь с точки зрения суда над сатаной. При этом он соединяет все то, что до сих пор он сказал о защите верующих (7:2сл.) и о действии сатаны (11:7; 12:9; 12:12–18; 13:2сл.), в новые образы заключения и освобождения и проводит мысль далее вплоть до окончательного осуждения сатаны. Следовательно, здесь — за исключением окончательного осуждения сатаны — не будет описан новый отрезок времени. В течение всего времени конца присутствуют одновременно оба: Царство Христово и борьба сатаны; однако борьба усиливатся. Царство Христово возрастает к совершенству (осуществлению, завершению), а власть тьмы, напротив, к суду (ср. *Мф.* 13:30). Для толкования эти знания являются основополагающими»[2].

---

[1] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 797.

[2] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 57.

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ТЕКСТА 20-й ГЛАВЫ ОТКРОВЕНИЯ

В зависимости от принадлежности комментатора к той или иной школе толкования наблюдаются и разные направления в экзегезе 20-й главы. Мы будем обращать внимание на эти различия, особенно в свете понимания 1000-летнего Царства.

В качестве источника оригинального текста на греческом языке взято 4-е издание Курта Аланда, в дальнейшем обозначаемое UBS[1]. Следует сразу отметить, что начиная с 7-го стиха разбивка на стихи в этом издании отличается от разбивки в русском синодальном издании[2]. В нашем разборе текст и нумерация стихов приводятся по русскому изданию.

Стих 1

И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей.

«И увидел». Уже первые слова дают серьезный повод для размышлений. Как мы видели в предыдущей главе, многие экзегеты рассматривают словосочетание *и увидел* как некий знак разделения смысловых отрывков в Откровении. Причем зачастую подчеркивается разница между вводными словами *и увидел* и *после сего я увидел*. Последнее сочетание устанавливает хронологическую последовательность, в то время как слова *и увидел* просто соединяют разные видения. Нетрудно заметить, что для проблемы Миллениума эта разница имеет большое значение. Ведь если между главой 19-й

[1] The Greek New Testament / Ed K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren. Stuttgart, 1994.

[2] В руском издании 7-й стих — это в издании греческого текста Курта Аланда 7-й и 8-й стихи, а 8-й и 9-й стихи русского издания — это 9-й стих в греческом. Далее нумерация стихов совпадает.

и 20-й нет ясно читаемой хронологической последовательности, то подрываются текстуальные основы хилиазма. «Формулировка καὶ εἶδον — *И увидел я* — не устанавливает, как формулировка μετὰ ταῦτα εἶδον — *После сего я увидел* — временной последовательности описываемых видений, но только соединяет данное видение с рядом видений, которые автор намеренно поместил вместе в данной части своей книги, ср. 19:11, 17, 19; 20:4, 11, 12; 21:1 в противоположность μετὰ ταῦτα εἶδον — *после сего я увидел* — в 18:1, и μετὰ ταῦτα ἤκουσα — *после сего я услышал* — в 19:1. Поэтому нельзя предполагать, что описываемые события хронологически следуют за победой над зверем и лжепророком и их воинством»[1].

Впрочем, многозначность союза «и» в греческом языке дает возможность сторонникам буквального понимания Миллениума не принимать этот довод как неопровержимый. В свою пользу они трактуют логическую связь событий в главах 19 и 20, на основе чего делают вывод и о хронологической связи. Вряд ли подобное умозаключение выглядит убедительно[2].

Наверно достаточно лишь отметить то, что первые слова главы вводят новое и важное видение и нельзя твердо сказать, что описываемые события обязательно следуют во времени за событиями 19-й главы. Как нельзя по этим словам однозначно сделать и противоположный вывод[3].

---

[1] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 259.

[2] «Союз "и", которым эта фраза начинается, предполагает, что в 20-й главе продолжится описание событий, начатое в предыдущей главе, которая, в свою очередь, начиналась словами "после сего". Заметим, что в греческом тексте 19-й главе с союза "и" (καὶ) начинаются 15 стихов, а в 20-й главе — все стихи, за исключением ст. 5. Известно, что употребление этого союза нередко указывает на логическую и (или) хронологическую последовательность описываемых действий. Почему бы в таком случае и нам не принять эту преемственность действий в главах 19–20? И следовательно, не рассматривать их как действия, вызванные вторым пришествием Христа и следующие друг за другом в хронологическом порядке? Тем более что в пользу этого говорит не только "грамматика", но и причинная связь описываемых событий. В 19-й главе это, в частности, то, что зверь и лжепророк схвачены и брошены в озеро, горящее серою, а армии их — уничтожены. После того как Христос покончил с правителем мира, его лжепророком и их армиями, не естественно ли для Него решить предопределенную участь самого сатаны? Это Он и делает в главе 20-й». — *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 581.

[3] *Charles R. H.* A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. I–II. Edinburg, 1920. V. 1. P. 106. См. примеч. 4, с. 34, гл. «Композиция».

«Ангел». Относительно понимания ангела в этом видении существует несколько мнений.

Во-первых, более-менее согласное мнение экзегетов, что речь идет о другом ангеле, не о том, который описан в 19-й главе (17ст.)[1]. Для этого мнения есть прямое подтверждение в том, что в некоторых списках есть вставка слова «другого» (например, — ἄλλου — в синайском кодексе)[2]. Но если это другой ангел, чем тот, о котором недавно шла речь, то кто же он? И вот здесь мнения значительно расходятся. Перечислим эти мнения:

1. Это звездноликий ангел или ангел-звезда из 9-й главы. В пользу этого мнения говорит то, что у ангела-звезды так же имеется ключ от бездны, как и у ангела в 20-й главе. Ясно, что такое понимание предполагает скорее хиастическую, нежели линейную композицию Откровения[3].

Другие экзегеты опровергают такое понимание в связи с тем, что этот ангел является без сопровождения света и, следовательно, не может быть упавшей с неба звездой. Тогда возникает вопрос, почему при явлении ангела необходимо упоминание света? Здесь можно указать на ангелофании в начале 10-й и 18-й глав с подобным упоминанием, но вряд ли это имеет обязательный характер[4].

2. Другое направление экзегезы усматривает в этом ангеле самого Иисуса Христа. Такое мнение предложил блаж. Августин, и многие толкователи согласны с таким пониманием ангела[5].

---

[1] «Он не говорит, тот ли ангел появился перед ним, что и прежде, но создается впечатление, что, скорее, это какой-то другой ангел». — *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the New Testament. Grand Rapids: Kregel. 1861 [repr. 1962]. [Exegetical Helps on Revelaion Ed. R. C. Blight. J. Beckman. México. 1977. P. 223].

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 435.

[3] «Перед появлением Царства ангел заключает дракона в пропасть. Он похож на того звездноликого ангела, который в *Откр.* 9:1 владеет ключами бездны. Низвержение в ад — продолжение изображённого в 12:9 падения сатаны». — *Perkins Ph.* The book of Revelation. Collegeville Bible Commentary. 11. Minnesota, 1983. P. 81.

[4] «*Ангел, сходящий с неба* — этот ангел, в отличие от ангела из глав 10:1 и 18:1, является без сопровожения света. Отличается также он и от встречающейся нам в 9:1–2 гл. упавшей с неба звезды, хоть и он имеет ключ от ада». — *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 409.

[5] «Св. Августин сказал, что ангел, сходящий с небес, является Господом Иисусом, который избавил тех, которые имели надежду на спасение из ада. Ангел, который сходит с небес, который имеет власть над бездной и который способен удержать сатану и связать его, является символом Ангела Завета, Господа Иисуса, который сошел с небес и был распят на кресте ради человека, чтобы стереть записанные обвинения, которые были против нас». —

Наиболее сильным доводом для такого мнения является указание на то, что именно Господь Иисус Христос Своею смертию упразднил имущего державу смерти, т. е. диавола[1].

Однако факт представления Господа ангелом очевидно несколько смущает христианское сознание, и потому, в данном случае, толкователи иногда вносят уточнение, что ангел, разумеется, не сам Господь, но «эмблема Божественного Промысла, стесняющего сатану, или — Лице Иисуса Христа, Который Один может иметь ключи ада (1:18) и связать сатану (*Мф.* 12: 19)»[2].

3. Еще одно мнение относительно ангела — это идентификация его с архангелом Михаилом. В этом случае не возникает упомянутых сомнений, а касательно того, что ведь не он упразднил власть сатаны, есть вполне обоснованное указание текста Откровения (12:7–9), что именно под предводительством Михаила небесные силы воевали против диавола, в результате чего диавол низвержен с небес[3].

Правда и здесь остается повод для сомнений, из-за того что в 12-й главе диавол низвержен на землю, а в 20-й в бездну. Здесь возникает вопрос: насколько сильна связь эпизодов в 12-й и 20-й главах. Если исходить из циклической или хиастической структуры Откровения, то это скорее описание одного и того же события, но тогда приходится задуматься, почему конечный пункт низвержения в одном случае земля, а в другом бездна. Если же это разные события, то подобного вопроса не возникает, а смысловая связь ангела с

Malaty Tadros Yacoub, fr. Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1999. (saintmark. com). P. 252.

[1] «Под именем Ангела, сошедшего с неба и имеющего ключи ада, разумеется Ангел завета — Господь Иисус, приходивший на землю, чтобы смертию Своею упразднить имущего державу смерти, сиречь диавола (*Евр.* 2:14), разрушить на земле дела диавола (*Ин.* 12:31)». — *Петр, епископ.* Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885. С. 240. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов М., 1994. С. 430.]

[2] *Петр, епископ.* Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885. С. 240. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов. М.,1994. С. 425.]

[3] «Тайновидец сообщает здесь о видении (*и увидел я*) ангела, сходящего с небес на землю. Многие толкователи хотят видеть в ангеле Христа (ср. 3:7; согласно 9:1 тайновидец наблюдает "звезду", падшую с небес, которой дан ключ от кладезя бездны). Принимая во внимание родственное описание свержения дракона с высоты (12:7–9), более подходит идентифицировать его с названным здесь ангелом Михаилом». — *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 798.

архангелом Михаилом все равно остается по аналогии с описанием победы в 12-й главе. Поэтому иногда указывают, что в 20-й главе мог быть и не сам Михаил, а один из его воинства[1].

Но главное при этом понимании — что именно ангел низвергает диавола, чтобы показать приниженное положение диавола относительно даже служебных сил, а не только Вседержителя. Такое мнение поддерживал св. Андрей Кесарийский[2].

4. Но если стараться наиболее близко придерживаться текста, то остается только признать, что речь идет скорее о неком неназванном ангеле[3].

Далее, относительно ангела возникает еще ряд вопросов в связи с его миссией и орудиями, с помощью которых эта миссия выполняется[4].

Это **«ключ от бездны и цепь»**. Причем о ключе, которым была открыта бездна, уже шла речь в 9-й главе, там после открытия из бездны вышел дым, из дыма саранча[5].

---

[1] «Архангел Михаил или же вообще один из его воинства *взял дракона, змия древнего* (ср. 12:9). Власть его уже умалилась после низвержения его с неба архангелом Михаилом, а также и после сражения, описанного в предыдущей главе, когда схвачены были и ввержены в озеро огненное его орудия и служители — зверь и лжепророк. (Эта мысль иносказательно выражается и у *Мф.* 12:29: *как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного, и тогда расхитит дом его*)». — *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 175.

[2] «Говорит же, что Ангел служил сему осуждению, дабы показать, что диавол по силе менее и служебных сил и суетно дерзал против власти Вседержителя». — *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 171.

[3] «Почему такая сверхважная роль приписана скорее неназванному ангелу, чем Христу или Михаилу, который предварительно низверг сатану с небес (12:7–9), является вопросом, ставящим в тупик». — *Rist M.* The Revelation of St. John the Divine. The Interpreter's Bible. V. XII. Nashville, 1957. P. 518.

[4] «В настоящем видении, как и в том, что в главе 18-й Ангел сходит с неба, посланный со специальной миссией (18:1). Он несет ключи (для κλεῖ ν=κλείδα), отверзающие устье шахты, которая ведет вниз в бездну, (9:1) — ἡ κλεὶς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου — *ключ от кладезя бездны*». — *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 259.

[5] «Ангел, спустившийся с небес, несет орудия, которыми он затем действует. Во-первых, ключ от бездны, которым можно запереть преисподню, царство сатаны; запертая шахта колодца была также в 9:1 открыта ключом, так что саранча смогла выйти из преисподни. Во-вторых, длинные путы или цепь, которая свешивалась с его руки». — *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 173.

В 20-й главе ключ служит, наоборот, для запирания бездны. Оба эти термина «ключ» и «цепь» скорее являются символами, ибо трудно представить бездну, буквально запертую неким ключом, так же как и духа, закованного в цепи[1].

В данном случае экзегеты более менее согласно видят в этих символах образ власти, которую имеет ангел над бездной[2], власти, данной ему от Бога[3].

Впрочем, для такого вывода надо сначала четко выяснить смысл термина «бездна».

«Бездной», или «Абиссом, была огромная подземная пещера в глубине земли, иногда место, куда отправляются все умершие, иногда место, где содержатся особенные грешники, ожидающие наказания. К ней ведет воронка или желоб или глубокое ущелье, проникающее вниз в недра земли. Это то ущелье, которое закрывает ангел, чтобы удержать диавола в абиссе»[4].

Таково новозаветное значение слова «абисс». В древнегреческой литературе и в Септуагинте семантика слова очень близка новозаветной, как тюрьма отступивших или падших духов[5].

---

[1] «Цепь, которою Господь связывает сатану, и ключ, которым отворяет и запирает бездну, служат символом всемогущей власти Иисуса Христа». — *Петр, епископ.* Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885. С. 240. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов М.,1994. С. 425.]

[2] «Несомненно, что обе вещи являются символами, ибо не может быть ключа от абисса, как не может дух быть закован цепью. Но они показывают, что ангел имеет власть над абиссом и что он может сковать сатану». — *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company. 1969. [Exegetical Helps on Revelaion / Ed. R. C. Blight. J. Beckman. México, 1977. P. 223.]

[3] «Сатана не является королем ада как империи, ее властителем, не имеет власти над адом. Власть в руках Бога, и эту власть символизирует ключ». — *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 409.

[4] *Barclay W.* The Revelation of John. Daily Study Bible Series. 2 vols. Philadelphia, Westminster. 1959. [Exegetical Helps on Revelaion / Ed. R. C. Blight. J. Beckman. México, 1977. P. 223.]

[5] «ἄβυσσος [ᾰ̓δης] — обозначение подземного мира в качестве 1) тюрьмы для непокорных духов (*Лк.* 8:31; *Деян.* 9:1,2,11; 11:7; 17:8; 20:1,3); и в качестве 2) мира мертвых (*Рим.* 10:7).

ἡ ἄβυσσος (первоначально имя прилагательное для земли = бездонная глубина) является в более поздней изящной словесности обозначением первоначальной бездны, первичным морем, миром мертвых (*Diog L* 4, 5,27).

В Септуагинте в большинстве обозначены в ВЗ первичные воды, один раз (мн. ч.) мир мертвых (*Пс.* 70:20). В позднем иудействе обозначает 1) первичные воды; 2) глубину земли, внутренность земли, в которой находятся трупы, вызывающие нечистоту; 3) под влиянием персидских и эллинисти-

В данном отрывке относительно бездны надо отметить ее связь с огненным озером в последующих стихах: с одной стороны, эта связь выявляется как противопоставление темной глубины бездны и открытой поверхности озера[1], а с другой стороны, что более важно, это противопоставление не в пространственных характеристиках, а во временных — вечное мучение в озере[2] и временное содержание в бездне[3].

Итак, значение слова "бездна" скорее как некой духовной реальности, нежели материальной, дает право интерпретировать термины "ключ" и "цепь" тоже как духовные реалии, а не материальные вещи. В этом плане их трактовка как символов власти вполне обоснована.

Относительно **«цепи»** можно сделать еще несколько замечаний. Во-первых, ее появление предваряет последующее заключение дракона[4].

ческих представлений бездна становится также тюрьмой отступивших духов (*Юб.* 5:6сл.; *1Ен.* 10:4сл., 11сл., 18:11сл., *2Пт.* 2:4).

В НЗ ἄβυσσος 1) понимается как запертая тюрьма духов (*Откр.* 9:1; 20:1,3); вход образует жерло в виде колодца, при открытии которого поднимается дым адского огня (*Откр.* 9:1–2). Обитателями являются на определенное им время перед концом: антихрист (*Откр.* 11:7; 17:8), князь преисподни (*Откр.* 9:11), демоны (*Лк.* 8:31) и саранча (*Откр.* 9:3сл.). После Парусии сатана будет заключен в течение 1000 лет в ἄβυσσος (*Откр.* 20:1,3). То, что Бог имеет власть и предопределение о мире духов, враждебных Ему, четко выражается в новозаветном представлении о тюрьме духов. 2) В *Рим.* 10:7 обозначен бездной ἄβυσσος мир мертвых (*Пс.* 106:26 Септуагинта) и вхождению на небо противопоставлено снисхождение в мир мертвых; τίς καταβήσεται εἰς ἄβυσσον — *кто сойдет в бездну?* является здесь выражением чего-то невозможного как bGit 84a Bar.». — *Jeremias J.* ἄβυσσος — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / G. Kittel. Stuttgart, 1957. S. 9.

[1] «Абисс — ἡ ἄβυσσος — находится здесь в противопоставлении с озером — ἡ λίμνη — (19:20), запертая темница с ее черной и бездонной глубиной образует антитезу открытому поверхностному огненному озеру». — *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 260.

[2] «"Абиссон" обозначает здесь — в отличие от 20:10 и 20:14, названного "огненным озером" — только предварительное место содержания демонических сил внутри земного шара; ср. 19:1; 17:8». — *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 798.

[3] «Считается только как временное место наказания». — *Charles R. H.* A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. I–II. Edinburg, 1920. P. 45.

[4] «Антропоморфное указание на цепь в его руке подготавливает прилегающее описание заключения дракона». — *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 798.

Во-вторых, то, что именно цепь одета на сатану, показывает как его приниженное положение (сатана на цепи — как злая собака)[1], так и некоторую, в пределах, допускаемых длиной цепи, свободу действий и передвижений.

И наконец, надо обратить внимание на характеристику этой цепи. Она названа большой или великой, ибо сила ее такова, чтобы она могла связать сильного[2]. В этом плане можно вспомнить эпизод с Гадаринским бесноватым, где легион бесов разрывал цепи, удерживающие бесноватого[3].

О величине и о силе цепи говорит и то, что она находится на руке[4], а не в руке ангела[5], из-за ее огромного веса[6].

Стих 2

Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет.

«Взял». Первое слово нового предложения «взял» имеет несколько оттенков негативного характера. Во-первых, оно подразумевает

---

[1] «*Большую цепь* — в руках Бога не только власть, но и на сатану он имеет управу: большую цепь несет ангел, спускающийся с неба. На сатану, как на злую собаку привязь, надевается цепь». — *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 409.

[2] «Great. Великая цепь. Она названа великой потому, что сила ее такова, чтобы могла связать». — *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the New Testament. Grand Rapids: Kregel. 1861. [Repr. 1962]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight. J. Beckman. México, 1977. P. 223].

[3] «Цепи большого размера, предназначены удерживать узников неординарной силы — сильнее, чем Самсон (*Иф.* 16:6сл.), сильнее, чем *легион*, что разорвал на части цепи, удерживающие Гадаринского бесноватого (*Мк.* 5:3–4), но существует *сильнейший*, чем тот, кто *сильный* — ἰσχυρός — *Лк.* 11:21сл.). *Большая цепь* лежит на руке ангела — ἐπὶ τὴν χεῖρα = ἐπὶ τῆς χειρός = близко ἐν τῇ χειρί — (ср. 1:16, 20), готовая для использования, как только он столкнется с преступником». — *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 260.

[4] «Покоится на, повисает на». — *Vincent M. R.* The Revelation. Word Studies in the NT. V. 5. Grand Rapids: Wm. B. Erdmans Publishing Company. 1900 [Repr. 1946]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 223].

[5] «Acc. после ἐπὶ показывает, что цепь положена на его руку так, что она свисает на обе стороны». — *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 517.

[6] «Цепь нельзя удержать в руках, потому что у нее огромный вес; она лежит "на руке" и свисает по обе стороны вниз». — *Alford H.* Revelation. The Greek Testament. Chicago: Moody Press. 1872 [Repr. 1958]. [Exegetical Helps on Revelaion / Ed. R. C. Blight. J. Beckman. México, 1977. P. 223].

применение силы или принуждения[1], во-вторых, смысл слова можно сузить даже до чисто военного или юридического термина: слово «взять» во многих языках употребляется, когда говорят об аресте преступника[2] или захвате военнопленного[3]. Не случайно некоторые экзегеты рекомендуют перевод этого слова как «схватил»[4], «задержал»[5], «преодолел»[6].

В таком смысле слово «взял» передает характеристику объекта этого воздействия, ясно, что речь идет о преступнике или мятежнике, который до сих пор избегал правосудия[7].

«Змия древнего, который есть...» — здесь начинается вводное предложение, заимствованное из 12-й главы (9ст.)[8].

Слово **«древний»** или старый, еще точнее, тот, который существовал с самого начала[9], показывает, что речь идет именно о том змие, чья деятельность известна с незапамятных времен[10]. Намек на змия,

---

[1] «Насильно... Слово показывает использование силы или принуждения, и это означает, что Он имел силу, превышающую силу дракона». — *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the New Testament. Grand Rapids: Kregel. 1861 [Repr. 1962]. [Exegetical Helps on Revelaion / Ed. R. C. Blight. J. Beckman. México, 1977. P. 223].

[2] «Взять в чью-либо собственность или тюрьму, арестовать, заключить в тюрьму, задержать кого-либо». — *Arndt W. F. Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 449C; 1. A.

[3] «Как военнопленному нужно ему позволить ангелу удержать себя и заковать, для чего служит взятая с собой цепь». — *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 173.

[4] «Gripped. Схватил». — A New Translation of the Bible. Moffatt J. Revised edition. NY, Harper and Brothers. 1935.

[5] «Laid hold of. Задержал». — New American Standard Bible New Testament. Chicago, Moody Press. 1960.

[6] «Overpowered. Преодолел». — Berkeley Version of the New Testament. Verkuyl G. Berkeley, James J. Gillick and Company. 1945.

[7] «Και ἐκράτησεν τοῦ δράκοντα κτλ. Дракон, который с самого начала (13:2,4) стоял за мятежом, руководимым зверем и лжепророком, но до сих пор избегал правосудия, теперь же он схвачен и закован в цепи». — *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 260.

[8] «Ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς ἐστιν κτλ., parenthesis — вводное предложение (ср. 1:5, 2:13), заимствованное из 12:9». — Там же. P. 260.

[9] «ἀρχαῖος. Древний, старый... тот, который существовал с самого начала или очень долгое время». — *Arndt W. F., Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 110D; 1.

[10] «ἀρχαῖος — придает значение возвращения к началу. Таким образом, сатана это "тот древний змий", чья злая деятельность была уже с незапамятных времен (с начала времени — with the beginning of time)». — *Vincent M. R.* The Revelation. Word Studies in the NT. V. 5. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing

который обманул наших прародителей и, следовательно, доказательство тому положению, что тот, кто под видом змия обманул их, был сам сатана[1].

«Который есть диавол и сатана» — для того чтобы картина стала еще более однозначной, (дракон) назван диаволом и сатаной[2].

Имена «древний змий», «диавол» и «сатана» (бесспорная ссылка на 12:9) обозначают его в стиле, распространенном тогда, определенно как противника Христа и Церкви[3].

«Диавол»: тот, кто злословит, клеветник, зловредный лжец[4].

«Сковал»: этим словом изображается сильное стеснение сатаны. По мнению церковных экзегетов, связание сатаны обозначает такое его состояние, когда он ничего не может сделать на земле, как только по попущению Божию[5]. (Подробнее об этом термине см. в комментарии следующего стиха).

«На 1000 лет»: здесь мы впервые сталкиваемся с этим периодом 1000 лет, о котором будет сказано еще несколько раз. Пониманию этого образа посвящена отдельная глава в данной работе. Сейчас только укажем традиционые мнения.

«Св. Андрей Кесарийский: χίλια δὲ ἔτη οὐ πάντως τὰ τοσαῦτα τῷ ἀριθμῷ νοεῖν εὔλογον· οὐδὲ γὰρ περὶ ὧν φησὶν ὁ Δαυὶδ (*Пс.*104=105:8)... εἰς χιλίας γενεὰς δεκάκις ἑκατὸν ταύτας ἀριθμῆσαι δυνάμεθα, ἀλλα τας πολλάς — "Тысячу же лет благоразумно понимать не как именно таковое число лет, ибо как и те, о которых сказал Давид: ... *в тысящи родов* (*Пс.* 104:8),

---

Company. 1900 [Repr. 1946]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 223].

[1] «That ancient serpent». — *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the NT. Grand Rapids, Kregel. 1861 [Repr. 1962]. Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 223].

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 410.

[3] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 798.

[4] *Seiss J. A.* The Apocalypse. Grand Rapids, Zondervan, n. d. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 223].

[5] «Этою эмблемою изображается сильное стеснение сатаны. Когда сатана ничего не может сделать на земле, как только по попущению Бога, Которого суды, точно, есть глубокая бездна, то остается подчиненным силе и власти Божией, и до того стеснен, ограничен, что по своему злобному желанию ничего не может сделать в мире и нападать на Церковь Христову». — *Петр, епископ.* Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885. С. 240. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов М., 1994. С. 425].

мы не можем исчислить удесятиренными сотнями, но вообще многими по числу"[1].

Beatus: Pro eloquendi modo dicit, sicut est illud intellegendum in mille generationes, cum non sint mille. — "Он говорит соответственно приемам красноречия, как если бы подразумевалось в тысяче родов, в то время как их не было тысяча"»[2].

Блаженный Августин: «Тысяча же лет, как мне кажется, может пониматься двояким образом: или что это совершается в остальные годы тысячелетия, т. е. в тысячелетие шестое, как бы в шестой день, последние часы которого проходят в настоящее время, а затем последует не имеющая вечера суббота, т. е. не имеющий конца покой святых; так что тысячью лет апостол назвал последнюю, оставшуюся до конца века часть тысячелетия, как бы часть дня, употребив этот способ выражения, по которому часть называется именем целого; или же тысячью он назвал все годы этого века, так что совершенным числом называется полнота»[3].

Итак, пока ограничимся указанием на 1000 лет как число таинственное,[4] схематическое[5], которое нельзя понимать хронологически, как обозначение продолжительного, но ограниченного времени[6].

Стих 3

И низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится ты-

---

[1] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 171.

[2] Цит. по: *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 260.

[3] *Блаженный Августин.* О Граде Божием // Творения. Т. 4. СПб.,1998. С. 384–85.

[4] «Тысячелетие это, как число таинственное, нельзя в точности принимать за тысячу лет, а вообще — оно означает продолжительное время». — *Петр, епископ.* Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса. Сост. М. Барсов М., 1994. С. 426].

[5] «1000 лет является схематическим числом для продолжительного и, однако, ограниченного периода времени». — *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 517.

[6] «Тысяча лет как число апокалиптическое не может быть понято хронологически (подобно тому как у Господа "тысяча лет, как день" Пс. 89:5). Тысячелетие в отношении к сатане означает освобождение духовной атмосферы от давящего, растлевающего и искусительного его влияния в мире». — *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 176.

сяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время.

«Низверг (вверг) — заключил — запечатал» — первое, что сразу бросается в глаза при внимательном изучении этого стиха, это троекратное действие, выраженное тремя разными глаголами, направленное на ограничение власти сатаны. «Три глагола подробно детализируют заключение сатаны и вместе служат для выражения того, что данное действие дает твердый и необратимый результат»[1]. Вспомним библейские аналогии и ассоциации относительно каждого из этих глаголов.

Так, о **«низвержении** в бездну» св. Андрей Кесарийский напоминает евангельский сюжет, когда бесы умоляли Господа не посылать их в бездну[2].

«Заключил» — κλείω — «закрыть, запереть, отстранить... буквально, безусловно, закрыть»[3]. «Заключение дракона по содержанию является ограничением до присущей ему сферы влияния; он уже был низвергнут с Небес (12:9), теперь же он низвергнут и с земли, и возвращен на свое собственное место»[4].

«Выражение "заключен сатана" принято издавна толковать о победе христианства над языческим идолопоклонством, в которой и через которую у сатаны отнята власть над землею и вследствие которой Христос со Своими верующими святыми и Ангелами воцарился на земле, именно в Церкви, невидимо духовным образом»[5].

«Запечатал» — Ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτου — «снабдил печатью буквально... он запечатал над ним закрытый вход в абисс»[6]. «Закрыл дверь или покрыл крышку и запечатал ее»[7].

---

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 411.

[2] «Осудив ввергнуть его в бездну. Это видно из того, что бесы умоляли Его не посылать их в бездну». — *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М.,1901. [Репр. М., 1992]. С. 168.

[3] *Arndt W. F., Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 435B; 1.

[4] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 260.

[5] *Виноградов Н.* О конечных судьбах мира и человека. М.,1889. С. 200–203. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов М., 1994. С. 441].

[6] *Arndt W. F.,Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 804A; 1.

[7] *Alford H.* Revelation. The Greek Testament. Chicago, 1872. [Repr. 1958]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 223].

«Как он был низвержен в главе 12:9 с небес на землю, так теперь с земли через шахту в преисподню (ср. *Ис.* 24:21). Чтобы сделать невозможным возвращение, ангел закрывает сверху шахту и скрепляет ее печатью, которая как божественная печать предотвращает открытие другими»[1].

«Печать была расположена на воротах или дверях тюрьмы не потому, что она сама по себе укрепила бы ворота или двери и обеспечила бы их безопасность, ибо все это было гарантировано ключами, но потому, что это предотвратило вторжение или некое тайное открывание дверей без ведома... всякая предосторожность была предпринята для абсолютной безопасности»[2].

Относительно использования термина «печать» в Библии Swete предлагает краткий обзор: «в стихе 5:1 семь печатей охраняют тайну папирусного свитка, в 7:2 печать запечатлевает Божественный оттиск на слуге Божием. Использование печати здесь параллельно тому, что описано в *Мф.* 27:66: ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κουστωδίας — *поставили у гроба стражу, и приложили к камню печать*. Ср.: *Ев. Петра.* 8:33 ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγῖδας — "запечатав семью печатями"[3]. Вход в тюрьму был запечатан, для того чтобы предотвратить любую попытку незаметного побега или освобождения. См. *Дан.* 6:17 (LXX): ὅπως μὴ... ὁ βασιλεὺς αὐτὸν ἀνασπάσῃ ἐκ τοῦ λάκκου — "чтобы... царь не извлек его из ямы" — *чтобы ничто не переменилось в распоряжении о Данииле*»[4].

«Вероятно, ангел же и закрыл дверь, но текст явно не говорит об этом»[5].

Этот эпизод связания сатаны очень важен для дальнейшего понимания событий. Чем более буквально мы толкуем «связание», тем ближе мы к позиции премиллениализма или хилиазма. Но не стоит впадать и в другие крайности чрезмерно широкого понимания этого образа, как, например, у Collins: «С тех пор как дракон символизирует хаос и бесплодие (см. 12:3), связание символизирует созидательный порядок и плодородие»[6].

---

[1] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 173–174.

[2] *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the New Testament. Grand Rapids: Kregel. 1861. [Repr. 1962]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 223.]

[3] Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 95.

[4] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 261.

[5] A tranlator's quide to the Revelation to John by Robert G. Bratcher. United Bible Societies. London, New York, Stuttgart. 1937. [Repr. 1984]. P. 166.

[6] *Collins A. Y.* The Apocalypse (Revelation). The New Jerome Biblical Commentary. Prentice Hall. Englewood Cliffs. New Jersey, 1990. P. 1014.

Напротив, традиционное церковное понимание связания выражено св. Андреем Кесарийским: «И что он связан был, доказательством сего служит — уничтожение идолослужения и разрушение идольских храмов и оскудение кровей на жертвенниках, и во всем мире познание и исполнение Божественной воли»[1].

Т. е. «связание» выражается в первую очередь в искоренении служения сатане или бесам (идолам).

При традиционном способе толкования «связания» возникает вопрос о том, когда это событие произошло. Если это совершено Спасителем во время Его земной жизни, то какое событие Священной Истории явилось решающим для связания? Можно ожидать, что победа над смертию на Кресте явилась подлинным связанием сатаны, и большинство экзегетов придерживаются такой точки зрения, но не исключены и другие моменты: так, епископ Петр перечисляет в качестве таковых — проповедь Господа, многократные опыты изгнания бесов из людей и, разумеется, победа на Кресте. Эти мнения не взаимоисключающие, но все же следует отметить подобную многозначность решений среди экзегетов[2].

И наконец, самый принципиальный вопрос этого эпизода. Вопрос, имеющий непосредственное отношение к проблеме тысячелетнего Царства: «а был ли скован сатана?».

Позиция премилленниалистов имеет среди основных своих доводов отрицательное решение этого вопроса. Вот что пишет один из типичных представителей этого направления: «У толкователей Библии возникает серьезный вопрос: Был ли сатана "скован" при первом пришествии Христа на землю, как это обычно утверждают амилленниалисты, или этому предстоит произойти при Втором Его Пришествии (точка зрения премилленниалистов)? *Откр.* 20:1–3 достаточно недвусмысленно опровергает мнение амилленниалистов. Да и на других страницах Писания весьма часто говорится о сатане как о являющем недюжинную силу в своей разрушительной деятельности не только против мира в целом, но и против христиан (см. *Деян.* 5:3; *1Кор.*

---

[1] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 168.

[2] «Под именем связания и заключения диавола в темницу разумеется то, что Господь Своею проповедью, Своими многократными опытами изгнания бесов из людей и особенно Своею смертью, действительно, изгнал диавола вон, связал крепкого (*Мф.* 12:29), совлек его начала и власти, изведе в позор дерзновением, победив их на кресте (*Кол.* 2:15)». — *Петр, епископ.* Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885. С. 240. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов. М., 1994. С. 430].

5:5; 7:5; *2Кор.* 2:11; 11:14; 12:7; *1Тим.* 1:20). Если у кого-то все еще остается на этот счет сомнение, пусть перечитает слова ап. Петра: *Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить* (*2Петр.* 5:8). Амиллениалисты обычно отвечают на это, что сатана ограничен в своих действиях силою Бога. Это, конечно, истина, истина на все времена, как это видно из книги Иова и из других мест Библии. Но описывать положение сатаны в современном мире как положение узника, запертого в бездне и неспособного сколько-нибудь серьезно "прельщать народы" на протяжении тысячи лет (которые амеллиниалисты отождествляют именно с нашим временем, полагая порой, что истинная протяженность этих "1000 лет" известна только Богу) — значит не считаться с фактами, как они есть. Кроме того, подобное понимание предполагает предельно аллегорическую интерпретацию как этого, так и других мест Священного Писания, где речь идет о деятельности сатаны вообще и в наш век, в частности. Итак, если сатана и сегодня продолжает обманывать народы, как это видно из Священного Писания и положения дел в мире, значит, в настоящее время он не "скован" в бездне, и "Тысячелетие", упоминаемое в 20:2, не есть, а будет. Как и сатане лишь предстоит быть скованным»[1].

Итак, все зависит от того, что понимать под термином «сковал» или «связал».

Если это буквальное низвержение в бездну, как понимают премиллениалисты, то сатаны нет и его не может быть на земле, он находится в бездне и там заключен и запечатан. Соответственно, не может быть и следов его деятельности на земле после такого заключения. Но пока наблюдаемая ситуация совсем иная, значит, он не скован в буквальном смысле и, значит, события, описываемые в 20-й главе, еще не произошли и Миллениум еще не наступил.

Если же понимать под словом «сковал» именно ограничение свободы действий, но не полное прекращение, тогда возможно его присутствие и ограниченная деятельность даже в период Миллениума.

Именно таково традиционное понимание скования сатаны, что «в настоящий момент дракон не сражен или истреблен, но только стал узником (для -ἔδησε- в данном смысле см. 9:14, и ср. *Мф.* 27:2; *Мк.* 6:17; *Лк.* 13:16; *Деян.* 12:6, 22:5) на тысячу лет, т. е. на долгий период времени, большую эпоху в истории человечества»[2].

---

[1] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 581.

[2] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 260.

Подобное мнение высказано и раннехристианскими писателями: «Согласно Августину, сатана является "цепным псом"; он связан для тех, которые присоединяются ко Христу, и свободен для тех, которые отвергают Христа»[1].

Собственные слова Августина на этот счет отличаются духовным пониманием всех символов этого эпизода: «*И низверг его*, — говорит, — *в бездну, и заключил его*. Последним именем (бездна) обозначается бесчисленное множество нечестивых, сердца которых слишком безмерны в злобе против церкви Божией. *Заключил* туда говорится не потому, чтобы там диавола прежде не было, а потому, что, будучи устранен от верующих, он стал сильнее владеть нечестивыми. Ибо тот находится в большей власти диавола, кто не только отчужден от Бога, но и без всякого повода и основания ненавидит служащих Богу. *И заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет*; т. е. принял меры, чтобы он не мог выйти, т. е. преступать запрещенное. Прибавка же *И положил над ним печать*, по моему мнению, значит то, что он хотел оставить в тайне, кто принадлежал и кто не принадлежит к части диавола. Ведь в настоящем веке это совершенно скрыто; падет ли кто, кто, по-видимому, стоит, и встанет ли, кто представляется лежащим, остается неизвестным»[2].

Если говорить о корнях этого сюжета, то «в традициях очень многих народов можно обнаружить предание о повержении и связывании враждебного чудовища, мятежно восстающего на мир, созданный Богом, и угрожающего жизни и покою людей. Также мы встречаемся с этой линией и в Ветхом Завете в образе скованной цепью власти зла (*Ис.* 24:21сл.). Этот мотив хранят и более поздние книги иудеев, например Книга Еноха, Книга Юбилеев»[3].

«Дабы не прельщал уже народы» — ἵνα μὴ πλανήσῃ κτλ. — Представляет намерение действия. Сатана заперт не для наказания, но с целью «лишить его активности»[4], «в сбивании с пути народов для борьбы со святыми»[5]; проще говоря, «для охранения народов (язычн-

[1] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 57.

[2] *Блаженный Августин.* О Граде Божием // Творения. Т. 4. СПб., 1998. С. 385–386.

[3] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 410.

[4] *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Wm. 1969. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

[5] *Beckwith I. T.* The Apocalypse of John. Grand Rapids: Baker Book House. 1919. [repr. 1967]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

ников) от искушения»[1]. «Не столько карательная мера, сколько мера предосторожности»[2]. «Обольщение, по большому счету, и является его делом и смыслом жизни. См. 12:9: ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην — *обольщающий всю вселенную* — и ср. Ин. 8:44: ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. — *Когда говорит он ложь, говорит свое; ибо он лжец и отец лжи.* Теперь его деятельность прекращена на некоторое время, великий злодей в заточении, и нет опасения, что он выйдет из своего заключения, до тех пор пока длится время заточения»[3].

«Уже» — указывает на то, что «до сих пор у сатаны было поле деятельности: прельщение народов. Он, как первый змий, смог стать причиной падения, смог внести грех в историю человека, но чтобы это не могло продолжаться дальше, сейчас его запирают»[4].

«Доколе» — «Подразумевается, что когда закончится тысяча лет, заключение сатаны в тюрьме будет прекращено»[5].

«Окончится» — τελέω — «довести до конца, закончить, совершить что-либо... своевременно, прийти к концу, завершиться»[6].

«После сего» — может означать «затем». «По сути, речь идет не о временной последовательности, а о том, что сатана все же может действовать, но будучи зависим от величия Христа»[7].

«Должно быть» — «такое использование глагола δεῖ — должно быть — часто встречается в Новом Завете (*Мф.* 24:6, 26:54; *Мк.* 8:31, 9:11, 13:7; *Лк.* 24:26,44; *Ин.* 12:34, 20:9; *Деян.* 17:3, 23:11; *Откр.* 1:1, 4:1, 11:5, 13:10, 17:11); впервые это встречается в переводе Даниила 2:28,45, где ἃ δεῖ γενέσθαι — *что будет*. Тщетно делать предположения о причине таковой необходимости, но возможно, что христиан, которые давно отступили в вере без покаяния, нужно будет просеять прежде конца, ср. *Лк.* 22:31: ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον — *се, сатана просил, чтобы сеять вас, как пшеницу*. Короткого воздействия нажима сатанинского обольщения

---

[1] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 798.

[2] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 261.

[3] Там же. P. 261.

[4] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 411.

[5] *Smith J. B.* A Revelation of Jesus Christ. Scottdale Pa.: Herald Press. 1961. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

[6] *Arndt W. F., Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 818C; 1.

[7] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 411.

ἐνέργεια πλάνης — *действие заблуждения* — (*2Фес.* 2:11) может быть достаточно, чтобы отделить пшеницу от плевел»[1].

«Быть освобожденным» — λύω — «освободить, отпустить, развязать... сатану, скованного и заключенного в абиссе»[2].

«Малое время» — μικρόν — «соотнесено, как и в *Ин.* 7:33, 12:35, *Откр.* 6:11 — освобождение будет кратким в сравнении с заключением. Но рано или поздно оно должно наступить, для этого существует необходимость (δεῖ), основанная на таинстве Божественной воли»[3].

Вообще же этот эпизод «означает явление на земле антихриста незадолго перед самою кончиною мира»[4].

После описания борьбы против демонических сил «тайнозритель обращает свой взор снова ввысь и имеет второе видение: В то время как сатана свергнут в ад, боровшиеся с ним призваны на небеса»[5].

Стих 4

И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет.

καὶ εἶδον θρόνους, καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς κτλ. — *и увидел я престолы и сидящих на них.* «Другое видение, которое появляется далее (до ст. 7 τὰ χίλια ἔτη), должно быть синхронно с заключением сатаны»[6].

Противоположное мнение высказывает прот. Сергий Булгаков, он слово «и» понимает как указание на последовательность эпизодов, значение «и» считает равносильным «после»[7].

---

[1] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 261.

[2] *Arndt W. F., Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 484D; 2. A.

[3] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 261.

[4] *Петр, епископ.* Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885. С. 240. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов. М.,1994. С. 431].

[5] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 173–174.

[6] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 262.

[7] «За этим видением духовного мира, к которому относится низложение и закование сатаны, следует другое видение, уже из области мира загробного. Оно предваряется, как и предшествующее, таким же "и увидел" (причем "и" здесь явно означает последовательность и равносильно "по-

Но большинство экзегетов традиционного направления считают иначе: «Теперь внимание привлечено к тем, кто пострадал ради Христа. Они царствуют с Ним в течение тысячи лет. Это действие одновременно с предыдущим»[1].

Здесь снова появляется словосочетание **«и увидел»**. К нему можно отнести все, что было сказано об этом же в первом стихе, т. е. принять его за разделительную метку в тексте без обязательной хронологической последовательности разделяемых видений.

Или иное объяснение, но с близким смыслом: «*И увидел я* — при этом описании глагол "увидел" как бы привлекает внимание к сцене как к новому началу»[2].

Более значительный вывод из слова "увидел" делает Уолворд: «то, что Иоанн мог их видеть, означает, что на небе они получили временные тела — в ожидании своего воскресения»[3].

«Престолы» — θρόνος — «это кресло судьи, расположенное на возвышении (βῆμα), на котором он восседает, чтобы заслушивать дела и выносить приговор; ср. *Ин.* 19:13: ὁ οὖν Πειλᾶτος... ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος — *Пилат... сел на судилище*; *Ев. Петр.* 3:7: ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως — «посадили Его на судейское место»[4]; *Деян.* 25:6, 17: καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος — *сел на судейское место*; *1Кор.* 6:4: τούτους καθίζετε — *поставляете своими судьями*, буквально — "усаживаете таковых", т. е. отдаете им суд»[5].

«Тайновидец, который видел до этого события на земле, наблюдает теперь, как многократно в предыдущих главах, события на небесах. На это указывает описание *и увидел я престолы* следуя *Дан.* 7:9: ἐθεώρουν ἕως ὅτε θρόνοι ἐτεθησαν — *видел я наконец, что поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями*»[6].

Попытка буквального понимания этой сцены приводит к некоторым недоумениям в определении времени и места происходящего.

сле")» // *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 177.

[1] *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Company. 1969. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 412.

[3] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 582.

[4] Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 94.

[5] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 262.

[6] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 799.

«Важность изображения царского трона здесь не совсем ясна. В последнем письме праведным обещано, что они буду восседать на троне Бога/Иисуса (3:21). Обычно праведные — или группа праведных — ставят троны, чтобы с них осуждать лукавых (ср.: *Дан* 7:9, дикий зверь; *Мф.* 19:28–30, язычники; и *1Кор.* 6:2). Хотя в Откровении они сидят на троне, с правом осуждения, не ясно, кого они будут осуждать, поскольку мессианское Царство основано на земле, и описание последнего суда следует только после этого»[1].

Кроме этого, относительно «престолов» возникает вопрос о месте, где они находятся. «Те, кто придерживаются буквального понимания Тысячелетия, обычно располагают престолы на земле (ср. ст. 1). Но Иоанн не говорит об этом»[2].

Как правило, экзегетами местом престолов считается небо, «упоминание "душ" позволяет делать вывод, что сцена происходит на небесах»[3]. «*Престолы* — объект "видения", обозначают все то же небесное пространство, где происходит "видение", начинающее сцену. Там видел ангела, здесь престолы. Порядок, как это обычно в стиле Апокалипсиса Иоанна Богослова, таков: сначала описывается появление предмета, и только впоследствии его окружение, то, что является более важным»[4].

«Сидящих» — «ἐκάθισαν стоит безлично, ср. 12:6. Кто садится на престолы, остается невысказанным, так как это прежде всего определяется только тем, что им дан суд (κρίμα как у *Ин.* 9:39), благодаря чему престолы можно характеризовать как судейские кресла»[5].

Итак, относительно этого видения престолов мы имеем 2 трудно разрешимых вопроса: кто сидит на престолах и кого судят сидящие на престолах?

По этому поводу существуют следующие мнения.

Во-первых, мнение, что сидящие те, о которых речь идет впоследствии: «В отличие от видения в *Дан.* 7:9 здесь говорится, однако: *и сидящих на них, которым дано было судить.* Кто они, не сказано. По всей вероятности, под ними подразумеваются те, которые названы далее»[6].

---

[1] *Perkins Ph.* The book of Revelation. Collegeville Bible Commentary. 11. The Liturgical Press. Minnesota, 1983. P. 81.

[2] *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Wm. B. Erdmans Publishing Company. 1969. [Exegetical Helps on Revelation. Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

[3] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 413.

[4] Там же. O. 412.

[5] *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 518.

[6] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 799.

Есть мнение о том, что престолы занимают обезглавленные: «В духе необычного синтаксиса (in spirit of the eccentric syntax) вероятно сохранить предположение, что занимающие трон это те, кто был обезглавлен»[1].

Очень распространено другое мнение, что занимают троны не обезглавленные, а ученики Христа, апостолы: «Иоанну, видимо, не было открыто, кто именно сидел на тронах. Представляется, однако, что ими не были обезглавленные, о которых говорится в этом стихе. Вспомним в этой связи, что евангелист Лука приводит предсказанное Христом двенадцати Его ученикам: *Да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем, и сядете на престол судить двенадцать колен Израилевых* (*Лк.* 22:29–30). Поскольку ученики — это тоже часть Его Церкви, логично предположить, что на тронах будут сидеть именно они»[2].

Того же мнения придерживался св. Андрей Кесарийский: «Уже святым Апостолом даны были учительные престолы, с которых просвещены были народы; даны будут, по Божественному обетованию, и в будущем веке для суда над отвергшими Евангельскую проповедь, как сказал Давид: *тамо взыдоша колена, колена Господня, свидение Израилево, исповедатися имени Господню: яко тамо седоша престолы на суд* (*Пс.* 121:4,5)»[3].

Если понимать, что на престолах сидят те же лица, о которых речь идет далее, т. е. те, кто и царствует 1000 лет (вывод не очевидный), то логично принять за сидящих убитых за Христа: «В конце стиха он говорит о тех, кто убит ради Христа как о царствующих в течение тысячи лет, и, таким образом, по-видимому, это те, которые сидят на престолах»[4].

Такое толкование правильно только отчасти, ибо «мы уже видели, что участие в Царстве обещано каждому христианину, кто побеждает (см. 2:26–28; 3:12, 21). Следовательно, по-видимому, лучше так понимать фразу: *и увидел я престолы и сидящих на них*, т. е. Христа и Его сослужителей, апостолов (*Мф.* 19:28) и святых (*1Кор.* 6:3). Особое же упоминание мучеников, принимая во внимание их

---

[1] *Caird G. B.* The Revelation of St. John the Divine. Harper's New Testament Commentaries. New York. 1966. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

[2] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 582.

[3] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 172.

[4] *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Wm. B. Erdmans. 1969. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

место в данной книге, вполне ожидаемо и является заслуженной частью их поощрения»[1].

Такой же вывод некоторые делают из «неопределенности ἐκάθισαν, как следует далее в данном стихе, похожей на *Дан.* 7:26: τὸ κριτήριον ἐκάθισεν — *воссядут судьи*, буквально здесь — "воссядет суд" — множественное число возможно обозначает, что сюда включены Христос и Его служители, апостолы (*Мф.* 19:28) и святые (*1Кор.* 6:3)»[2].

Еще одно мнение то, что на престоле сидят 24 старца: «Наиболее правдоподобное толкование это то, что они являются двадцатью четырьмя старцами, которым сказано царствовать на земле (5:10)»[3]. Или почти такое же мнение — на престолах Бог и 24 старца: «Кто те, кто занимает место на престоле? Это не мученики, названные впоследствии, а также это не 144000 израильтян. И над кем они должны тогда царствовать и судить, так как их враги ведь убиты? Спор по праву указывает на параллели: *Дан.* 7:9 и *Откр.* 22:11сл. Из этого можно сделать заключение, что сидящие на престоле это Бог и 24 старейшины. На это указывает также *Откр.* 6:10»[4].

Интересно, что, основываясь на одном и том же месте книги пророка Даниила, экзегеты часто приходят к совершенно разным выводам: «Прообразом для такого описания является *Дан.* 7:9. Там подразумевается судейское кресло, и сидящие на нем мыслятся как заседатели Бога в суде. Также здесь не сказано, кем являются те, которые сидят на престоле. Связь с мучениками, упомянутыми в следующем стихе, сама по себе мысль ничуть не невероятная, пожалуй, исключена в свете изложения Апокалипсиса. В качестве судебных заседателей Бога тогда, если Апокалипсис здесь не просто перенят, будут иметься в виду, например, Христос и ангелы»[5].

И наконец, еще два мнения по поводу сидящих на престолах — что это все воскресшие христиане и что не стоит конкретизировать лиц, занимающих престолы, а принять лишь, что сами престолы означают право участия в Царстве Мессии: «Часть предложения *и увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить* опирается на *Дан.* 7:9 (*видел я наконец, что поставлены были престолы, и воссел*

---

[1] *Beasley-Murray G. R.* The Revelation. The New Bible Commentary / Ed. D. Guthrie, J. A. Motyer. London, 1970. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

[2] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 262.

[3] *Walvoord J. F.* The Revelation of Jesus Christ. Chicago, 1966. [Exegetical Helps on Revelation. Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

[4] *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 321.

[5] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 437.

Ветхий днями); 7:10 (=7:26 *судьи сели*) и 7:22 (*суд дан был святым Всевышнего*, т. е. благочестивые израильтяне получили право приговора, а именно господство над миром). Бог здесь председательствующий суда, его заседатели не называются. Эта часть стиха в большинстве объясняется так, что (воскресшие) христиане занимают место на троне и получают переданный суд над миром, причем ссылаются на *Мф.* 19:28; *Лк.* 22:30; *1Кор.* 6:2. Однако речь о воскресших идет только после этого, и предоставление престола (судейского кресла) каждому из них кажется странным. Поэтому это высказывание другие толкователи с большим правом понимают в смысле Даниила: небесный суд с Христом в качестве председательствующего занимает место на престоле и объявляет христианам их право, что значит участие в Царстве Мессии»[1].

Wilcke приводит добросовестный обзор мнений экзегетов по поводу разнообразных мнений о сидящих: «Истолковывая указанное место согласно *Мф.* 19:28, Hadorn подразумевает под ними названных в дальнейшем воскресших мучеников и верных. Аналогично хотят Lohse и Sickenberger узнать в судьях, сидящих на престолах, святых и воскресших свидетелей кровью, т. е. души мучеников (также Metzger). Lohmeyer называет в качестве судей мира верующих, Zahn остающихся верными членов общины, Schumacher мучеников конца времен и Kübel говорит равным образом вообще о "людях из совершенной общины Божией", но не хочет идентифицировать их с τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων. В то время как Bietenhard принимает первую группу участников Миллениума за судей, Rohr твердо придерживается 24 старейшин и отклоняет связь с жертвами гонений (Kübel называет более древних экзегетов, которые подразумевали в качестве судей старейшин или апостолов). Wikenhauser усматривает в описании небесный судебный двор со Христом, описанным в качестве председательствующего, и наконец, Holtzmann-Bauer и Bousset согласно *Дан.* 7:9 принимают в качестве судей Бога и его заседателей, причем оба отказываются от конкретизации этих заседателей, но Bousset предполагает их возможно во Христе и его ангелах. Такое многообразие мнений не добавляет ничего нового, однако возможно дает следующему изложению некоторое небольшое указание на возможное решение. Прежде всего, пожалуй, мы можем идентифицировать тех, которые составляют подлежащее к *сидящим* — ἐκάθισαν, с теми, *которым* — αὐτοῖς был передан *суд* — κρίμα; ибо ничто не указывает на различие между теми и другими»[2].

[1] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 147.

[2] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 28.

В заключение обзора мнений о сидящих на престолах приведем попытку компромиссного решения этого вопроса: «Кто же эти *сидящие*? Он намеренно не высказывает. Субъект общий. Он хочет нам сказать не то, кто именно сидел на престолах, а то, что престолы заняты. Истинно имеет место царствование. Экзегеты менее деликатны, они распределяют роль сидящих на престолах между апостолами, мучениками, исповедниками, а также приходящими во время Парусии со Христом на небеса, или просто дают эту роль христианам вообще. Согласно другим идеям, эти престолы получают 24 старца, ангелы. Однако важнее представляется придерживаться деликатности текста, который намеренно не хочет обращать нашего внимания на сидящих на престолах»[1]. Т. о., можно довольствоваться просто констатацией факта, что и те и другие лица не названы и нет достаточных доводов для какого-либо предположения: «Поставлены престолы, судейское собрание занимает свои места. Но кто судьи, сначала остается неназванным. Также не ясно, над кем должен состояться суд; ведь описание конечного суда последует только позднее (20:11–15)»[2].

«Которым дано было судить» — κρίμα — суд, приговор, действие или функция судьи[3]; это означает то, что они назначены судьями[4]. Им была дана власть исполнять правосудие, «правосудие было дано им»[5]. «Часто в Библии глагол "судить" и имя существительное "суд" означают "править" и "право". По-видимому, также в этом случае»[6]. «Им дано право выносить приговор; они облечены судебной властью»[7].

Вопрос, кому дан суд, традиционно решается в связи с предыдущим вопросом о «сидящих»: «И прочим святым мученикам, пострадавшим за Христа и не принявшим начертания мысленного зверя диавольского, т. е. изображения его отступления, дан суд, т. е. власть

---

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 413.

[2] *Lohse E.* Die Offenbarung des Johannes. Göttingen, 1966. S. 100.

[3] *Arndt W. F., Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 451C; 3.

[4] *Alford H.* Revelation. The Greek Testament. Chicago, 1872. [Repr. 1958]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

[5] *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Wm. B. Erdmans. 1969. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224].

[6] A tranlator's quide to the Revelation to John by Robert G. Bratcher. United Bible Societies. London, New York, Stuttgart. 1937. [Repr. 1984]. P. 166.

[7] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 261.

судить, которою, как видим, даже доныне судят демонов, будучи прославляемы со Христом до скончания века, поклоняемы царями благочестивыми и князьями верных и являя богодарованную силу против всякой телесной болезни и диавольского действа»[1].

Возникает еще один важный вопрос — какой это суд? Мнение, что это последний всеобщий суд, далеко не столь очевидно: «неизвестным лицам дан суд, т. е. они назначены судьями. Следовательно, здесь предвещается частичный суд, который предваряет промежуточное Царство»[2]. Что это за «частичный суд» и вообще суд ли это в полном смысле слова, об этом рассуждает отец Сергий Булгаков: «идея суда, данного "сидящим на престолах", по общему контексту не означает участия "оживших" в последнем суде. Κρίμα ἐδόθη — *дан был суд* в данном случае относится не столько к суду, сколько к суждению или рассуждению, которое свойственно человекам относительно человеков же. Это есть внутренний, имманентный суд истории, который совершается в сознании самого человеческого рода в лице святых его избранников. Он, очевидно, имеет отношение и к предстоящему их царствованию со Христом, а следовательно, к завершению истории и в ней всего общечеловеческого дела, к предварительному подведению его итогов. Можно и так о нем выразиться, что суд этот есть совещательный, но не является тем приговором, который все-таки принадлежит Отцу, а Им вверяется Сыну, как это свидетельствуется в Иоанновом же Евангелии в силу человечности Его в Богочеловечестве, Отец *дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий* (*Ин.* 5:27)»[3].

Однако такое, вроде бы очевидное понимание слов «дан суд» в смысле «дано право судить» иногда трактуется иначе, в пассивной форме — «быть судимыми», т. е. если под словом κρίμα все-таки понимать «приговор», тогда смысл слов «дан приговор» может оказаться как «вынесен приговор» или «объявлен приговор»: «Крима может обозначать также судебное решение (приговор), выражает здесь как и в *Дан* 7:22 их реабилитацию: *и суд дан был святым Всевышнего, и наступило время, чтобы царством овладели святые*. Это сказано как исполнение предсказания из 3:21: *побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем*. В этом месте речь идет, следовательно, не об их участии в суде, как это предсказано в *Мф.* 12:28 и *1Кор.* 6:2. Такая

[1] *Св. Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 172.

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 437.

[3] *Булгаков Сергий, протоиерей*. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 178.

интерпретация соответствует непосредственно примыкающему указанию, в котором наблюдаемые обозначены как Души мучеников»[1].

Но все эти интерпретации сходятся в одном общем мнении, что «сцена суда должна указать только на то, что воскресшие мученики будут править со Христом (ср.: *1Кор.* 6:2сл.; *Мф.* 19:28; *Лк.* 22:30), что они стану вместе с Ним царями и священниками, которыми Он соделает их (ср.: 1:6; 5:10)»[2].

Далее, в связи со сценой суда и явной аналогией ее с 7-й главой книги пророка Даниила, стоит провести общий обзор влияния Даниила на Апокалипсис.

«Достаточно определенно то, что в качестве образца Апокалипсису Иоанна служил *Дан.* 7 в какой-нибудь форме; вся глава 7 книги Даниила напоминает именно об описании и событиях, которые повторяются в Апокалипсисе Иоанна. Там появляются звери из моря (ср.: *Дан.* 7:2сл. с *Откр.* 13:1сл.), чья задача это уничтожение (ср.: *Дан.* 7:5, 7 с *Откр.* 13:15), которые говорят гордо и богохульно (ср.: *Дан.* 7:8, 11, 20 с *Откр.* 13:5), имеют власть (ср.: *Дан.* 7:6 с *Откр.* 13:2,12), которые борются против святых (ср.: *Дан.* 7:8 с *Откр.* 13:7) и они преодолены (ср.: *Дан.* 7:25 с *Откр.* 13:7), один из них имеет десять рогов (ср.: *Дан.* 7:7 с *Откр.* 13:1; 17:3сл.), и его десять рогов идентифицируются с десятью царями земли (ср.: *Дан.* 7:24 с *Откр.* 17:12). Там убит один из зверей и сброшен в огонь (ср.: *Дан.* 7:11 с *Откр.* 19:20), другие звери вероятно еще живы и только лишены своей власти (ср.: *Дан.* 7:12 с *Откр.* 20:1сл,7сл.), там говорится о явлении как бы Сына Человеческого — ὡς υἱὸς ἀνθρώπου которому дается *власть, слава и царство* (ср.: *Дан.* 7:13сл. с *Откр.* 19:11сл.), и о святых Всевышнего, которые должны участвовать в этом Царстве (ср.: *Дан.* 7:18 с *Откр.* 20:4,6). Там, наконец, говорится, что зверь выйдет против самого Всевышнего (ср.: *Дан.* 7:25 с *Откр.* 19:19), зло будет уничтожено (ср.: *Дан.* 7:26 с *Откр.* 20:10), книги будут открыты (ср.: *Дан.* 7:10 с *Откр.* 20:12,15), состоится суд (ср.: *Дан.* 7:26 с *Откр.* 20:11сл.) и наконец власть будет у святых (ср.: *Дан.* 7:27 с *Откр.* 20:4сл.).

Наряду с такими поразительно многочисленными ссылками, которые однако не систематически расположены и не дословно переняты в отношении порядка следования и конкретных событий, в *Дан.* 7 находятся также и почти дословные параллели к *Откр.* 20:4. Далее мы сопоставим:

---

[1] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 799.

[2] *Lohse E.* Die Offenbarung des Johannes. Göttingen, 1966. S. 100.

Дан. 7:		*Откр.* 20:	
9: ἐθεώρουν ἕως ὅτε θρόνοι ἐτέθησαν	Видел я наконец, что поставлены были престолы	4а: καὶ εἶδον θρόνους	И увидел я престолы
10: καὶ κριτήριον ἐκάθισεν	судьи сели	4в: καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς	и сидящих на них,
22: καὶ τὸ κρίμα ἔδωκεν ἁγίοις ὑψίστου	и суд был дан святым Всевышнего	καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς	которым было дано судить
27: καὶ ἡ βασιλεία... ἐδόθη ἁγίοις ὑψίστου	Царство же... дано святым Всевышнего	4с: καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ	И царствовали со Христом

Высокий параллелизм высказываний указывает, по всей видимости, на правоту тех экзегетов, которые понимают под сидящими на престолах святых; т. е., согласно *Дан.* 7, те, которые были притесняемы и убиты зверем, но в конце концов будут царствовать, и затем названы в ст. 4в, согласно *Откр.* 20. Таким образом, говорилось бы тогда здесь о суде верующих над миром — представление, которое, кажется, имеется также в *1Кор.* 6:2сл. Но против такой интерпретации можно возразить, однако, что в *Откр.* 20:4а нет речи об исполнении суда и, сверх того, вообще об осужденных. Также следует обратить внимание на то, что, согласно *Дан.* 7, собственно судьей, пожалуй, является сам Бог, в то время как святые выполняют только функции ассистентов или заседателей.

Если хотят интерпретировать стих 4 в том смысле, что суд передан мученикам и исповедникам, тогда нужно спросить, и едва ли можно на это ответить: над кем тогда должен осуществляться суд? Конечно, можно таким образом себе помочь, что в ст. 4а говорится только о передаче должности, без того чтобы носители должности уже исполняли свои функции (Bauer перевел: "им дана компетенция суда"), но затем суд, выносящий приговоры, исполняет свои обязанности только начиная со стиха 11. Но в этом случае были бы верующие, подобно как у Даниила, только заседателями названного лишь в ст. 11 *Сидящего на нем* — καθήμενος ἐπ' αὐτόν, т. е. Бога или Христа.

Это вполне возможная интерпретация, но по моему мнению, она уступает в действительности другой возможности. Арамейский текст соответствующего места *Дан.* 7:22. согласно Gesenius-Buhl, можно перевести как «святым Всевышнего дается удовлетворение»[1]. Также

[1] *Gesenius-Buhl.* Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Neudruck der 17 Auflage. 1954. S. 902a. [*Wilcke H.-A.* Das

Porteous переводит в этом смысле: «приговор принят в пользу святых Всевышнего»[1]. Если теперь предположить, что вполне позволительно, — что греческому переводчику был известен этот смысл слов, то мы можем сделать вывод, что давать суд — κρίμα δίδωμι может иметь такое же значение. Так как ведь теперь *Откр.* 20:4a можно свести к *Дан.* 7:22, мы принимаем как самую очевидную интерпретацию этого стиха следующее: апокалиптик видит престолы, на которые садятся те, кому их права — в смысле реабилитации — присуждаются, т. е. преследуемым и замученным «миром» до смерти выпадает на долю удовлетворение, тем что им позволено жить со Христом и царствовать (аналогично Wikenhauser).

Следовательно, к началу мессианского промежуточного Царства объявлен приговор над христианами, названными в *Откр.* 20:4b, который им провозглашает участие в теперь начинающемся Царстве Христовом. (Этот тезис основывается еще и благодаря *Откр.* 3:21: побеждающему обещано сесть со Христом на престоле. Престол — θρόνος является здесь — как более часто в Апокалипсисе — не судейским креслом, а символом чести и власти)»[2].

Кратко подытожить тему суда в этом стихе можно следующим образом: «Мы видим теперь небесный образ, который описан, однако очень сдержанно. Престолы стоят готовыми. Персоны, которые не названы более подробно, садятся на них. Им передан суд. Этот образ, который тяжело поддается объяснению, опирается на *Дан.* 7 и понимается многими интерпретаторами следующим образом: небесная судебная палата со Христом в качестве судьи занимает места на престоле и присуждает верным душам право принимать участие в Царстве Христовом»[3].

«Души» — относительно этого слова мнения экзегетов разделяются на две противоположные группы.

Одни понимают «души» в привычном, греческом смысле — ψυχή — буквально «душа, жизнь». Душа как противопоставление телу: «Иоанн... увидел души, а не тела»[4]. О дальнейшей жизни души

Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 31].

[1] *Porteous N. W.* Das Danielbuch. Göttingen, 1962. S. 76. [*Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart. 1967. S. 31].

[2] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 29–31.

[3] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 58.

[4] *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the New Testament. Grand Rapids: Kregel. 1861. [Repr. 1962]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225].

греческая мысль знала, что «после того как душа предана смерти, она покидает область земли и живет в Аиде (ᾅδης) или ином каком-то месте вне земли»[1]. «Для библейского же сознания упоминание именно "душ" говорит о том, что речь идет о временном состоянии, до всеобщего воскресения, когда души вновь соединятся с телами. Это временное состояние впоследствии и обозначено как тысячелетнее царствование мучеников со Христом в блаженном состоянии»[2].

Другие экзегеты понимают иначе, что «слово "души" стоят здесь в смысле еврейского "нефеш" (живое существо, персона), а не в соответствии с греческим понятием нематериальной "псюхе". К ним причисляются, даже когда это не явно выражено, предположительно все, которые противостояли культу кесаря, даже если они умерли не мученически»[3].

Для такого понимания находится подтверждение не только в еврейском значении слова, но и в новозаветной семантике: «одним из употребительных значений этого слова в Новом Завете является обозначение индивидуального существования, вернее всего человека в теле, а не дух человека вне тела. Так, люди, которые были обращены на Пятидесятницу, названы "около 3000 душ". В таких отрывках не может быть и речи о душах вне тел, слово обозначает телесную жизнь в отличие от телесной смерти»[4].

«При такой интерпретации для слов "и души" — нужно дополнить "и увидел" из начала предложения»[5]. Может быть этот пропуск слова является «преднамеренным»[6].

«Души обезглавленных» — связь их с «сидящими на престолах» может пониматься по-разному: «это та же самая группа, что и сидя-

---

[1] *Arndt W. F., Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 901C; 1. A. a.

[2] «Здесь он говорит только о душах, а не о телах (в противоположность *1Кор.* 15), это может быть потому, что он размышляет о временном состоянии, о тысячелетнем царствовании мучеников со Христом в блаженном состоянии, а конечное состояние ожидается после всеобщего воскресения». — *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Wm. B. Erdmans. 1969. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225].

[3] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 799.

[4] *Seiss J. A.* The Apocalypse. Grand Rapids: Zondervan. n. d. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225].

[5] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 437.

[6] «для "душ" — τὰς ψυχάς нужно добавить "увидел" — εἶδον; эллипсис (опускание) является преднамеренным (см. 13:3)». — *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4 bd. Tübingen, 1912. S. 159.

щие на престолах»[1], или, наоборот, «они (обезглавленные) являются другой группой, отделенной (separate from) от сидящих (на престолах)»[2] или «они включены в группу сидящих на престолах»[3].

Последний вариант может быть предпочтительней, если рассуждать, что «первая фраза имеет общий характер и включает всех христиан-мучеников, тогда как следующие слова устанавливают отдельный класс среди них»[4]. Или, что то же самое, — «все святые — и затем меньшая группа, которой он уделяет особое внимание»[5].

Подобный разброс мнений следует из многозначности союза «и», стоящего перед этим словом. «Из этого "души обезглавленных" и "ожили" явствует, что все это видение относится к умершим, причем они разделяются на два разряда: с одной стороны, сидящие на престолах, которым дано будет судить, а с другой — души обезглавленных. Оба разряда соединяются между собой простым "и" (что дает еще один пример всей апокалиптической многозначности этого союза). Мы бы истолковали в данном случае это "и" в смысле: в частности, в том числе, включая и т. д. Первая категория имеет более общее значение и включает в себя вторую как часть»[6].

«Обезглавленных» — «здесь слово, переведенное как "обезглавленных", показывает, что в их казни была использована секира»[7]. — πελεκίζω — «обезглавить топором, секирой»[8].

«Вместо слова *убиенных* — ἐσφαγμένων (6:9, 18:24), что объединяет мучеников с Закланным Агнцем (5:6, 9, 12; 13:8), Откровение

---

[1] *Caird G. B.* The Revelation of St. John the Divine. Harper's New Testament Commentaries. NY, 1966. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 224.]

[2] *Walvoord J. F.* The Revelation of Jesus Christ. Chicago, 1966. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

[3] *Ladd G. E.* A Commentary on the Revelation of John. Grand Rapids: William B. Erdmans. 1972. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

[4] *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the New Testament. Grand Rapids: Kregel. 1861. [Repr. 1962]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

[5] *Beasley-Murray G. R.* The Revelation. The New Bible Commentary / Ed. D. Guthrie, J. A. Motyer. London, 1970. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

[6] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 178.

[7] A tranlator's quide to the Revelation to John by Robert G. Bratcher. United Bible Societies. London, New York, Stuttgart, 1937. [Repr. 1984]. P. 166.

[8] *Arndt W. F., Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 647B.

использует теперь *обезглавленных* — πεπελεκισμένων, т. е. обезглавленных секирой (πέλεκυς — securis), традиционным инструментом смертной казни в республиканском Риме, который, хотя и был во времена Империи заменен мечом (*Деян.* 12:2), все еще удерживался в памяти жителей провинции; (ср.: *Диод. Сиц.* XIX. 101: ῥαβδίσας ἐπελέκισε κατὰ τὸ πάτριον ἔθος — "побив плетьми, обезглавили его по обычаю предков"; *Полибий* I. 7. 12: μαστιγώσαντες ἅπαντας κατὰ τὸ παρ' αὐτοῖς ἔθος ἐπελέκισαν — "все высеченные согласно их обычаю были обезглавлены")»[1].

Слово в узком смысле обозначает «работать топором», что значит рубить или отсекать топором. Следовательно, это значит «быть обезглавленным топором»[2].

Это общепринятое понимание, но встречаются споры даже о таком, вроде бы совершенно ясном переводе. «Точное значение "убиты секирой". В Римской республике во время казни голову отрубали секирой (axe), но в период Империи так казнили с помощью меча (sword). Но в данном случае слово несомненно означает "казнены", независимо от способа казни. Мы не можем придерживаться перевода *обезглавленных*»[3]. Так же понимают слово еще ряд экзегетов: «казнены» (executed)[4], «убиты» (slain)[5].

Впрочем, более внимательное отношение к грамматическому анализу текста и историческим деталям, дает возможность конкретизировать смысл этого слова: «Кто эти "обезглавленные"? Вероятно, это определенные лица, т. к. слову "обезглавленные" предшествует определенный артикль. Выделена не обезглавленность как определение, а говорится об определенных лицах. Обезглавление как форма казни указывает на знатное происхождение. Если это был бы заполоненный или раб, тогда его бы распяли. Привилегия обезглавления дается обладателям права гражданина. Детализация происходящего тоже указывает на конкретность. Он рассуждает не вообще о том, что такое может произойти, но что-то конкретное случилось с конкретными лицами. Быть может, он указывает на мученичество

[1] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 262.

[2] *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the New Testament. Grand Rapids: Kregel. 1861. [Repr. 1962]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

[3] *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. 1969. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

[4] *Phillips J. B.* The New Testament in Modern English. New York, 1958.

[5] *Verkuyl G.* Berkeley Version of the New Testament. Berkeley, 1945.

знатных граждан из Малой Азии, которое вызвало потрясение или недоумение. Вспомним 2:13, где Антипу как мученика убивают, как раз в том городе, где престол сатаны. Во времена Нерона мучительство и казни происходили, как правило, иным способом, не обезглавлением, а скорее, мучеников бросали на растерзание диким зверям или распинали, а также сжигали»[1].

«За свидетельство Иисуса» — διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ — буквально: «из-за свидетельства Иисуса». «Интерпретировать трудно. Часто это средство выражения у Иоанна является генетивом подлежащего и отсылает к свидетельству, которое Иисус принял для спасения Божия, которое его последователи принимают на себя (см. 1:2,9). В данном отрывке, как и в 19:10, по контексту более подходит объектный генетив. Исполненные веры святые обезглавлены из-за свидетельства, что они приняли Иисуса Христа»[2], или «за их свидетельство о Христе»[3].

«При использовании генетива подлежащего получается несколько иной оттенок: "Потому что они провозглашали истину, которую открыл Иисус"»[4]. «В этом случае следующие слова звучат отчасти тавтологией — διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεου — *и за слово Божие* — "за провозглашение слова Божия"»[5].

«Которые» — καὶ οἵτινες — это слово может относиться как к предыдущему описанию, так и к последующему. В зависимости от принятой связи слов меняется смысл всей фразы, вплоть до разного понимания участников тысячелетнего Царства. Поэтому внимательно рассмотрим аргументацию обоих вариантов.

«Греческое слово для "который" это — ὅστις — (– οἵτινες –) (неопределенное относительное местоимение), — ὅς — = "кто", — τις — это "кто-нибудь, всякий", что вместе означает всякий, кто; во множественном числе, как в данном случае, это имеет значение "все те, кто". Это убедительно показывает, что имеется в виду некая группа, отличная от двух ранее упомянутых»[6].

---

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 413.

[2] *Ladd G. E.* A Commentary on the Revelation of John. Grand Rapids: William B. Erdmans. 1972. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

[3] *Taylor Kenneth N.* The Living New Testament. Wheaton, 1967.

[4] Good News for Modern Man. The New Testament in Today's English Version. New York, 1966.

[5] *Beck W. F.* The New Testament in the Language of Today. Saint Louis, 1963.

[6] *Smith J. B.* A Revelation of Jesus Christ. Scottdale Pa.,1961. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

Противоположное понимание: «здесь описание душ, которые обезглавлены»[1].

Какая это группа, можно предположить из стилистического анализа фразы καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον κτλ — **«которые не поклонились зверю»** и далее. «Теперь следует изменение конструкции, тем что прибавляется относительное придаточное предложение καὶ οἵτινες κτλ — которые и т. д. Вместо причастий προσκυνησάντων — поклонившихся — и λαβόντων — принявших, — что имело бы заключенный в себе гистерон-протерон (намеренное изменение общепринятого порядка слов в предложении), правильно было бы: καὶ διὰ τὸ μὴ προσκυνῆσαι... καὶ μὴ λαβεῖν — и за непоклонение... и непринятие. Ссылаясь на описание преследования христиан антихристом в главе 13, Иоанн хотел подчеркнуть, что христиане, чьи души он видел, отказались от идолопоклоннического служения зверю и от ношения знака. За это они должны быть убиты согласно 13:15. Следовательно, речь идет не о двух группах мучеников, о более раннем гонении и о гонении антихриста, и еще меньше о мучениках, с одной стороны и о исповедниках, с другой стороны, а только о мучениках последнего большого гонения, причем нужно, однако, исходить как само собой разумеющееся из того, что награда более ранних мучеников будет такой же»[2].

Традиционное толкование указанного места дает св. Киприан Карфагенский в «Письме к Фортунату об увещании к мученичеству» (V. 12): vivere omnes dicit et regnare cum Cristo, non tantum qui occisi fuerint sed quique in fidei suae firmitate et Dei timore perstantes imaginem bestiae non adoraverint — «говорит, что живут и царствуют со Христом все, не только те, которые подверглись убиению, но и вообще те, которые, твердо пребывая в своей вере и страхе Божием, не поклонились образу зверя»[3]. «Триумф Христа разделяется не только мучениками, но и всеми, кто при правлении зверя и лжепророка претерпел позор, бойкот, заключение, потерю имущества или другие неудобства, хотя они и не получили мученический венец»[4]. Или короче: «которые не поклонились (worship) (при жизни) зверю»[5].

---

[1] *Blaney H. J. S.* Revelation The Wesleyan Bible Commentary. Vol. 6. Grand Rapids: Wm. B. Erdmans. 1966. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

[2] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 173–174.

[3] *Св. Киприан Карфагенский.* Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству // Отцы и учители Церкви III века. М., Т. 2. С. 346.

[4] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 262.

[5] *Alford H.* Revelation. The Greek Testament. Chicago, 1872. [Repr. 1958]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

«И не приняли начертание» — перечисляет причины постигшего их наказания. Это очень длительный и детальный анализ. «Иоанн, описывая их, переходит от положительных фактов к отрицательным»[1]. «Сначала причины мученичества он описывает положительным образом, через их отношение к Богу в двух пунктах: "свидетельство Иисуса" и "слово Божие". Потом отрицательными деталями, каждая из которых в конце удваивается: "не поклонились ни зверю, ни образу его" и "не приняли начертание на чело свое и на руку свою". В системе причин мученичества наблюдается расширяющаяся в сторону детальности перспектива:

- положительное:
  - свидетельство (мартирия) Иисуса
  - слово Божие
- отрицательное:
  - не поклонились
    - зверю
    - образу его
  - не приняли начертания
    - на чело свое
    - на руку свою»[2].

Экзегеты усматривают здесь две группы лиц (на схеме это положительное и отрицательное свидетельство), причем допускается возможность, что «участники второй группы частью еще живы (более древние представители такого понимания перечислены у Kübel). Эта точка зрения может быть обоснована тем, что, во-первых, тайновидец видит не души οἵτινες, а, пожалуй, их самих, а во-вторых, ничем не указывается на смерть или способ смерти второй группы. Однако (иное мнение тоже имеет свои доводы): во-первых, связность говорит о том, что к указанному моменту времени вся группа οἵτινες уже более не жива; во-вторых, согласно 13:15, должны были быть убиты именно все те, которые не поклонились зверю; и в-третьих, *прочие же из умерших* — οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν (ст. 5) предполагает, что в ст. 4 речь идет только о мертвых. На вопрос, живы ли вообще, по мнению апокалиптика еще какие-нибудь люди ко времени тех эсхатологических событий, ответить невозможно»[3].

«Ожили» — ἔζησαν — одно из самых важных слов для понимания дальнейшего описания тысячелетнего Царства. Смысл слова очень многозначный. Во многом от решения вопроса о том, что по-

[1] *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Wm. B. Erdmans. 1969. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 413.

[3] *Wilcke H-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 27.

нимается под словом «ожили» зависит дальнейший выбор экзегета относительно его принадлежности тому или иному миллениализму. Кратко мнения можно классифицировать следующим образом:

1) это воскресение в теле;
2) это просто сохранение обычной жизни;
3) это жизнь души.

Причем самое принципиальное расхождение в пределах первого пункта — где находятся ожившие (воскресшие) — на земле или на небе?

Для мнений 2-й и 3-й групп такой вопрос не стоит: ясно, что обычная жизнь продолжается на земле, а жизнь души в духовном мире, т. е. на небе.

Приведем мнения экзегетов из каждой группы.

1. Очень убедительна ссылка на начало книги, где «в письме к Смирне сказано о телесном воскресении Христа теми же самыми словами, что Он (снова) стал живым (*Откр.* 2:8: ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν — *Который был мертв, и се, жив*; ср. также 1:18). Иоанн называет это воскресение первым воскресением»[1].

Следующая фраза в тексте говорит о воскресении, то есть «поскольку этот факт немного спустя описан как первое воскресение, то "ожили" = "жили снова" со своими телами, совершенные и цельные»[2]. «Они ожили снова — ζάω — "жить" физической жизнью в противоположность смерти... мертвые, которые вернулись к жизни... "ставшие снова живыми" люди»[3]. «Глагол в аористе может обозначать начальную точку жизни как воскресение в смысле: вернулись в жизнь, ожили. Этот момент противопоставлен другим, *прочие же из умерших не ожили* (20:5): они не ожили из пребывания в смерти, не участвуют в царствовании Христа. Таким образом, он отождествляет это событие с заключительной строкой 20:5 — *Это — первое воскресение*. Итак, "ожили" следует понимать как "воскресли"»[4].

Приведем еще два мнения этой же группы, но с противоположными выводами относительно места жизни воскресших.

Во-первых, это традиционное мнение о жизни со Христом на небесах, но тогда приходится признать, что при этом «оживлении» вос-

---

[1] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 147–148.

[2] *Alford H.* Revelation. The Greek Testament. Chicago, 1872. [Repr. 1958]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 225.]

[3] *Arndt W. F., Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 336C; 1. A. b.

[4] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 414.

кресшие получают иную, непривычную для нас жизнь: «Они пережили именно телесную смерть, но она обозначала только освобождение души от уз земного, следовательно, это именно цельное живое существо, оживление в более высокое и лучшее бытие (ἔζησαν как в 2:8 и 13:14 = ἀνέζησαν). Но эта потусторонняя жизнь обозначает никак не меньше, чем тесная соединенность со Христом, и является, так как Он на Небесах господствует как Царь над человечеством (17:14; 19:16; 11:15), соцарствованием, согосподством с Ним (сравни награду победителю 2:26; 3:21)»[1]. Подчеркнем еще раз важный момент жизни именно на небе: «мученики, хотя и были убиты с позором, но живы на Небесах со Христом»[2].

Во-вторых, это мнение премиллениалиста Уолвурда — воскресшие получат новые тела, но дальнейшая их жизнь происходит не на небе, а на земле, во время земного тысячелетнего Царства: «Иоанн пишет, что увиденные им обезглавленные мученики ожили и царствовали со Христом тысячу лет. По-видимому, тогда же они получили новые тела воскресения»[3]. При этом известно, что премиллениалисты (в том числе и Уолвурд) это Царство трактуют исключительно как земное.

2. Представители второй группы ссылаются на «двойственное значение ἔζησαν, которое ведь может, как в 2:8, обозначать, что они снова станут живыми, но также, что они (вследствие божественного сохранения от гонений) жили, чтобы участвовать в господстве тысячелетнего Царства (ср.: 3:21; 5:10)»[4]. Такое понимание слова «ожившие», как просто живые, сохранившиеся от гонений для последующего Царства, характерно для премиллениализма с его утверждением земного характера Царства.

3. И наконец, представители третьей группы, которые не принимают это слово со смыслом воскресения. «Слово "ожили" — не то характерное слово, которое употребляется, когда говорят о воскресении»[5]. Надо сказать, это спорный вывод, особенно в свете вышеприведенных указаний на 2:8, где это же слово применяется ко Христу.

---

[1] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 174–175.

[2] *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Wm. B. Erdmans. 1969. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

[3] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 582.

[4] *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 519.

[5] *Мень Александр, протоиерей.* Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова. Комментарий. Рига, 1992. С. 158.

Тем не менее этого мнения придерживаются некоторые экзегеты: «Совершенно ясно, что "ожили" — ἔζησαν — не означает воскресения в теле, которое имеет совершиться для всех в конце века сего. Ожили именно души — как бестелесные, находящиеся в разлучении с телом, причем это "первое воскресение" не возвращает им их телесности. В чем же может тогда состоять изменение в душах, которое выражается в том, что они "ожили"? "Душа" — и в точном понимании как душа и дух в их неразрывности — бессмертна, поэтому она остается живой и в загробном состоянии. Об этом достаточно свидетельствует как Ветхий, так и Новый Завет. Однако эта жизнь души вне тела является, очевидно, ущербной, а кроме того, она может различаться соответственно загробному ее уделу»[1]. Очевидны внутренние проблемы такой позиции — если ожила душа, но ведь она и так не умирает с телом, тогда зачем это «оживление»? Приходится искать выход в некоей «ущербной жизни души», но и здесь возникает вопрос: ущербная жизнь это все-таки жизнь или нет? Если жизнь, тогда опять-таки зачем «оживление»?

«И царствовали со Христом» — здесь начинается собственно тема тысячелетнего Царства, которой будут посвящены следующие главы нашей работы. Сейчас отметим только традиционные мнения экзегетов по этому поводу.

Очевидно, что во многом тема царствования связана с предыдущей, и решение о свойствах «оживления» распространяется и на свойства «царствования». В основном экзегеты сходятся на том мнении, что это царствование происходит на небе: «не сказано, и возможно, даже не имеется в виду, что земля является тем местом, где они царствуют с Ним»[2]. Ясность эпизода наступает, если подразумевать оживление и царствование душ мучеников (но при этом приходится мириться с внутренними противоречиями такого понимания оживления, о которых было только что сказано): «Ясно видно, что эти святые, участвующие в 1000-летнем Царстве Христовом, царствуют со Христом и "творят суд" не на земле, а на небе, ибо здесь говорится только об их душах, еще не соединившихся с телами. Из этих слов видно, что святые принимают участие в управлении Церковью Христовой на земле, а потому естественно и правильно обращаться к ним с молитвами, прося их о заступничестве перед Христом,

[1] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 179.

[2] *Bruce F. F.* The Revelation to John. A New Testament Commentary / Ed. G. C. D. Howley. Zondervan, 1969. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

Которому они соцарствуют»[1]. Итак, царствование на небе не исключает, а даже подразумевает влияние этого царствования на земную жизнь. «Картина, предстающая взору, показывает такое состояние общества, в котором доминирует мнение христиан, и влиятельные и властные позиции удерживаются верующими, а не язычниками и гонителями, как во время св. Иоанна»[2].

Есть и другое мнение о царствовании, что это означает не реализацию власти, действование, а переход в некое состояние: «*царствовали со Христом* характеризуется скорее как сорт интронизации»[3].

«1000 лет» — продолжительность Царства. В следующей главе мы подробно разберем историю и смысловое наполнение термина «1000» в библейской традиции. Здесь же только укажем традиционное понимание 1000 св. Андреем Кесарийским как числа совершенства: «число тысячи означает или многие годы, или число совершенное. Ибо может сие означать многие годы, дабы Евангелие проповедано было повсюду во всем мире, и укоренились в нем семена благочестия; может означать и совершенное число, потому что в них, оставивши детскую подзаконную жизнь, призваны мы в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова. Итак, тысяча лет есть время от вочеловечения Господа до пришествия антихриста»[4]. Очевидно, что толкование 1000 лет и есть, собственно, выбор понимания 20-й главы в свете или хилиазма или церковной традиции, которую, в частности, просто и ясно выразил арх. Аверкий: «под этой "тысячей лет" надо понимать все время от воплощения Христова до пришествия антихриста. С приходом Воплотившегося Сына Божия на землю и в особенности с момента искупления Им Своею Крестной смертью человечества сатана был связан, язычество низвержено, и наступило на земле тысячелетнее Царство Христово. Под этим тысячелетним Царством Христовым на земле разумеется победа христианства над язычеством и утверждение на земле Церкви Христовой»[5].

---

[1] *Аверкий, архиепископ.* Апокалипсис. История написания. Правила толкования и разбор текста. СПб., 1998. (wco. ru).

[2] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 262.

[3] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 800.

[4] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 171.

[5] *Аверкий, архиепископ.* Апокалипсис. История написания. Правила толкования и разбор текста. СПб., 1998. (wco. ru).

Стих 5

Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это — первое воскресение.

«Прочие же из умерших не ожили» — οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν — здесь тоже наблюдаем противоречивые мнения о том, кто эти прочие. Экзегеты, склонные к буквальному толкованию, говорят, что это «все, исключая мучеников, и праведные и неправедные»[1]. «Только спустя 1000 лет оживут все остальные люди, христиане и не христиане»[2]. Такое мнение предполагает, что ожили и царствовали только мученики, остальные верные присоединились к ним только через 1000 лет.

«Это еще раз настойчиво упомянуто ("настойчивым асиндетоном"[3] — бессоюзием), чтобы выделить особо награду мучеников. Все остальные — следовательно, также верующие, которые умерли спокойной смертью — сначала не оживут»[4].

Некоторые присоединяют к мученикам и тех, «кто сохранил себя чистыми во время великого искушения»[5] — они тоже не входят в число прочих.

Для времени скорби такой выбор вполне понятен: если ты христианин, то при надвигающемся тотальном гонении можешь быть или мучеником (свидетелем), или отпавшим, следовательно, недостойным Царства. «Этого высокого отличия душ мучеников остаются лишенными другие души, что Иоанн выразительно объяснил в рефлексии об увиденном; они не вступили в жизнь (οὐκ ἔζησαν — не ожили); за их телесной смертью не последовало взятие душ на небеса. Следовательно, они подразумеваются под прочими из умерших, которые отпали от Бога во время сильного гонения зверя; они пожелали спасти свою жизнь через отречение от Христа, но потеряли ее (*Мк.* 8:35); перед Логосом-всадником они стали мертвыми и их души теперь, прежде всего до завершения Миллениума, должны ожидать в неком состоянии пагубы (ср.: ст. 13) своей окончательной судьбы,

---

[1] *Beckwith I. T.* The Apocalypse of John. Grand Rapids: Baker Book House. 1919. [Repr. 1967]. [Exegetical Helps on Revelation // Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

[2] A tranlator's quide to the Revelation to John by Robert G. Bratcher. United Bible Societies. London, New York, Stuttgart, 1937. [Repr. 1984]. P. 166.

[3] *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 519.

[4] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 438.

[5] *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the New Testament. Grand Rapids: Kregel. 1861. [Repr. 1962]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

которая будет состоять в вечном осуждении. При всеобщем воскресении мертвых (ст. 13, ср. *Ин.* 5:29) эти люди переживут воскресение; в отличие от этого восстановления к жизни тела, называет Иоанн вступление душ мучеников в небесную жизнь первым воскресением, обозначение, которое даже обоснованно, если телесная жизнь еще остается обреченной на смерть; ибо существенной составной частью человека является его душа — тело только лишь его одежда или шатер (ср.: *2Кор.* 5:1сл.) — и она здесь переживает вознесение»[1].

Но в условиях спокойной жизни, без гонений, возникает вопрос о просто благочестивых христианах, они не были мучениками, следует ли из этого, что они входят в число прочих?

Есть мнение, что прочие — это «умершие нечестивцы»[2], тем самым из прочих исключаются все благочестивые христиане. «Для *прочих из умерших*, которые, следовательно, находятся вне общины святых, высказывается здесь не раз всеобщее воскресение мертвых (*Дан.* 12:2; *1Ен.* 51:1–5; *3Ездр.* 7:32). Тому, кто уже прежде конца истории мира имеет часть в жизни и Царстве Христа, больше не нужно бояться Суда Божия (ср.: *1Кор.* 15:23сл.); ради этого говорится в *Откр.* 20:5сл. о *первом воскресении*»[3].

Тем самым одновременно обозначен другой, вполне понятный формально, но трудно применимый практически, критерий для уяснения, кто же входит в число прочих — это не имевшие части в первом воскресении: «*Прочие же из мертвых*, то есть те, кто не имел части в первом воскресении, призываются к жизни»[4].

«Доколе не окончится тысяча лет» — ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη — «Исходя из языка данного выражения, нет необходимости интерпретировать его в качестве означающего, что они будут воскрешены тогда или будут живы тогда, любое значение может быть истинным на их счет. Единственно, что сказано этим выразительным способом, это то, что к тому времени они не будут жить в том смысле, в котором будут жить другие»[5].

«Это — первое воскресение» — Αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη.

---

[1] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 176.

[2] *Smith J. B.* A Revelation of Jesus Christ. Scottdale Pa.,1961. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

[3] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 102.

[4] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 148.

[5] *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the New Testament. Grand Rapids: Kregel. 1861. [Repr. 1962]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

Одна из ключевых проблем для понимания Миллениума.

Во-первых, сразу встает вопрос — кто участвует в первом воскресении? Ясно, что о тех же лицах шла речь в предыдущей фразе. Большинство экзегетов считает, что это «воскресение святых и мучеников, как определено в 4 стихе»[1]. Тогда появляется мотив «противопоставления воскресения мучеников воскресению всех прочих при всеобщем воскресении»[2]. Скурпулезный анализ этого противопоставления предложен Swete в его фундаментальном, но не бесспорном комментарии на первое воскресение. «Это, т. е. возвращение к жизни мучеников и исповедников в начале Тысячелетия, является первым воскресением. Для апокалиптического взгляда на вещи характерно видеть великие реалии жизни и смерти расположенными парами-антитезами, в которых один из двух фактов принадлежит настоящему порядку вещей, а другой, более значительный контрапункт, к будущему, сравни:

21:1: ὁ πρῶτος οὐρανός, ἡ πρώτη γῆ — первое небо, первая земля = *прежнее небо, прежняя земля*, — противоположные с οὐρ.καινός, γῆ καινή — *новое небо, новая земля* —;

2:11; 20:6, 14; 21:8 ὁ θάνατος ὁ δεύτερος — *смерть вторая* — или ὁ δ. θάνατος — *вторая смерть*, — подразумевающая πρῶτος θάνατος — первую смерть, — хотя позднее она точно и не названа.

Т. о., здесь *первое воскресение* является тем, что осуществляется в настоящей жизни, в противоположность тому, которое принадлежит новому порядку вещей и должно предваряться Парусией.

Нет никакой аналогии с *1Фес.* 4:16: οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον — *мертвые во Христе воскреснут прежде*, — для πρῶτον — *прежде* — антитезой в данном случае является ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες κτλ — *потом мы, оставшиеся в живых*, — т. е. мертвые во Христе противопоставлены с теми Его членами, которые будут живы на земле во время Его Пришествия.

Опять же и *1Кор.* 15:23 не является настоящей параллелью; здесь св. Павел определяет порядок, в котором воскресение будет иметь место при Втором Пришествии, и его слова (ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ — *потом Христовы, в пришествие Его*) не относятся, как у св. Иоанна, только к мученикам и исповедникам, но охватывают всех верных членов Церкви.

Следовательно, замечание Оригена (*Origen.* Isa. ap. Pamph. Apol. 7) здесь не применимо: considerandum est... ne forte dividi possit omnis

---

[1] Там же. P. 226.

[2] *Beckwith I. T.* The Apocalypse of John. Grand Rapids: Baker Book House. 1919. [Repr. 1967]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

resurrectionis ratio in duas partes, id est in eos qui salvandi sunt iustos, et etiam in eos qui cruciandi sunt peccatores — "следует принять во внимание... что не случайно можно разделить всеобщее воскресение на две части, ту, что составляют праведники, которые спасены, и еще другую, где грешники, которые наказаны"»[1].

Итак, если пара-антитеза в данном случае «первое-второе воскресение», то для понимания сути первого воскресения необходимо решить вопрос о втором воскресении. Если второе воскресение — всеобщее и являет собой переход к вечной жизни, новому эону, то первое воскресение — то, что совершается в пределах этой жизни. Таково мнение Swete.

Однако о природе первого воскресения на основе этого противопоставления трудно что-либо сказать. «Апостол говорит ясно, что будет какое-то воскресение, духовное воскресение. Будет ли это плотское воскресение — мы не знаем»[2].

Если первое воскресение — духовное (как антитеза телесному — второму), то тогда можно понимать под ним «духовное возрождение, которое начинается с момента крещения верующего человека, усиливается его христианскими подвигами и достигает своего высшего состояния в момент мученической смерти ради Христа. К духовно возрожденным относится обещание: *Наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут* (*Ин* 5: 25)»[3].

Если же под первым воскресением понимать телесное, прежде второго, всеобщего и тоже телесного воскресения, то это будет позиция, на которой основывается вся теория премиллеанизма[4]. Для обоснования телесности этого воскресения существенные доводы находятся при сравнении пророчества Иезекииля и Откровения. «*Иез.* 37 в известном отношении мог служить Апокалипсису Иоанна в качестве образца; ибо в композиции и ходе событий можно установить множество параллелей. Так кажется, что *Иез.* 37 соответствует прежде всего *Откр.* 20:4–6. Даже если согласно Иезекииля оживление

---

[1] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 263.

[2] *Мень Александр, протоиерей.* Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова. Комментарий. Рига, 1992. С. 158.

[3] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992. С. 244.

[4] «Это является твердой опорой премиллениализма, что первое воскресение подразумевает второе. Другие точки зрения различают эти два воскресения разных типов, но премиллениализм нет». — *Morris L.* The Revelation of St. John. Tyndale NT Comment. Grand Rapids: Wm. B. Erdmans. 1969. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

сухих костей должно символизировать только возрождение к национально-политической самостоятельности иудейского народа, находящегося в изгнании и мертвого как нации, то, однако, более поздняя иудейская, а также христианская экзегеза видела в данных видениях телесное воскресение»[1].

Существует и другая позиция. Она основана на том факте, что Иоанн на самом деле нигде не пишет о втором воскресении, оно только подразумевается читателем. «В Откровении никогда не идет речь о втором воскресении. В этом первом воскресении не имеют части прочие мертвые. Этим подразумеваются, очевидно, те, которые не знали Христа. О них говорится только, что они не оживут прежде окончания 1000 лет. Что с ними тогда произойдет, не названо "воскресением" (ст. 13). Такая сдержанность в выборе слова "воскресение" соответствует различию, представленному у *Дан.* 12:2 в иудейском писании и в *Ин.* 5:29 между *воскресением жизни* и *воскресением осуждения*»[2].

Кроме такой прямой антитезы этих воскресений, это различие проявляется еще и во временной характеристике этих воскресений. Воскресение осуждения — всеобщее, перед вечностью, а воскресение к жизни, соответственно, может пониматься как временное состояние блаженных до наступления конца времени этого мира. «Использование "жизни" для обозначения промежуточного небесного состояния прежде физического воскресения может быть найдено в других местах Нового Завета и иудейской литературы: *Лк.* 20:37–38, *1Петр.* 4:6, *Юб.* 23:27–31, *1Макк.* 7:3,18–19; 16:25; 17: 4–5, 12, *2Макк.* 7:8–36, *Зав. Авр.* 20:9–15, *Зав. Исаак.* 7:1»[3].

В продолжение рассуждений об отсутствии в тексте слов о втором воскресении, другие экзегеты предлагают антитезу не в виде: первое воскресение — второе воскресение, а, следуя точно тексту: первое воскресение — вторая смерть. «Мысль о первом воскресении (только здесь) оказывается собственно связанной с мыслью о второй смерти, так как если бы вторая была следствием первой мысли. Таким образом, в этом моменте особое внимание нужно уделить мысли о первом воскресении верующих, которые изъяты от суда; и подтверждением этому является то, что о втором воскресении вообще не говорится. Следовательно, разделение является таким же, как

[1] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 34.

[2] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 800.

[3] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 1080.

в *Ин.* 5:29 между *воскресением жизни* (ἀνάστασις ζωῆς) и *воскресением осуждения* (ἀνάστασις κρίσεως)»[1].

Но многие экзегеты, несмотря на молчание текста о втором воскресении, все же считают, что Иоанн его подразумевал как само собой разумеющееся: «Акцент часто делается на том, что Иоанн не говорит о втором воскресении, но в этом утверждении предполагается, что "прочие из умерших не оживут снова (как участники в первом воскресении) доколе не окончится тысяча лет", по существу "второе" воскресение описано, хотя и не названо, в 12 стихе»[2].

Стих 6

Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом. Над ними смерть вторая не имеет власти; но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет.

«Блажен и свят» — относительно этого словосочетания существуют разные мнения в понимании смысловых оттенков. Суть расхождений заключается в том, насколько важное значение придавали именно этим словам современники апостола Иоанна, были ли они часто употребляемым фразеологическим оборотом или это особые слова, со своим, особым смыслом.

Так, по комментарию многих экзегетов, такое выражение «было общепринятым иудейским выражением похвалы или поздравления»[3]. В этом ключе англоязычные комментаторы делают акцент на счастье: «счастлив и свят» — happy and holy[4], «очень счастлив и причислен к собственному народу Божию» — happy indeed, and one of God`s own people[5], «счастлив и весьма блажен» — happy and greatly blessed[6].

---

[1] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4bd. Tübingen, 1912. S. 160.

[2] *Ladd G. E.* A Commentary on the Revelation of John. Grand Rapids: William B. Erdmans. 1972. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

[3] *Moffatt J.* Revelation of St. John the Divine. The Expositor's Greek Testament. Vol. V. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

[4] *Beck W. F.* The New Testament in the Language of Today. Saint Louis, 1963.

[5] The New English Bible New Testament. Oxford, Cambridge, 1961.

[6] Good News for Modern Man. The New Testament in Today's English Version. NY, 1966.

Хотя в таком понимании слово «блажен» как «счастлив» теряет главный — религиозный оттенок[1] — «Он уверен в вечном блаженстве того, кто абсолютно и непреложно посвящен Богу. "Блажен" отсылает к тем взаимоотношениям с Богом, к каким Он приводит человека, а не к упомянутой ранее верности, которая подразумевает допуск человека к ним»[2].

Еще более религиозно насыщено слово «свят» — «целиком отделен и принадлежит Богу»[3], «посвященный Богу, принадлежащий Богу»[4]. Более того, «слово свят — ἅγιος — согласно иудейскому словоупотреблению, в основном произведении является обычным обозначением для верующих (5:8; 8:3,4; 11:18; 13:7; 16:6; 17:6; 18:20,24 и т. д.), здесь же наряду с μακάριος оно используется для обозначения состояния, в котором будут находиться участники первого воскресения»[5].

μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος κτλ. «Пятое блаженство Апокалипсиса (ср.: 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 22:7,14) отличается от остальных шести прибавлением ἅγιος — *свят* — к μακάριος — *блажен*. Тот, к кому относится это блаженство μακαρισμός, не только счастлив, но и свят; он в высшей степени достоин имени "святой", он канонизирован, причтен ко святым голосом Духа Иисуса (by the voice of the Spirit of Jesus). Основания канонизации добавлены: *Над ними* (т. е. ἐπὶ τῶν ἐχόντων μέρος κτλ. — над имеющими участие —) *вторая смерть не имеет власти*; первая уже случилась и не будет другой. Эти слова напоминают Рим. 6:9: οὐκέτι ἀποθνήσκει, θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει — *уже не умирает, смерть уже не имеет над Ним власти*»[6].

Итак, этот стих особый — выражает одно из т. н. «блаженств» Апокалипсиса, но и среди блаженств он выделяется тем, что имеет добавление «святость». Это добавление связывает блаженство с последующим выводом: «Стих 6 является блаженством и хочет быть

---

[1] «μακάριος — "блажен, удачлив, счастлив" слово имеет религиозный оттенок». — *Arndt W. F., Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, 1957. AG 488A; 1. B.

[2] *Simcox W. H.* The Revelation of St. John the Divine. Cambridge Greek Testament. Cambridge, 1893. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

[3] *Beckwith I. T.* The Apocalypse of John. Grand Rapids: Baker Book House. 1919. [Repr. 1967]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

[4] A tranlator's quide to the Revelation to John by Robert G. Bratcher. United Bible Societies. London, New York, Stuttgart, 1937. [Repr. 1984]. P. 168.

[5] *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893. S. 322.

[6] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 264.

одновременно признанием святости и напоминанием: всякий, кто принадлежит к области святости Царства Божия конца времен ("свят" — необходимо понимать культово: выделенный из безбожного мира — 22:11), не узнает состояния проклятого (*в озеро огненное* — 20:14сл.). Неотъемлемая святость становится для них уже реальной действительностью, поэтому *смерть вторая* (развращенность конца времен) не будет иметь над ними власти»[1].

«Смерть вторая (ὁ δεύτερος θάνατος) не имеет власти» — ясная мысль о том, что участвующие в первом воскресении не будут подвержены второй смерти[2], которая есть уничтожение в огненном озере[3]. «Первая смерть является смертью тела, которой подвержены все люди, за исключением живущих при Парусии. Вторая смерть это вечная смерть в огненном озере (ст. 14)»[4].

Итак, согласно прямому указанию текста, вторая смерть происходит в огненном озере. Однако даже такое ясное указание может быть истолковано аллегорически, как, например: «это смерть, которой будут подвергнуты грешники в мире скорби»[5].

Иное понимание второй смерти можно встретить в еврейских источниках: «однако "вторую смерть" знали также раввинистические ученые, с другой стороны, не как выражение, но, однако, по сути. Под этим понимали: а) исключение из воскресения, оставление в гробах; и в) предание вечному проклятию»[6].

«Они будут священниками Бога и Христа» — ἱερεῖς — «priest», «священник»; «метафорически, это христиане — священники Бо-

---

[1] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3. Aufl. Würzburg, 1998. S. 102.

[2] «Те самые, которые имеют часть в первом воскресении, не подлежат естественно второй смерти (окончательной)». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 438.

[3] «Они не будут поражены второй смертью. Они не будут приговорены к уничтожению в огненном озере». — A tranlator's quide to the Revelation to John by Robert G. Bratcher. United Bible Societies. London, New York, Stuttgart, 1937. [Repr. 1984]. P. 168.

[4] *Ladd G. E.* A Commentary on the Revelation of John. Grand Rapids: William B. Erdmans. 1972. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

[5] *Barnes A.* Revelation. Barnes' Notes on the New Testament. Grand Rapids: Kregel. 1861. [Repr. 1962]. [Exegetical Helps on Revelation / Ed. R. C. Blight, J. Beckman. México, 1977. P. 226.]

[6] *Strack H. L, Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3. Band. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926. S. 831.

жии»[1]. «Требование целиком и полностью жить для Христа дает право называться верующим "священниками Бога и Христа" (1:5сл.; 5:10)»[2].

В Откровении христиане неоднократно названы священниками Богу, *Откр.* 1:6: ἐποίησεν ἡμᾶς... ἱερεῖς τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ αὐτοῦ — *соделавшему нас... священниками Богу и Отцу Своему* —; 5:10: ἐπόησας αὐτοὺς τῷ Θεῷ ἡμῶν... ἱερεις — *соделал нас... священниками Богу нашему* —) «Удел, приобретенный Христом для всех христиан, будет реализован в тех, кто имеет участие в первом воскресении; для них священническое служение в славе идеального совершенства является совершившимся фактом»[3].

Надо добавить, что эти слова были привычными для библейского сознания, ибо о том же пророчествовал пророк Исайя: «То, что было предсказано Исайей 61:6 о грядущем блаженном времени: *А вы будете называться священниками Господа, — служителями Бога нашего будут именовать вас*, и что высказано в 1:6 и 5:10 (там во всяком случае в связи с Царством βασιλεία) о христианах на земле, будет иметь силу также на небесах»[4].

В этом месте нет особых разногласий среди экзегетов, разве что иногда подчеркивают, что здесь речь идет не об иерархическом священстве: «Нет никаких оснований думать, чтобы в Откровении именование священников Бога и Христа относилось бы лишь к иерархическому священству и чтобы им одним ограничивалось число участников первого воскресения. Для этого не имеется никаких указаний. Напротив, оно включает в себя, несомненно, всех, его достойных. Единственной чертой, особо выделенной здесь, является только мученичество, исповедничество, а это не имеет прямого отношения к иерархическому священству»[5]. Священники Бога «живут по законам Божиим, славят Бога, живут как слуги Его жертвы, слуги спасения, то есть священники Христа»[6].

«Бога и Христа» — здесь есть возможность для богословского толкования: «τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ — Это и (Бога и Христа) в данном

---

[1] *Arndt W. F., Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago, The University Press. 1957. AG 372D; 2. B.

[2] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 102.

[3] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 264.

[4] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 176–177.

[5] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 183.

[6] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 416.

случае может быть одинаково понято как в смысле отожествления: Бога-Христа, так и в смысле различения: Бога-Отца и Христа (ср.:1:6). В первом смысле Христос определяется как Сын Божий, Второе Лицо Св. Троицы, Божественная Ипостась, Бог; во втором же смысле — как Богочеловек, Сын Божий, сошедший с небес, воплотившийся и вочеловечившийся»[1].

Стих 7

Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей[2] *и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской.*

Сначала несколько общих замечаний об особенностях дальнейшего эпизода. «Пятое видение дает последнюю битву; снова скупо и зачастую смутно. Это необычно, потому что такие описания, как правило, замышлены обширно; для тайновидца эта последняя битва является только одним эпизодом, который ничего не может отнять от достигнутой победы. Так, здесь ни разу не потребовался ангел, не говоря уже о вступлении Логоса. *Ниспал огонь с неба*; знак, который идет от Содома и связан с Илией, его испрашивают у Иисуса, чтобы наказать селение (*Лк.* 9:54), — этого достаточно для истребления самых опасных демонических врагов. Видение дано в 5 тесно связанных строфах, каждая по 3 строки. Стих 7 не предваряется εἶδον, как стихи 1, 4, 11; как будто продолжается пророческое повествование, как оно было начато в стихе 6; этому соответствует то, что не встречается также апокалиптическое имя дракона»[3].

Также надо учитывать и нелинейную композицию как всего произведения, так и отдельных его частей. Без учета этой особенности легко ошибиться, т. к. «указание, *когда же окончится тысяча лет*, на первый взгляд, если не учитывать своеобразие описания в стихах 4–6, может быть легко связано с окончанием упоминаемого прежде тысячелетнего Царства со Христом (ст. 6). Но более близкое рассмотрение учит, что это отрывок прямо продолжает по содержанию из-

[1] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 183.

[2] По UBS начало 8 ст.

[3] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4 bd. Tübingen, 1912. S. 160.

ложенное в стихах 1–3, с другой стороны, не в форме видения, а прежде всего в мифологически звучащих предсказаниях (ст. 7–8)»[1].

«Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден» — καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται κτλ. «Использование будущего времени продолжается от 6 стиха до 8 включительно, в результате чего эта часть видения принимает форму пророчества. *Ему должно быть освобожденным на малое время* — δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον — из ст. 3 наконец должно быть осуществлено; тысячелетнее Царство мучеников (теперь идентифицированное с тысячелетним заключением сатаны, ср.: ст. 2–5) закончится, и он будет выпущен из своей тюрьмы, и вновь начнутся смутные времена. Как первое гонение при Нероне тайновидец приписывает сатанинскому гневу при его изгнании с Небес (12:13), так последняя вспышка враждебности против Церкви приписывается его возвращению на землю после длительного заключения в абиссе»[2].

«Будет освобожден». «Хоть и ослабленный, *ходит,.. ища, кого поглотить* (*1Пет.* 5:8). Автор, по всей вероятности, имеет в виду скорбь, с которой столкнулись христиане того времени. Верующих во Христа начинают гнать и убивать. Обратим внимание на то, что перед этой выдержкой автор не использует глагол "увидел". Может потому, что на самом деле видел»[3].

Надо еще заметить, что если продолжать рассмотрение главы в юридических терминах, то «образ освобождения не подразумевает срока милости для сатаны, ибо он уже осужден и ожесточен в своей злобе, это обозначает попущение Божие»[4].

«Обольщать народы» — καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη κτλ. Beda, толкуя указанное место, говорит: exibit... in apertam persecutionem de latebris erumpet odiorum — «показал,.. выбравшись из заключения, ненависть в открытом гонении»[5]. «За тысячу лет методы сатаны не изменились; как только он был освобожден, тотчас принялся за свое старое дело прельщения мира и направил его против Церкви;

---

[1] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 801.

[2] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 267.

[3] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 417.

[4] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 59.

[5] *Beda.* Explanatio apocalypsis // Migne. PL. T. 93. [*Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 267.]

ограничения для него сняты, ἐνέργεια πλάνης — *действие заблуждения* — началось вновь»[1].

Данное словосочетание многие экзегеты толкуют метаисторически: «Обольщение действовало уже с самого начала, с искушения Адама. Подобно этому вся история человечества — место действия искушения»[2].

«Находящиеся на четырех углах земли» — τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς — «это все народы земли, как бы удалены они не были; ср. *Иез.* 7:2: τὸ πέρας ἥκει ἐπὶ τὰς τέσσαρας πτέρυγας τῆς γῆς — *конец пришел на четыре края земли*, т. е. на всю землю. Движение, которое предвидит св. Иоанн, это не предписание имперской полиции, а результат всеобщего импульса, который овладеет людьми всех рас и национальностей»[3].

«Гога и Магога» — τὸν Γὼγ καὶ Μαγώγ — «Магог появляется впервые в *Быт.* 10:2, но непосредственная ссылка здесь на *Иез.* 38–39, где пророк представляет себе великое нашествие на страну Израиль Гога, которого он связал с землей Магога (ἐπὶ Γὼγ καὶ τὴν γῆν τοῦ Μαγώγ — *к Гогу в земле Магог*) и описал как князя Роша, Мешеха и Фувала — два последних обычно идентифицируются с племенами, населяющими южный и юго-восточный берега Euxine — Черного моря. Нашествие, представленное пророком, без сомнения моделирует великий набег скифов в Азию (*Геродот* I. 104–106), который имел место в 630 г. до н. э. Иосиф Флавий[4] идентифицирует Магога со скифами, и древние толкователи Откровения предполагали здесь скифов. Но может ли все-таки Гог и Магог иметь значение Иезекииля, этого фраза св. Иоанна не определяет»[5].

Другие экзегеты не столь деликатны и указывают на прямую аналогию с книгой Иезекииля: «Все представление о Гоге и Магоге, их военном походе против мессианского Царства и их уничтожение

---

[1] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 267.

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 417.

[3] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 267.

[4] Μαγώγης δὲ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ Μαγώγας ὀνομασθέντας ᾤκισεν, Σκύθας δὲ ὑπ' αὐτων, προσαγορευομένους — «Магог владел магогами, названных по нему, которых они (подразумевается τῶν Ἑλλήνων, т. е. эллины) именовали скифами». — *Josephus.* Antt. i. 6. 1. [*Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 267.]

[5] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 267.

происходит из *Иез.* 38. Здесь находится указание на князя Гога в земле Магога, который характеризуется как предводитель варварских орд в северных местностях (на Черном море), он мечом и огнем проникает в культурные страны. В конце времен этот князь с некой могучей армией, которая состоит из разных народов, будет продвигаться против Израиля, живущего в Палестине мирно и счастливо при своем мессианском царе, но будет уничтожен со своими отрядами через чудесное вмешательство Божие. Фоном этого пророчества, которое ведет ко времени конца, является одно историческое событие из недавнего прошлого пророка, именно военный поход скифов, который внушил беспокойство всей передней Азии, причем они продвинулись в 630 г. вплоть до границ Иуды. Но в Апокалипсисе полностью стерлись современные черты, четко узнаваемые у Иезекиля. От князя Гога земли Магога образовано народное имя "гога и магога". Однако Иоанн в этом только следует раввинистической традиции. Она тоже переносит натиск Гога и Магога на конец мессианского Царства»[1].

Таким образом, имена Гог и Магог претерпели за несколько столетий определенную эволюцию, и чтобы понять ее ход, надо обратиться к еврейским источникам. «Эти имена происходят из *Иез.* 38–39 и обозначают там землю (соответственно, народ) Магог и князя Гог. В греческом переводе Септуагинты *Иез.* 38:2 оба имени понимаются как князья (соответственно, имена народов). Первоначальное обозначение северных народов очевидно стало в Ветхом Завете и в иудейской письменности именем для персонификации мифических сил, которые служат сатане. Здесь оно обозначает огромную, демонически чуждую военную силу (многочисленную, как песок морской)»[2].

Из иудейских источников нашему отрывку по времени самые ближайшие параллели: Таргум Йеруш на Числ. 11:27: «в конце времен Гог и Магог и их войско поднимутся против Иерусалима»[3]. «В Сивилловых оракулах описано представление о их вторжении на святую землю (3:319, 512). Они появляются затем также нередко в Талмуде (например, B. Aboda zara 3b). Также традиционна и мысль о втором штурме богоборческих сил против Святого города и Мессии; она встречается уже у *Иез.* 37,39, затем *1Ен.* 56:5–8; *3Ездр* 13:5сл. и др. В устах тайнозрителя говорит, следовательно, традиция, которая воспринята как будто ради полноты (точности)»[4].

---

[1] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 151.

[2] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 801.

[3] Цит. по: [*Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 439].

[4] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum N T. 4bd. Tübingen, 1912. S. 160.

Анализируя раввинистическую литературу и иудейские апокрифы, экзегеты получают максимально полную картину представлений о Гоге и Магоге у древних писателей. Картина получается весьма пестрой. Так, относительно самих имен есть мнения, что это — имена стран, людей, а в раввинистической литературе большей частью понимались как имена народов[1]. О времени появления Гога и Магога в еврейских источниках можно найти пять вариантов относительно дней Мессии и Суда[2]. Подробно рассмотрены также мотивы выступления Гога — как правило, ими считаются жадность, бесовское или сатанинское влияние и дух мятежа и высокомерия[3]. О войске Гога кроме того, что оно многочисленно, есть еще интересное вычисление, исходя из имен Гог и Магог, как войско 70 наций[4]. О продолжительности военного похода этого войска, включая последствия войны, большинство еврейских источников согласно говорят —7 лет[5]. Местом его поражения считается, в основном, Иерусалим, хотя есть и другие мнения — долина Иерихон, горы Израиля,

---

[1] «В *Числ.* 24:7 (LXX) — Γὼγ βασιλεία и *Сив.* 3:319 — χώρα Γὼγ ἠδε Μαγώγ значения имен остаются неясными. Согласно их форме, они могут быть как им. п., так и род. п.: в первом случае были бы они названиями стран, в последнем именами человека или народа. Раввинистические ученые воспринимали эти имена, в большинстве своем, как имена народов. Таким образом, предположительно также понимал автор Откровения Иоанн. В раввинистической литературе оба имени зачастую оказываются стоящими рядом друг с другом». — *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3. Band. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926. S. 832.

[2] «Откровение Иоанна помещает поход Гога и Магога по окончании тысячелетнего мессианского Царства и непосредственно перед всеобщим Страшным Судом. Эта схема существует также в раввинистической литературе, но наряду с ней имеются, однако, еще и другие. A). Гог при Иосифе, т. е. до дней Мессии. B). Гог до дней Мессии. C). Гог во время Мессии. Д). Гог после мессианского времени перед Судом мира. E). Время Гога неопределенно». — Там же. S. 832–833.

[3] «1. Как человеческий мотив — жадность со стороны Гога (*Иез.* 38:10).

2. В апокрифе *1Ен.* 56:5сл. это духи (ангелы), которые вместо Гога и Магога подстрекают к последнему походу против Иерусалима Парфию и Мидию (см.: в *Откр.* 16:14).

3. Откровение Иоанна объясняет поход Гога сатанинским влиянием (см.: 20:7сл.).

4. В раввинистической литературе именно дух мятежа и высокомерия является тем, что подстрекает Гога к его предприятию». — Там же. S. 834.

[4] «Гог и Магог обозначают 70 наций по своему численному значению». — Там же. S. 835.

[5] «Согласно R. Chama b. Chanina (260), R. Abba b. Jirm'ja (270), R. Abba b. Kahana (310) "годы Гога" должны составлять 7 лет. Но их высказывания не

юг.[1] О том, кто же победил Гога, мнения тоже разные, как правило, указываются: Бог, Мессия и Михаил[2]. При этом называют самые разнообразные средства борьбы против Гога[3]. Продолжительность суда над Гогом в одном источнике указывается в 12 месяцев[4]. Есть мнения и о месте могилы Гога.[5] Таким образом, вся история с Гогом может быть прослежена в раввинистической и апокрифической иудейской литературе.

позволяют узнать, все ли семь лет являются годами борьбы, или они хотели указать время, в которое еще заметны последствия войны. Привлекаемое для доказательства место Иез. 39:9 соответствует последнему. Во всяком случае, места, которые говорят о трехкратном походе Гога против земли Израиля, представляют более длительную борьбу». — Там же. С. 835.

[1] «Место поражения Гога. А). Иерусалим. *Сив.* 3:663: "Но вновь цари земные предпримут совместный поход против этой земли (Палестины), обрекая самих себя на смерть. Ибо они пожелали погубить храм великого Бога и самых лучших мужей. Когда скверные цари придут на эту землю, они установят вокруг города (Иерусалима) каждый свой трон (ср.: *Иер.* 1:15), имея при себе свой непокорный народ". Также Иерусалим является местом уничтожения парфянских и мединских масс в *1Ен.* 56:6. Аналогичное мнение представлено в *Откр.* 20:9, где *город возлюбленный* это во всяком случае Иерусалим. В раввинистической литературе Гог находит свой конец в Иерусалиме повсюду там, где *Иез.* 38сл. комбинируется с *Зах.* 12 и 14. В). Долина Иерихон. С). Горы земли Израиль. Д). Юг». — Там же. С. 836.

[2] «Как таковой появляется: А). Мессия при Иосифе. — Targ Jerusch I Ex 40:9–11. В). Мессия при Давиде. — Targ Jerusch II Nu 11:26; Targ Jerusch I Nu 24:17. С). Бог. — Midr Ps 17 § 9 и много других. Д). Михаил. — Targ Jerusch I Dt 34:3». — Там же. С. 837.

[3] «*Иез.* 38:19сл. называет землетрясение и взаимное убийство, моровая язва и кровопролитие, всепотопляющий дождь и каменный град, огонь и сера.; *Иез.* 39:3 добавляет к этому, что Бог делает безоружным Гога. *Откр.* 20:9 отмечен только огонь, который ниспадает с неба и пожирает войско Гога. Самым подробным образом сообщает *Сив.* 3:669–692 при постоянных ссылках на *Иез.* 38:19сл. о средствах уничтожения в "бессмертной Руке".

1Ен. 56:7 (поход Парфии и Медии против Иерусалима) ограничивается изображением взаимной резни; смотри место в *Откр.* 16:14. В раввинистической литературе рассказывается по аналогии с 10 египетскими казнями 10 наказаний, которые придут на Гога. "Как Я в этом мире, говорит Бог, наказал Египет десятью казнями, таким же образом буду я в будущем мире наказывать Гога", смотри *Иез.* 38:22; в подробностях отмечаются среди средств наказания особенно: а) огонь; в) град; с) проказа; д) всеобщее смятение; е) победоносное вступление в бой израильтян». — Там же. С. 837–838.

[4] «Например, Seder 'OlamR3: Суд над Гогом в будущем продлится 12 месяцев». — Там же. S. 839.

[5] «Могила Гога. *Сив.* 3:682: "Туманные ущелья в высоких горах наполнятся телами". *Targ Ez* 39:11: "Это случится в то время, когда я дам Гогу место, которое подходит для его могилы, в Израиле, в долине, прилегающей с востока к Генисаретскому озеру, ущелье между двумя горами. Там

Для полной картины мнений о Гоге и Магоге надо добавить высказывания православных толкователей на этот счет. Св. Андрей Кесарийский пишет: «Думают же некоторые, что Гог и Магог суть скифские полунощные народы, которых мы называем гуннами»[1]. «Блаж. Иероним разумеет под ними кавказских скифов; иные разумеют магометан — турок, татар»[2]. «Некоторые из историков (Свида и Кедрин) почитали персов потомками Магога. В число доказательств этой гипотезы вошло и то, что их философы назывались магами. Бохарт помещал Гога в окрестностях Кавказа, производя Кавказ от еврейского слова гог-шазан, т. е. крепость Гога. Он же высказывал странное мнение, будто Прометей, прикованный Юпитером к Кавказу, был никто другой, как Гог. Производили моголов или монголов от Магога. Феодорит и многие другие, рассматривая пророчества Иезекииля с лучшим разумением, понимали под именем Гога Антиоха Епифана, сирийского царя, а под словом Магога — многочисленных народов азиатских, составлявших его войско, когда он напал на Иудею»[3].

Но в то же время Августин, имеющий более духовный взгляд на образы Откровения, возражает против идентификации Гога и Магога с любыми отдельными странами или временными политическими организациями: «Под народами, которые называются Гог и Магог, не следует разуметь каких-нибудь варваров, населяющих какую-либо часть земли, вроде Гетов и Массагетов, как думают некоторые на основании сходства в буквах их имен, или вроде других иноплеменных, не находящихся под римскою властью (народов)»[4].

Примерно о том же напоминает и св. Андрей Кесарийский: «Некоторые с еврейского языка толкуют, что Гог означает собирающего или собрание, а Магог — возвышенного, так что этими именами означается или собрание народов, или же превозношение их»[5].

должны они предать погребению Гога и все его полчища, и это будет названо долиной полчища Гога"». — Там же. С. 839.

[1] *Св. Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 175.

[2] *Петр, епископ*. Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885. С. 240. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов. М., 1994. С. 449.]

[3] *Яковлев Ф.* Война Гога и Магога / Апостолы. Вып. 2. С. 415. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов. М., 1994. С. 451.]

[4] *Блаженный Августин*. О Граде Божием // Творения. Т. 4. СПб., 1998. С. 397.

[5] *Св. Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 175.

Т. е. позиция православных экзегетов — не углубляться в конкретизацию деталей о Гоге и Магоге, а уделить больше внимания их гибельной духовной сущности. В этом отношении еп. Петр дал наиболее исчерпывающий комментарий: «Но здесь это имя народов, кажется, таинственное и означает не один народ, а сброд с четырех углов земли — востока, запада, севера и юга, т. е. со всех концов земли. Значит, эти люди рассеяны по всем странам и царствам. Не разумеются ли под ними последователи, слуги антихриста — вольнодумцы, еретики, неверы, ученые безбожники, нечестивцы, отчаянные развратники и т. п.? Такие люди, точно, везде и ныне находятся во всех царствах и местах, но вдали от стана святых, т. е. Церкви Христовой (*Еф.* 2:13), — не по месту, а по образу мыслей, по нравам, по жизни»[1].

В заключение обзора мнений о Гоге и Магоге отметим влияние этого сюжета на понимание тысячелетнего Царства. Дело в том, что здесь для приверженцев буквального понимания, т. е. хилиастов, и впоследствии премиллеанистов, появляется некая трудность, которую они вынуждены обходить или замалчивать. «Читатель задается при этом вопросом, существует ли вообще после уничтожения всего зла, описанного в 19:17–21 еще люди вне Царства Христова»[2].

Ведь если буквально понимать после Пришествия Христова наступление земного тысячелетнего Царства Его на земле, то трудно объяснить появление таких огромных полчищ врагов Бога. Где они были в течение 1000 лет, откуда они взялись, если 1000 лет было Царство Христово? Можно объяснить это сатанинским обольщением, но тогда возникает вопрос: каково же было качество подданных этого земного Царства Бога, если краткое влияние сатаны перечеркнуло 1000 лет жизни в зримом присутствии Христа? Итак, сторонникам буквального толкования «новое выступление антихристова войска, которое, однако, согласно 19:17сл. должно быть окончательно уничтожено, объяснить тяжело»[3].

«Собирать» — «сатана будет собирать дальние народы, он воплощает в себе всю вселенскую злобу и гордость. “Собирание” — следующий шаг после обольщения. Такое же собирание дальних народов

---

[1] *Петр, епископ.* Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885. С. 240. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса. Сост. М. Барсов. М., 1994. С. 449.]

[2] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 801.

[3] *Wilcke H-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 32.

на борьбу против Бога мы встречаем и у Иезекииля (38–39). Gerhard von Rad обращает внимание на ту деталь, что поведение народов в Апокалипсисе разделяется на два противоположных друг другу направления. Одна часть людей (народов) представляет собой благоговейное паломническое шествие на Сион, другая — армию, восстающую против Сиона, это сборище противника»[1].

«Число их как песок морской» — «Дается именно чрезвычайно большое число людей — ветхозаветный образ песчинок, которые лежат на берегу моря (*Быт.* 22:17; *Суд.* 7:12)»[2].

Образ песчинок в основном не привлекает особого внимания экзегетов, хотя есть интересная трактовка его в аскетическом плане: так же как обширно войско врагов Божиих в последние дни, так и «христианин в повседневной жизни телесными очами ощущает восстающее и воюющее против него зло»[3].

Стих 8

И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный[4].

«Вышли» — ἀνέβησαν — (ἀναβαίνω — восходить, отправляться в местность, лежащую выше, подниматься, происходить) «говорит о появлении на горизонте»[5]. Аналогия на это место в книге *Иез.* 38:16: *и поднимешься на народ Мой, на Израиля* — καὶ ἀναβήσῃ ἐπὶ τὸν λαόν Ἰσραήλ.

«На широту» — πλάτος — «остается совершенно неясным, даже если должно обозначать согласно *Иез.* 38:12 *вершину земли*; если и подразумевается традиция, знающая Иерусалим как место действия этой последней битвы, то здесь однако все очень расплывчато»[6].

Если пытаться понимать буквально, то получается, что «на широту земли, следовательно, на плато приблизительно в середине земной поверхности, которое расположено выше, чем места их (народов) обитания»[7]. В качестве аналогии можно привести слова из книги пророка Аввакума 1:6: *народ,.. который ходит по широтам земли* — τὸ ἔθνος... τὸ πορευόμενον ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς γῆς.

---

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 418.

[2] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 178.

[3] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 418.

[4] По UBS начало 9 ст.

[5] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4bd. Tübingen, 1912. S. 160.

[6] Там же. С. 160.

[7] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 179.

В общем плане понимается так, что «широта земли — есть вселенная, с которой и собираются народы, с четырех углов земли. Это есть некое духовное, культурное и социальное многоединство, объединяемое ненавистью к Церкви, вселенская противоцерковь»[1].

В том же ключе пишет арх. Аверкий: «*И взыдоша на широту земли, и обыдоша святых стан и град возлюбленный* — это значит, что враги Христовы распространятся по всей земле и всюду начнется гонение на христианство»[2].

Иудейские апокрифы говорят несколько иначе — *1Ен.* 56:6: «И соберутся в те дни ангелы и их главы направятся с востока к Парфии и Мидии и учинят возмущение среди царей, и они поднимутся в землю избранных»[3].

«Окружили» — «окружение Иерусалима знаменует здесь какое-то решительное и окончательное выступление обольщенных сатаною. Уже не через зверя и лжепророка, но сам сатана в открытом бою возглавляет все человечество, кроме "избранных" (*Мф.* 24: 22)»[4].

«Стан святых» — Παρεμβολή — *стан* — вызывает воспоминания о времени странствования по пустыне, которое надолго осталось как идеальное время «жизни в палатках с Богом»[5].

О расположении стана: «Стан святых и город возлюбленный едва ли являются двумя разными местами, а одно и то же, рассматриваемое с разных сторон. Но можно также принять, что стан святых располагается вокруг города. *1Ен.* 56:7; *Сив.* 3:665–668»[6]. В таком случае стан святых имеет кроме духовного еще и практический смысл — это военный лагерь вокруг Иерусалима для его защиты[7].

Духовное же понимание стана святых, следуя церковным экзегетам — это Церковь Христова[8].

---

[1] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 194.

[2] *Аверкий, архиепископ.* Апокалипсис. История написания. Правила толкования и разбор текста. СПб., 1998. (wco. ru).

[3] Цит. по: [*Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 439].

[4] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 195.

[5] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4bd. Tübingen, 1912. S. 160.

[6] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 439.

[7] «Иерусалим здесь окружен для защиты станом святых». — *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 520.

[8] «чтобы погубить стан Святых, т. е. Церковь Христову, утвержденную в четырех концах вселенной». — *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 177.

«Город возлюбленный» — ἡ πόλις ἡ ἠγαπημένη — Это выражение встречается в Псалтири (77:68; 86:2; 131:13–14). Народы, собранные и обольщенные сатаной, окружают лагерь святых и город возлюбленный. Эти данные соответствуют описанию решительной битвы при Иерусалиме в иудейской апокалиптике (сравни *Иез.* 38-39; *1Ен.* 56:6сл.; *3Ездр*13:5сл.) и битве последних времен сынов света против сынов тьмы в свитке войны из Кумрана (*1QM.* 3:5; 4:9)[1].

В христианском понимании акцент делается на том, что «под этим городом понимается не восстановленный Иерусалим, разрушенный в 70-м году, а духовный Иерусалим, Церковь, т. е. не географически, а символически»[2].

Вообще Иерусалим понимается по-разному в Откровении. «В 11:8 он есть *великий город, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят*; на улицах его оставлены будут трупы двух свидетелей, убитых зверем. Теперь же он есть *город возлюбленный*, образ вселенской Церкви»[3]. И хотя «Иерусалим конца времен здесь не называется этим именем, но, однако, четко обозначен как христианский мир на земле. Это военный лагерь, в котором святые — ἅγιοι, т. е. христиане, собрались и укрепились, и город, который является предметом любви, причем нужно думать о божественном благоволении к нему»[4].

Итак, относительно «города возлюбленного» толкователи имеют общее мнение, что, во-первых, это географически Иерусалим, и во-вторых, символически — образ Церкви.

Стих 9

И ниспал огонь с неба от Бога, и пожрал их.

«Огонь с неба» — вместо того чтобы враг нанес решающий удар по Церкви, он уничтожен сам. И вот сатана бессилен. Это выражение упоминается у Иезекииля (38:22) *пролью на него огонь Божий* — καὶ πῦρ καὶ θεῖον βρέξω ἐπ' αὐτόν, *Иез.* 39:6 «и пошлю огонь на Гога» (*и пошлю огонь на землю Магог*) — καὶ ἀποστελῶ πῦρ ἐπὶ Γὼγ и у Захарии (12:9), и в 4-й книге Царств (1:10–12). В отличие от описанного Иезе-

[1] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 802.

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 419.

[4] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 195.

[4] *Sickenberger J.* Erkläung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 179.

киилем, в Откровении нет упоминания ни о землетрясении, ни о граде, ни о других природных катастрофах. Сходство между обоими случаями лишь в том, что «с неба ниспал огонь» (обычная форма Божией кары); см. *Быт.* 29:24; *Исх.* 9:23–24; *Лев.* 9:24; 10:2; *Чис.* 11:1; 16:35; 26:10; *3Цар.* 18:38; *4Цар.* 1:10,12,14; *1Пар.* 21:26; *2Пар.* 7:1,3; *Пс.* 10:6 и т. д.). «Из иудейский источников можно указать Таргум Йеруш на Числа 11:27: "Их души сгорят от огня, который вырывается из-под престола Божия, их тела будут лежать на горах земли Израиля" и апокриф *1Ен.* 56:8: "И в те дни откроет царство мертвых свою пасть, и они упадут в нее"»[1].

Для христианского экзегета «важно отметить, что здесь цель божественного "уничтожения" не наказание или подвержение мучениям противника, а защита "города возлюбленного". Действия Божества — это выражение Божией любви. Важно и то, что в "озеро серное и огненное" ввержен только диавол, куда попадает и "зверь и лжепророк". Здесь не сказано о том, какая участь ждет народы, участвующие в войне в качестве противника. В тексте проводится красной нитью мысль, что Господь — Спаситель народов, они — Его возлюбленные, даже тогда, когда они собираются воевать против Господа и против "города возлюбленного", против Церкви. Обратим внимание и на то, что две воинствующие стороны — не осажденный город и нападающий противник, а небо и нападающий противник»[2].

При богословском толковании «этот огонь, ниспавший с неба, можно понять прежде всего не физически, но метафизически: он означает эсхатологический трансценз, который отделяет мир сей от нового мира (*се творю все новое*), знаменует онтологический порог, который в разных новозаветных текстах символизируется как огонь или прохождение чрез него: *сберегаются огню на день суда* (*2Пет.* 3:7); *стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля же и все дела на ней сгорят* (*2Пет.* 3:10); *огонь испытает дело* (*1Кор.* 3:13), *в пламенеющем огне совершающего отмщение* (*2Фес.* 1:8), *пришествия дня Божия, в который воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают* (*2Пет.* 3:12), *Мф.* 13:40–42 — образ сожжения в огне плевел, соблазны и беззакония ввергаются в *пещь огненную*»[3].

Итак, образ ниспавшего огня, имеющий глубокие корни в библейском сознании может быть понят на разных уровнях толкования как выражение: Божией кары, Божией любви и даже как начало перехода в новый век.

---

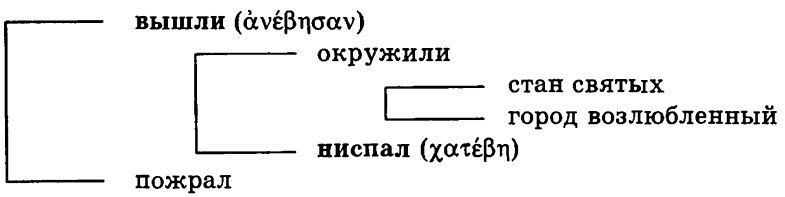
[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 439.

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 418.

[3] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 195.

«От Бога» — «этот огонь будет, несомненно, от Бога, поэтому совершенно справедливо, хотя и неправильно, в некоторых списках Апокалипсиса и в наших славянском и русском переводах вставлено добавление *от Бога* — ἀπὸ τοῦ Θεοῦ. Этим огнем будет не ревность христиан (*Ис.* 26:11), с которою они будут противостоять диаволу и антихристу, но именно огонь с неба, как очевидное доказательство и выражение Божественной помощи для святых и Божия гнева по отношению к грешникам. Это падение огня с неба указывает на тот же эсхатологический момент, о котором говорит 19:21 (ср.: *2Сол.* 2:8), его отличие состоит лишь в том, что там вместо всеистребляющего огня назван всеистребляющий меч, исходящий из уст Божиих»[1].

Заканчивая комментарий 9-го стиха, можно сделать краткое обобщение его видений. «В 20:8–9 мы видим подробное описание битвы, причем в 2-х фазах: 1-я фаза — нападение врага, состоящее из 2-х частей; 2-я фаза — победа над врагом, опять же таки делящаяся на две части. В центре находится термин "город возлюбленный"



т. е. он — центр столкновения и находится между описаниями "вышли и окружили" — действия врага и " ниспал и пожрал" — победа Бога над врагом. На "город возлюбленный" нападают и "город возлюбленный" защищают два противоположных элемента (см. схему): "вышли" и "ниспал"; "окружили" и "пожрал" — как огонь охватывает собой предмет, так и эти элементы находятся в ассоциативном отношении друг с другом»[2].

---

[1] *Орлов Николай, священник.* Апокалипсис св. Иоанна Богослова. Опыт толкования. СПб., 1999 [по изд. М., 1904]. С. 491.

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 418.

Стих 10

А диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков.

«Диавол, прельщавший» — прельщавший — «основная его характеристика»[1].

«Ввержен» — «это действие тоже выражается посредством passivum Бога. Окончательный крах диавола таким способом встречается только у Матфея (*Мф.* 25:41) и в книге Откровения»[2].

«Озеро огненное» — является, пожалуй, «другим выражением для геенны огненной — ἡ γέεννα τοῦ πυρός (*Мф.* 5:22сл.; *Мк.* 9:43; *Иак.* 3:6), расширенное чертами из рассказа о Содоме (*Быт.* 19:24; сравни *Иез.* 38:22) и отличное от бездны — ἄβυσσος; то, что это является именно озером — λίμνη, стоит в своеобразном контрасте с освящением пучины в культах, например, Диониса и Осириса (у Аристофана Дионис называется Λιμναῖος). Если в *Откр.* 19:20 τῆς καιομένης — горящее — не просто ошибка переписчика, то род. п. является собственно объединением λίμνη и πυρός, первое оказывает влияние на род, второе на падеж. Это предполагает, что огненное озеро — λίμνη τοῦ πυρός воспринималось в качестве одного как бы неделимого выражения (как и γέεννα τοῦ πυρός), также и в 20:10,14,15»[3].

Эта картина огненного озера дает повод некоторым толкователям находить здесь обоснование теории апокатастасиса, т. е. рассуждениям о возможности вхождения всего творения через очищение огнем в новый век: «Горение и сгорание, т. е. полное уничтожение. Уничтожение относится прежде всего к самим этим духовным началам безбожия и богоборства, которые будут обличены в своей ложности и пустоте новым Богоявлением, уже самим собою их устраняющим. Они выжигаются из душ их носителей, отдельных личностей, которые, тем самым, если и спасаются, то как бы из огня (*1Кор.* 3:15)»[4].

«Зверь и лжепророк» — «здесь обращает на себя прежде всего внимание это сопоставление диавола со зверем и лжепророком, которое до известной степени дает ключ к пониманию этого текста.

---

[1] Там же. С. 419.

[2] Там же. С. 419.

[3] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4 bd. Tübingen, 1912. S. 157.

[4] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 197.

Зверь, как и лжепророк, сами по себе не суть личности, но выражают собою общие духовные начала жизни, определяющие собой не только отдельные личности, но и целые общества»[1].

«И будут мучиться во веки веков» — сложное для понимания место. Простое, буквальное понимание его как свидетельства о бесконечности мучений грешников, не есть единственно возможное. Сложность состоит в следующем: «в отношении к Богу и Христу "во веки веков", конечно, синонимирует с вечностью в смысле сверхвременности и неизменности. Применение же "во веки веков" по отношению к состоянию сатаны, разумеется, совсем не равнозначно первому, потому что не существует вообще злой, сатанинской, тварной вечности, которая была бы подобна безначальности и бесконечности, свойственных вечности божественной»[2]. Т. е. можно ли применять понятие «вечность» к состоянию сатаны, пусть даже и в состоянии гибели?

«Кто откроет еврейский лексикон, убедится, что слова εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων вовсе не соответствуют представлению о безвременной вечности»[3]. Но даже если здесь говорится о вечности, вправе ли мы утверждать, что понятие «вечность» для читателя того времени означало бытие нового мира. «И когда говорили о вечности, имели в виду промежуток времени до конца мира (по-гречески эон, промежуток какой-то огромной, но конечной величины). Следовательно, когда говорится о вечных муках, подразумевается, что все это идет в пределах этой вечности, этого нашего бытия. По ту сторону нашего бытия уже начинается новый зон, в котором Бог будет "всяческая и во всем"»[4].

Стих 11

И увидел я великий белый престол и Сидящего на нем, от лица Которого бежало небо и земля; и не нашлось им места.

«Престол великий и белый» — исходя из внешних характеристик Престола, толкователи делают выводы о его духовном значении: «здесь по отношению к главе 20:4 престол определяется *великим и белым*. Величина — это превосходство Судии. *Белый* — символ славы Божей,

---

[1] Там же. С. 197.

[2] Там же. С. 197.

[3] *Zahn T.* Introduction to the New Testament. Edinburg, 1909. P. 608.

[4] *Мень Александр, протоиерей.* Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова. Комментарий. Рига, 1992. С. 160.

а также милосердия, которое превосходит справедливость»[1], «символический цвет небесного величия: блистающий белый цвет является знаком чистоты и святости (2:17; 3:4сл.,18; 4:4; 7:9; 19:11,14)»[2]. «Указание цвета престола (белый) обращает внимание на наполненность светом и допускает, в том, который сидит на престоле, узнать Бога, даже если он не описан более подробно (как 4:2сл)»[3].

Интересно напомнить, что термин «престол» имеет большое значение и для христианского богослужения, и в этом смысле он уже встречался в Откровении. «В *Откр.* 4:2 уже встречался Престол — в литургическом смысле, а здесь в сцене Суда. (см. еще *Пс.* 9:5; *Иез.* 6:1; *Дан.* 7:9; *Мф.* 25:31.)»[4].

Духовное толкование «престола» — это «упокоение Божие, которое соделает Он в блистающих добродетелями Святых, восседая на них, как на престоле»[5].

«Сидящий» — «присутствует в единственном числе, один участвует в действии Суда. Единственное право судить имеет Бог»[6]. Параллельные места для суда: *Мф.* 6:4, 18:35; *Рим.* 14:10; *Иак.* 4:12; (иначе у *Мф.* 7:22сл.; *Деян.* 17:31; *2Кор.* 5:10; *Ин.* 5:22; также *1Ен.* 45:21сл.,69:27; *2Бар.* 72:2–6).

«От лица (Которого) бежало небо и земля» — ἀπο τοῦ προσώπου ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανὸς. — Здесь экзегеты в большинстве своем согласны в том, что этот образ означает изменение существующих основ мироздания: «Этим изображаются великие и страшные перевороты во вселенной, которые произойдут перед последним Страшным Судом»[7]. «Весь универсум бежит (*Пс.* 113:3,7; *Ис.* 51:6), наступает космический поворот: исторический период "злого эона" (безбожное греховное мировое время) подходит к своему концу»[8].

Но дальше мнения разделяются. Что происходит на самом деле с миром? Он кардинально изменяется или этот мир полностью погибает и создается новый?

---

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 420.

[2] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 103.

[3] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 802.

[4] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 420.

[5] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М.,1992]. С. 178.

[6] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 420.

[7] *Аверкий, архиепископ.* Апокалипсис. История написания. Правила толкования и разбор текста. СПб., 1998. (wco. ru).

[8] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 103.

«Некоторые толкователи понимают сказанное в ст. 11 как свидетельство об уничтожении наших земли и неба. Здесь, в самом деле, возникает вопрос: будут ли земля и звездное небо, какими мы видим их теперь, разрушены к тому моменту в будущем или просто восстановлены в некоем новом безгрешном состоянии? Многие места в Библии говорят в пользу первого предположения (см. *Мф.* 24:35; *Мк.* 13:31; *Лк.* 16:17; 21:33; *2Пет.* 3:10–13). Подтверждается это и первым стихом 21-й главы Откровения: *ибо прежнее небо и прежняя земля миновали*. Он начнет с нового неба и с новой земли, предназначенных для вечности, а значит, и устроенных по какому-то иному принципу, чем наши небо и земля»[1].

Некоторые экзегеты смело делают дальнейший вывод, что раз нет прежних неба и земли, то Суд совершается уже в веке будущем: «Место суда при этом не обозначается. Это означает, что для него и нет земного места, поскольку он совершается за пределами земного пространства, в веке грядущем»[2].

Итак, значительная часть экзегетов склоняются к мысли, что существующая Вселенная исчезает в ничто: «Появление престола является мгновением гибели неба и земли. Они персонифицируются в описании и бегут (ср.: 16:20) пред лицем Бога, но не для того, чтобы найти другое место пребывания — такого нет, — а чтобы перейти в ничто (см.: 21:1), из которого их создал Бог»[3].

В этом есть своя логика, творение возвращается к исходной точке. Только остается спросить: возвращение назад — это ли была цель творения? «Сначала Творец создал землю и небо из ничего; теперь они исчезают туда же. Таким образом, время конца возвращается к правремени»[4].

Св. Андрей Кесарийский, представляя церковную позицию по этому вопросу, явно придерживается иного мнения: «Отбежание же неба и земли означает их прохождение и обновление к лучшему, так что в них уже не найдется места для перемены»[5].

Но так или иначе, для описания Суда это отбежание неба и земли означает то, что человек оставлен один пред Судией. В этом моменте согласны все экзегеты: «Человек, который должен был подчинить землю, погубил ее своим грехом. Теперь он должен появиться перед

---

[1] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 584.

[2] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 199.

[3] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 180.

[4] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 61.

[5] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 178.

Судьей без своего мира. Следовательно, место суда это не сотворенная земля. Все, что только можно видеть в бесконечном пространстве, это большой сияющий престол и Сидящий на нем Судья. Перед ним собираются, затаив дыхание, мертвые всех времен»[1].

Стоит еще заметить, что почти все экзегеты принимают порядок слов "небо и земля", такой же порядок и в русском переводе, хотя в греческом оригинале слова расположены наоборот "земля и небо" — ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, это различие никто не комментирует, только венгерский экзегет Дьюла Такач делает из этого краткий вывод: «*Земля и небо* — обычно наоборот — *небо и земля*. Но тут из-за того, что сцена Суда — действие, относящееся к земному, к живущим на Земле, поэтому небо появляется только как спутник земли. *Земля и небо, как место* жительства человека, как среда обитания удаляется от сцены Суда. Их *побег* означает, что в момент Суда человек останется один. Нет той среды, которая окружала, защищала и утешала бы его. Словно осиротев, нагим и в одиночестве стоит пред Судией. Господь судит не землю и небо как космические объекты, а человека без земли и неба»[2].

Стих 12

И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими.

«**Мертвые**» — «кто эти мертвые, ясно не сказано. Можно идентифицировать мертвых с теми, кто *прочие же из умерших* — οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν (20:5)»[3]. «Из контекста следут, что они являются теми, которые не принадлежат ко Христу — иные, чем для примера названные в стихе 4сл. мученики и свидетели. Они стоят как мертвые перед престолом Божиим, чтобы выслушать приговор Божиего суда»[4]. — Это мнение разделяют большинство экзегетов.

Церковный комментарий говорит в первую очередь о духовной мертвенности «мертвых»: «Явная суть мертвецы те, кои не спогреб-

[1] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 61.

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 420.

[3] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 33.

[4] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 803.

лись Христу и не совоскресли с Ним в крещении, но пребывают в мертвенности грехов»[1].

«Великие и малые» — τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικρούς — отмечает еще раз, что «все мертвые (без исключения) предстоят теперь пред престолом Божиим, чтобы быть судимыми»[2].

Значение, придаваемое словам «великие и малые», варьируется в небольшой степени у комментаторов. Так, самое распространенное мнение, что этим обозначается всеобщность суда. Более подробное мнение предполагает, что эти слова означают различный социальный статус людей при жизни: «Таким образом, теперь перед престолом Божиим предстают все мертвые — не только те, которые в земной жизни были малы, т. е. не уважаемы или презираемы, а также великие мира, властители и богачи»[3]. При этом особое внимание обращают на порядок слов: «*Великих и малых* — т. е. суть мертвых стоит пред Богом (Престолом). Последовательность обычно наоборот, т. е. *малых и великих* (например, *Откр.* 11:18; 13:16; 19:5,18). Центр тяжести Приговора (Суда) относится к великим, поэтому они стоят здесь на первом месте»[4].

Другой подход, учитывающий не внешнее положение, а духовное состояние подсудимых приводит св. Андрей Кесарийский: «Или великие суть праведные, а малые и поистине малоценные — грешники, по малоценности души их ради грехов»[5]. Правда, в этом случае придется признать, что подвержены суду не только грешники, но и праведники.

При понимании этого эпизода важно учесть еще один момент, читаемый между строк. Те экзегеты, которые принимают, что «первое воскресение» с неизбежностью предполагает «второе воскресение», находят его именно в этом стихе. «В 12 ст. описывается “второе воскресение”, но характерно, что без упоминания имени»[6]. И о том же: «к видению принадлежит также, что он наблюдает, как мертвые стоят пред престолом, а именно все, великие и малые. Если они там стоят, это подразумевает, что они больше не пребывают в царстве мертвых. Автор избегает также здесь пожалуй сознательно

---

[1] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М.,1901. [Репр. М., 1992]. С. 173–174.

[2] *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 520.

[3] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 181.

[4] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 420.

[5] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 179.

[6] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4 bd. Tübingen, 1912. S. 161.

выражения "воскресение", ибо они с его точки зрения избавлены не от смерти к жизни, а, как сказано далее, ко второй смерти, и для этого не годится наименование "воскресение"»[1].

«Книги» — βιβλία — «разгнутые книги символически обозначают собою всеведение Божие, которому известны все дела людей»[2].

«Книги же разгнутые означают деяния и совесть каждого»[3]. Это мнение церковных экзегетов, прочие же мало что к нему добавляют.

Интересно только исследование истории этого представления: «В иудейской апокалиптической литературе засвидетельствована идея, что ангелы записывают дела других ангелов и людей в качестве улик для окончательного суда (*1Ен.* 89:61–61,68–71; 90:20; *2Бар.* 24:1)»[4]. Более подробный анализ иудейской литературы выявляет важные детали: «Библейскую параллель на "книги" найдем только у *Дан.* 7:10, зато апокалиптическая литература богата в таких ссылках: *1Ен.* 90:20; *3Ездр.* 6:20; *Иез.* 9:22. Идея записи человеческих поступков присутствует в раввинистической теологии, также идея фатализма, наперед предписанной судьбы. В таком смысле цитируют иногда *Пс.* 138:16. По Апокалипсису Баруха 24:1 распространенная идея, что грехи записаны в книги»[5]. И развитие этой темы у другого комментатора: «Согласно *2Бар.* 24:1 существовало представление, что "грехи" записывались в "книги", тогда было бы возможно, что βιβλία — книги — перечисляют только "грехи", благодаря чему получался бы четкий контраст к Книге Жизни — βιβλίον ζωῆς, и одновременно непосредственное противостояние немногих верующих и многих неверующих»[6]. Эта особенность, что в книгах записаны только грехи, а не все поступки, кажется потерялась впоследствии.

Также подлежит обсуждению вопрос о причине множественного числа для этих книг. Мнение вышеприведенного комментатора на этот счет весьма спорно: «По сравнению с множественным числом книг поступков Книга Жизни стоит в единственном числе. По Lohmeyer из этого следует, что избранных малое число. Вместо этого мы можем

---

[1] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 802.

[2] *Аверкий, архиепископ.* Апокалипсис. История написания. Правила толкования и разбор текста. СПб., 1998. (wco. ru).

[3] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 179.

[4] *Collins A. Y.* The Apocalypse (Revelation). The New Jerome Biblical Commentary. New Jersey, 1990. P. 1015.

[5] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 420.

[6] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4 bd. Tübingen, 1912. S. 161.

думать о том, что поступки (творения, деяния) принадлежат множеству людей, а жизнь — подарок от Бога»[1].

Множественное число для книг может быть объяснено и тем, что для каждого человека заведена своя книга его поступков: «множественное число, пожалуй, по той причине, что для каждого человека заведена книга — о том, каковы были его дела, т. е. записано его общее религиозное поведение и поступки»[2].

Но тем не менее вопрос о единственности Книги Жизни даже многими авторитетными церковными экзегетами решается в том плане, что «Книга Жизни только одна, в знак малого количества избранников Божиих, имеющих наследовать спасение»[3].

Размышление о Книге Жизни приводит толкователей к важным нравоучительным выводам: «существует еще более обширная книга, "Книга Жизни", в которой стоят имена тех, которые определены для вечной жизни (*Фил.* 4:3; *Деян.* 3:5; 13:8; 17:8; 21:27; 22:19; *Лк.* 10:20; *Евр.* 12:23). Это представление восходит к тем ветхозаветным местам, в которых сказано, что все святые, боящиеся Бога или предназначенные для спасения, записаны в Книге Бога (*Ис.* 32: 32; *Ис.* 4:3; *Пс.* 68:29; *Дан.* 12:1). Она демонстрирует важную истину, что человек может заработать спасение не собственными силами, а должен быть избран Богом. Но его труды должны соответствовать его избранничеству, иначе он будет искоренен из Книги Жизни (*Откр.* 3:5). Приговор суда сообщается не прямо. Говорится только, что все, кто не записан в Книге Жизни, будут преданы вечному проклятию (ср.: *Мф.* 25:41,46)»[4].

«Судимы сообразно с делами своими» — «о суде, который ведется по записанным делам, ничего подробного не сообщается. В этой связи кажется, что речь идет только об осуждении»[5].

Другое мнение на этот счет: «*осужденные по своим деяниям* — мы можем отметить, что *в книгах* идет речь о деяниях, т. е. о поступках, а не в полном отрицательном смысле только о грехах. Судят по поступкам. Это формулировка подчеркивает ответственность (важность) Суда, а не репрессивный (карательный) характер»[6].

---

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 420.

[2] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 181.

[3] *Аверкий, архиепископ.* Апокалипсис. История написания. Правила толкования и разбор текста. СПб., 1998. (wco. ru).

[4] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 153.

[5] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 803.

[6] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 420.

Легко заметить, что если принимается раннеиудейская позиция, что в книгах записаны только грехи, то из этих двух мнений о характере суда выбирается первое.

Стих 13

Тогда отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдали мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим.

«Море» — часто встречается толкование этого образа как буквально восстание на суд погибших в море: «этим должно стать наглядным только представление о всех без исключения мертвых, без того что подразумевается, что погибшие в море находятся не в аду»[1].

Но на самом деле это очень сложный образ, если присмотреться внимательнее. Главная проблема состоит в том, что после слов «бежало небо и земля», по общему мнению толкователей обозначающих все мироздание, речь о море, как еще об одной, неисчезнувшей стихии, неожиданна. Это побуждает относится к этому образу как чисто духовному. Об ином уровне понимания «моря», чем просто как водной стихии, говорит и явная аллюзия на историю сотворения мира, самые первые ее фразы. Там тоже речь о «водах», которые никогда не понимались как обычные моря.

Иногда комментаторы пытаются объяснить такую ситуацию из буквального понимания текста: «Теперь перед глазами тайнозрителя появляется картина, подобная развернутой в *Быт.* 1:2: престол Божий парит "над водами"; ибо море согласно стиху 13 не исчезло (ср.: 21:1), следовательно, вероятно затопило землю»[2]. Но это мало проясняет дело. Если море затопило землю, тогда куда «бежала» земля? Очевидно, в этом месте ближе к истине следующий взгляд: «И море — тоже демоническое. Потом будет сказано, что в Царствии Небесном моря уже нет. Это все образы сатанинского бытия, темные бездны, в которые погружаются люди»[3].

Есть еще одно интересное толкование этого места, принадлежащее св. Мефодию, о том, что образ моря намекает на телесное воскресение — восстановление тела из природных стихий — воды, воздуха и земли: «Смотри, блаженный Иоанн, говоря: *отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдали мертвых, которые*

---

[1] *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 521.

[2] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 180–181.

[3] *Мень Александр, протоиерей.* Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова. Комментарий. Рига, 1992. С. 161.

были в них, — не указывает ли на возвращение частиц (умерших людей) стихиями, для восстановления каждого из них? Под морем разумеется влажная стихия, под адом — воздух, по причине его невидимости, по причине незримости, как сказано и Оригеном; а под смертию — земля, потому что умирающие полагается в ней. Посему и в Псалмах она названа перстию смертною, когда Христос сказал, что Он низведен в персть смертную (*Пс.* 21:16)»[1].

Очень кратко, но о том же говорит и св. Андрей Кесарийский: «Каждое тело, в чем разложилось, из того же будет составлено и отдано, было ли оно предано земле или морю»[2]. Хотя здесь краткость комментария ставит его на грань с буквальным пониманием, о котором была речь вначале.

Немного с другим оттенком смысла говорят современные экзегеты: «Слова же апостола, что и море отдало мертвых, бывших в нем, не оставляют сомнения в том, что и тело, претерпевшее, казалось бы, необратимый распад, тем не менее воскреснет для суда»[3].

«Смерть и ад» — «сказанное Иоанном, что смерть и ад отдали мертвых, которые были в них, означает, что души неспасенных, находящихся там, воссоединятся со своими физическими телами»[4].

Еще один вывод: «отданные *морем, смертью и адом* мертвые и *землей и небом* живые — мертвецы выходят на сцену суда, это означает, что со всех мест, все люди и каждый поодиночке предстанет пред Судией»[5].

«И судимы были каждый по делам своим» — καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν повторение (усиление) сообщения о Суде в предыдущем стихе. Здесь можно еще добавить, что «перемена ед. и мн. числа у ἕκαστος зачастую встречается в Откровении»[6].

---

[1] *Св. Мефодий Патарский.* О воскресении // Св. Мефодий, епископ и мученик. Полное собрание его творений. СПб., 1905. [Репр. «Творения св. Григория чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика». М.,1996]. С. 263.

[2] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 180.

[3] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 585.

[4] Там же. С. 585.

[5] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 422.

[6] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 441.

Стих 14

И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это смерть вторая.

«Смерть и ад» — «они представляются то пространственно, то персонифицированно (как другим способом Вавилон и Иерусалим), составляют вместе с небом и землей в 11ст. такое деление космоса, которое представлено в 5:13. Поэтому их упоминание не является ни мешающим, ни притянутым. В "смерти и аду" содержатся безбожники (*Ен.* 63:10, 99:11; *Пс. Сол.* 14:6,15:11)»[1].

При толковании «смерти и ада» возникает спор о возможности их персонификации. «Оба повергаются в огненное озеро, испытывая, следовательно, ту же самую судьбу как сатана (стих 10) и оба зверя (19:20). Это вынуждает к заключению, что также танатос и аид рассматриваются как два демона»[2]. Также: «смерть и преисподня (ад), которые представлены здесь как демонические чудовища, низвергаются в огненное озеро, т. е. устраняются окончательно»[3].

Но еще св. Андрей Кесарийский противился такой упрощенной персонификации и предлагал более разработанное понимание этого образа: «Смерть и ад — не животные одушевленные, как пишется некоторыми, но смерть есть разлучение души и тела; ад же место, нами невидимое, т. е. неизвестное и непознаваемое, приемлющее души наши, отходящие отсюда. Что смерть и ад ввержены в озеро огненное, есть или то же, что и написанное: последний враг испразднится смерть (*1Кор.* 15:26), или что осуждены будут в огонь лукавые бесы, виновные в тягчайшей и злой смерти греха, имеющие убежищем своим ад и в него препровождающие повинующихся им. Ибо как городом называются обитающие в нем, так смертию и адом виновники их. Ибо, поелику все, бывшее от Бога, добро зело, то огнь сей будет пожигать то, что не таково. Ибо написано, что Бог смерти не сотвори (*Прем. Сол.* 1:13)»[4].

«Озеро огненное» — которое называется еще «озером огненным, горящим серою» (19:20), — равнозначно «геенне» (см. *Мф.* 5:22,29–30; 10:28; 18:9; 23:15,33; *Мк.* 9:43,45,47; *Лк.* 12:5; *Иак.* 3:6); оно и соответствует понятию «ада» как места вечного наказания. «Когда-то в ветхозаветной древности "геенною" называлось место для сжи-

---

[1] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4 bd. Tübingen, 1912. S. 161.

[2] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 181.

[3] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 153.

[4] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 180.

гания отбросов, расположенное в долине Гинном, южнее Иерусалима. Эта свалка постоянно дымилась, и огонь в ней никогда не угасал. Впоследствии название ее стало именем нарицательным, обозначающим ад»[1].

О природе огня наказания есть устойчивое мнение, что «каждый грешник разжигает свой собственый огонь... и наши собственные грехи образуют его топливо. Другими словами, реальное наказание нечестивцев состоит в их собственной внутренней муке, в их чувстве отделенности от Бога, Который был бы их величайшим благом»[2].

«Смерть вторая» — здесь смерть вторая отождествляется с озером огня. С этим выражением — «смерть вторая» можно встретиться только в книге Откровения (2:11; 20:6; и 21:8). «О первой смерти в этом произведении речь не заходит определенно, как и о втором воскресении. Может Воскресение и смерть выражают поочередность: *первый и второй*»[3].

Иное, более традиционное понимание: «"смерть первая" — это состояние неверия и греха, в котором пребывали люди, не принявшие Евангелия. "Смерть вторая" — это обречение на вечное отчуждение от Бога»[4].

Стих 15

И кто не был записан в книге жизни, тот брошен в озеро огненное.

«Книга Жизни» — «человеческие дела не имеют решающего значения; решающим является внесение в Книгу Жизни, которая также является книгой Агнца. Наше спасение вырастает, следовательно, из двойного корня: из милости Божией, которую заслужил нам один Христос, и из нашего содействия»[5].

Еще есть интересное наблюдение о том, что формулировка осуждения в данном стихе имеет условный характер: «В этом стихе мы находим судьбу осужденного человека. По всей вероятности, гибель (осужденность) это реальная возможность. Но мы можем заметить

---

[1] *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 585.

[2] *Malaty Tadros Yacoub, fr.* The School of Alexandria. Book two. The Deans of the School of Alexandria. Origen. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1995. (saintmark. com).

[3] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 422.

[4] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992. С. 245.

[5] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 62.

и то, что наш текст не повествует ни об одном конкретно осужденном среди людей. Речь идет условно, и не обязательно, чтобы это условие свершилось: καὶ εἴ τις οὐχ εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος — *и кто не был записан в Книге Жизни*. Если есть такой, кто "не найден" в ней (т. е. в Книге Жизни). Правда, не говорит о том, что такие на самом деле существуют. Начиная с Оригена, снова и снова в теологии возникает мысль, которая направлена на то, что если спасение вселенское, то ад останется пустым. Над этим вопросом мы ни в коем случае не хотим здесь размышлять. Зато хотели бы указать на то, что текст Апокалипсиса всякий раз и насколько возможно остерегается от формулировки гибели (осуждения)»[1].

Излишне говорить, что такая «условность» осуждения придает огромное значение свободе выбора человека.

«Озеро огня» — (повторение темы предыдущего стиха) — «это вторая смерть, т. е. оно является состоянием вечной отделенности от Бога, это вечное умирание»[2].

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 422.
[2] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 62.

ПРОБЛЕМЫ ЭПИЗОДА О ТЫСЯЧЕЛЕТНЕМ ЦАРСТВЕ (20:4–6)

Особенность темы 1000-летнего Царства

В связи с уникальным положением темы Миллениума в Откровении, попробуем осветить некоторые проблемы экзегезы и истории понятия «тысячелетнее Царство». «Под этим многообещающим именем часто объединяются стихи 20:4–6. Так как они содержат в себе много тайн, которые совершенно не могут быть раскрыты, одно всеобъемлющее удовлетворительное толкование не представляется возможным»[1]. Тем самым, наряду с уникальностью этой темы, в первую очередь необходимо отметить и ее таинственность, которая приводит некоторых экзегетов к подобному печальному выводу о невозможности одного всеобъемлющего и удовлетворительного толкования. «Образ тысячелетнего Царства является едва ли не самым трудным в Апокалипсисе и понимается по-разному. Главная трудность этого образа заключается в том, что, поставленное до последнего Суда, тысячелетнее Царство принадлежит еще к нынешнему эону и тем не менее должно чем-то существенным от него отличаться. Спрашивается: чем? Оно не может быть вторым явлением Христа в уничижении и не есть еще Его грядущее пришествие во славе. Понимание тысячелетнего Царства в смысле духовного восстановления Израиля тоже не свободно от очень больших трудностей. Но в пользу его могла бы говорить история этого представления, восходящего к иудейскому апокрифическому учению о "промежуточном" Царстве, а равно и Ветхозаветные образы»[2].

Итак, для уяснения генезиса понятия «тысячелетнее Царство» большинство современных ученых обращают внимание на образ

---

[1] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 60.

[2] *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение. Париж; Москва, 1996. С. 345.

«промежуточного Царства». Сразу надо подчеркнуть, что это разные понятия. Но нельзя не заметить и многих общих черт в содержании этих двух терминов. Относительно же промежуточного Царства мы имеем обширный материал для исследований среди иудейских апокрифов, что побуждает экзегетов обратиться к его изучению, в надежде таким путем получить некую дополнительную информацию по интересующей нас теме. «Визионерские образы могут быть расшифрованы шаг за шагом на базе лежащей в основании традиции ветхозаветной и иудейской апокалиптики»[1].

Промежуточное Царство как синтез двух эсхатологий

Кратко история этого образа промежуточного Царства может быть обозначена как синтез двух типов эсхатологий. Первый тип, более древний, который можно условно назвать национально-мессианской эсхатологией, основан на ветхозаветных образах. Согласно подобным эсхатологическим воззрениям, Мессия ожидался как царь последних времен, который восстановит царство Давида, и тогда исполнятся божественные обетования для Израиля в буквальном смысле. Но с течением времени появляются мотивы совершенно иного типа эсхатологии, которую определяют как космологически-универсальную. Для появления подобного типа воззрений в иудейской среде существовал ряд причин, о которых речь пойдет ниже. Развитие столь сложного переплетения эсхатологических идей можно проследить в современных апостолу Иоанну памятниках религиозной мысли библейского круга. Следовательно, ключ к пониманию смысла хотя бы некоторых образов этого сокровенного сюжета Откровения можно попытаться искать в обширной литературе иудейской апокалиптики и раввинистических комментариев первых веков. «Любая серьезная попытка толкования тысячелетнего Царства должна начинаться с исследования, хотя и поверхностного, иудейских представлений того времени относительно Царства Мессии. Несмотря на то что Ветхий Завет представляет это Царство как постоянное (permanent) (ср.: *Дан.* 2:44; 7:27; ср.: *Ин.* 12:34), псевдоэпиграфы периода между 100 до Р. Х. — 100 по Р. Х., под влиянием ли персидской эсхатологии, как предлагает Bousset[2], или, по мнению Charles[3], из-за надежд неустроенного времени, ожидали вре-

[1] *Rissi M.* The future of the world. An exegetical study of Revelation. London, 1972. P. 1.

[2] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 474–480.

[3] *Charles R. H.* Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism, and Christianity. London, 1913. [Repr. New York, 1963]. P. 200.

менного триумфа справедливости прежде осуществления всех вещей»[1].

Национально-мессианская эсхатология

Начнем с древних еврейских представлений о мессианском Царстве. Их можно охарактеризовать как национально-мессианскую эсхатологию. «Древняя еврейская религия рассматривает мессианское Царство как время абсолютного завершения спасения и приписывает поэтому ему вечную продолжительность. В качестве места его осуществления считается Палестина с Иерусалимом в качестве столицы. Оно предваряется уничтожением языческой мировой власти и всего зла и возвращением иудейской диаспоры на Святую землю. Праведники восстанут из своих гробниц. Под владычеством Мессии благочестивые израильтяне теперь проводят жизнь, полную неописуемого счастья. Сам Бог живет среди своего народа. Даже язычники обращаются и совершают паломничество в Иерусалим, чтобы помолиться истинному Богу. Эти мессианские ожидания, так разнообразно выраженные в источниках, носят несомненно земной, национальный характер»[2].

Так или иначе, идея мессианского или обетованного Царства пронизывает все Писание, являясь одним из основных мотивов Библии. «Народу Израиля было однажды обещано Царство Божие; многие иудеи ожидали его земным способом. Идея тысячелетнего Царства согласно виду этого мира постоянно всплывала также в христианской истории»[3].

Любопытно, что св. Ириней Лионский, ученик Папия, подтверждает свое мнение о земном Царстве святых свидетельствами пророчеств Ветхого Завета и ссылается на *Ис.* 26:19; 30:25; 58:14; *Иер.* 23:7–8; *Иез.* 37:12–14; 28:25–26[4].

Этот мотив связывает Ветхий и Новый Заветы, он раскрывается все глубже и полнее с течением времени в писаниях пророков и далее прослеживается в апокрифической иудейской письменности.

В самой идее хилиазма или земного Царства Христа видят подспудное влияние иудаизма, и этого, конечно, невозможно отрицать. Однако это «влияние следует понимать не в том уничижительном смысле, какой вообще придается ему в религиозно-историческом исследовании, т. е. как о какой-то духовной инфекции, вторжении

---

[1] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 264.

[2] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 146.

[3] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 60.

[4] Сочинения *св. Иринея, епископа Лионского.* СПб., 1900. [Репр. М., 1996]. С. 523–26.

чуждых и посторонних элементов, но как продолжающееся религиозное откровение, начало которого принадлежит еще ветхозаветной церкви, хотя здесь оно, конечно, не достигло полноты и чистоты. Мысль о том, что на земле в жизни избранного народа Израиля, а через его посредство и во всем мире явлено будет Царствие Божие, с разными оттенками была свойственна великим и малым пророкам, в особенности эпохи пленения, как и послепленного периода, — у одних: Иеремии, Второ-Исаии, Малахии — в более универсалистическом понимании, у других же: Иезекииля, Аггея, Захарии, Иоиля — более партикуляристически. Затем эта общая мысль переходит и в апокрифическую письменность апокалипсисов и становится общим достоянием иудейского самосознания на рубеже нашей эры»[1].

Надо особо отметить принципиальную характеристику этих ожиданий, как относящихся исключительно к этому веку: «не будет преувеличением подчеркнуть, что, несмотря на все вариации, мнения о Дне Господнем, Царстве Божием, или мессианском периоде относятся все к этому миру, присоединены к настоящему веку. Они основаны на фундаментальном оптимистическом взгляде, что этот мир и век, несмотря на зло, может и будет улучшен таким образом, что Царство Божие будет действительно реализовано в нем. Апокалиптизм, однако, по существу является верой в два совершенно разделенные и различные века: этот настоящий век является временным и непоправимо злым, потому что находится под контролем автора зла; тогда как новый век будет вечным и совершенно праведным, потому что он будет под непосредственным руководством Бога»[2].

Изменение эсхатологических ожиданий иудейства

Наряду с этой древней национально-мессианской эсхатологией формируется совершенно иное понимание Царства Божьего: «В противоположность этому вечное Царство Божие носит универсально-трансцендентальный характер, что значит, к его гражданам причисляются не только иудеи, но и все добродетельные (уже умершие воскрешаются), и его место или на небесах (*2Бар.*[3]), или на обновленной земле (*3Езд.*[4])»[5].

---

[1] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 176.

[2] *Rist M.* The Revelation of St. John the Divine. The Interpreter's Bible. V. XII. Nashville, 1957. P. 519.

[3] Сирийская версия Апокалипсиса Баруха (*2Бар.*), около 90 г. по Р. Х.

[4] 3Ездра=IVEzra, около 80–90 г. по Р. Х. гл. 3–14 и позднее гл. 1–2, 15.

[5] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 147.

Такое изменение характера национально-мессианской эсхатологии Древнего Израиля происходит не в последнюю очередь под воздействием исторических обстоятельств: «Воинственная эллинизация и религиозный культ властителя селевкидов, особенно Антиоха III Великого (223–187 гг. до Р. Х.) и Антиоха IV Епифана (175–164 гг. до Р. Х.), разрушают у иудейского народа всякую национальную надежду на освобождение. После потери их собственной государственности Иудея превращается все больше в бессильный мячик в руках эгоистических великих властей. Из этого сумеречного кризисного времени происходят для нас самые древние апокалиптические тексты, например, книга "Стража" в эфиопской книге Еноха[1] (*1Ен.* 1–36) или ночное видение в канонической книге Даниила (*Дан.* 2:28–45)»[2].

[Т. о., ввиду изменившихся политических условий вера и ожидание земного торжества Израиля трансформируются в более духовное понимание, не связанное с явным противоречием надежд и реальности. И прежние мессианские надежды ищут и находят формы соединения с новыми эсхатологическими идеями. «Согласно более древнему представлению, Мессия должен появиться как царь последних времен, который снова воссоздаст царство Давида и будет возвеличен господскими почестями. Но в апокалиптике образуется наряду с этим совершенно иное понимание о будущем блаженном времени; после того как появится божественный посланец с небес, мертвые воскреснут с его прибытием, и все люди должны будут предстать перед его судейским креслом. Позже попытаются объединить старую национальную надежду с универсальной эсхатологией, тем что поместят Царство Мессианского царя прежде конца мира и наступления нового эона. Земное время Мессии становится из-за этого ограниченной эпохой, за которой еще раз перед началом будущего мира произойдет последний натиск сил хаоса»[3].

Итак, появление темы «промежуточного мессианского Царства», ограниченного некими временными рамками, очевидно, обусловлено синтезом 2 эсхатологий, имеющим место после разрушения Иерусалима. «Представление о временном пространстве в 1000 лет напоминает здесь о разнообразных иудейских ожиданиях промежуточного Царства Мессии прежде конца мира, как они возникли после разру-

---

[1] Эфиопский Енох (*1Ен*), около 225 до Р. Х. (и далее 5 секций композиции, в некоторых есть христианская переработка).

[2] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3. Aufl. Würzburg, 1998. S. 6.

[3] *Lohse E.* χιλιάς, χίλιοι im Neuen Testament // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 4bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 459.

шения Иерусалима (70 г. по Р. Х.). При этом были связаны друг с другом два различных представления о будущем:

1) ожидание мессианского Царства, предсказанного Давидом, в этом мире прежде воскресения мертвых;
2) апокалиптические ожидания нового начала, соделанного свыше (нового эона после разрушения прежнего эона), в связи с пришествием Сына Человеческого и Судьи мира, который осуществит воскресение мертвых»[1].

Эти два типа апокалиптических ожиданий — национально-мессианские и космологически-универсальные — соединяются в очень причудливых формах. Поэтому многие исследователи говорят о том, что происхождение космологически-универсальных взглядов невозможно объяснить как логическое, естественное развитие из традиционных иудейских представлений. Если это так, то значит, надо искать внешнее влияние для объяснения столь необычной картины эсхатологических представлений. «Из мессианства Древнего Израиля здесь получается такое мировоззрение, которое учит понимать все течение мира как одну великую единую драму. Так ведь эти новые идеи не вырастают органично из древних мессианских предсказаний. Они располагаются скорее над ними или неуравновешенно выступают наряду с ними. Древние мессианские идеи не исчезают, они остаются стоять рядом с новыми идеями. Таким образом, возникает такой запутанный, неуравновешенный характер образа будущего в апокалиптическом иудействе. Вплотную друг к другу находятся в нем земные и надмирные надежды, и одно четкое доказательство, что оба круга мыслей иудейской апокалиптики выросли не из одного и того же корня, лежит в идее промежуточного Царства (хилиазма), возникшей внутри позднеиудейской литературы. Итак, все наблюдения, которые мы могли сделать над самой иудейской апокалиптикой, указывают на то, что она не является единым целым. Все указывает на постороннее влияние, и мы увидим далее, что можно найти это постороннее влияние, прежде всего на область космологических идей и спекуляции апокалиптической теологии»[2].

Персидское влияние на иудейские эсхотологические представления

В поисках этого влияния исследователи в первую очередь останавливаются на персидской эсхатологии. Такой выбор обоснован

[1] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 800.

[2] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 475.

экономическими и культурными связями этих народов, периодом вавилонского плена и последующей историей. «Специфические национальные "мессианские" тенденции в узком смысле кажется могли соединиться с иранской апокалиптикой только в более позднее время»[1].

В связи с такой вероятностью влияния персидской апокалиптики на иудейскую, особенно в отношении происхождении мнения о промежуточном Царстве, экзегеты предпринимают анализ воззрений персидской эсхатологии и мифологии.

«Персидская апокалиптика имеет принципиальное спекулятивно-универсалистское и космологическое содержание. Она связана с древним, очевидно индогерманским учением о неминуемой когда-либо гибели мира через огонь, но находится в некой еще более тесной и неразрывной связи с дуалистическим основным характером иранской религии.

Персидская апокалиптика предполагает дуализм, непримиримую противоположность обоих духов, Ахурамазда (Ahura Mazdas) — высшего Бога, и Ангро-Майнью (Angra Mainyus) — злого духа. Их борьба за мир образует мировую историю. Последняя протекает в один определенный период продолжительностью в 12 000 лет. Из них последние 6000 лет выпадают собственно на период борьбы. Период последних 6000 лет знает уже Феопомпус (Theopompus) согласно Плутарху "Об Изиде и Осирисе", 47. Между этим предположением и продолжительностью мира в 6000 лет иудейской апокалиптики, кажется, существует прямое родство. Впрочем, по меньшей мере, все же одна примечательная параллель находится также в разделении этого течения мира на четыре периода, которые можно показать в иудействе впервые у Даниила гл. 2 и которые обнаружены согласно поздним персидским писаниям уже в "Младшей Авесте".

Первая половина этих 6000 лет является периодом непрерывного господства злого духа. В конце первых 3000 лет жил Заратустра; уже с него начинается поворот к лучшему. Затем в конце этого все еще продолжающегося тысячелетия появляется, по крайней мере, согласно более позднему пониманию (это более позднее ожидание было возможно еще не представлено ко времени возникновения иудейской апокалиптики) спаситель мира. Однако, как оказалось, несмотря на все спасительные силы, поднимаются также сила зла. Наконец появляется рожденный от девы, которая зачала, купаясь в море через сокрытое там семя Заратустры, спаситель мира Саошйант (Saoshyant). Его дело это завершение мира к совершенству. И затем

[1] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 476.

начинается конец мира. Мертвые будут воскрешены и судимы. С небес сойдет огонь и пожжет землю. Все люди должны пройти через огонь, одни пройдут легко и без опасности, как через купальню с теплым молоком, другие с ужасными мучениями, ибо огонь пожигает грязь несовершенства, еще прилипшую к ним. Наконец, все будут спасены (ἀποκατάστασις). Ахурамазда поднимается со своими ангелами на борьбу против Ангро-Майнью и злых духов. Благодаря слову Ахура, т. е. через магическую формулу молитвы, злое войско уничтожается. Затем на обновленной земле, которая существует отныне без демонов, без вредных зверей, ставшей чистой и плоской (без гор), начинается новая святая жизнь»[1].

Сразу заметны очевидные аналогии с эсхатологией Апокалипсиса, и, что особенно важно для нашей темы, эти аналогии прослеживаются и в надеждах на 1000-летнее Царство. «Таким образом, следовательно, согласно зороастристской эсхатологии, последнее из двенадцати тысячелетий мировой истории станет тысячелетием третьего и самого важного Саошйант, который является родом спасителя или мессии»[2].

Подобная точка зрения о влиянии персидской эсхатологии на иудейскую далеко не бесспорна, однако нельзя не признать, что «ни одна из других эсхатологий даже хотя бы в самой малой степени не показывает такого родства с иудейской, как персидская. То, что нас поражает как новое в иудейской апокалиптике, является ведь именно космологическим, с мессианским только кое-как связанным интересом. Именно это новое нуждается в объяснении. Параллели идут еще дальше. В персидской, как и в иудейской, апокалиптике идея гибели мира связывается с воскресением мертвых и всеобщим судом. В комбинации этих идей единодушны персидская и иудейская эсхатологии. Здесь также указывалось на то, что иудейская теология самостоятельно сформировала именно идею воскресения мертвых. Это доказывается тем обстоятельством, что идея здесь в совершенно своеобразной форме, предполагающей, что только некоторые мертвые, которые особенно хороши, будут испытывать вознаграждение при воскресении, а особенно плохие наказание. В такой форме эта идея соответствует устойчивой иудейской предпосылке о справедливости Божией и с самого начала понятна на почве иудейского мессианства. Также в этом наблюдении находится согласование. Следовательно, по крайней мере, мы должны сказать, что иудейская идея воскресения мертвых под влиянием иранской апо-

[1] Там же. S. 477.

[2] *Rist M.* The Revelation of St. John the Divine. The Interpreter's Bible. V. XII. Nashville, 1957. P. 519.

калиптики развилась далее до универсальной идеи всеобщего воскресения и суда мира»[1].

Для иллюстрации влияния мифологий на апокалиптику проследим далее их возможные аналогии. Это особенно заметно в деталях. Так, например, сюжет о связании змия. «Представление о связании находится впервые на иудейской почве в *Ис.* 24:22, затем *1Ен.* 18сл.; то же самое у персов, откуда этот мотив проник в иудейство, в мифах об Осирисе, также у северных народов (волк Фенрир в скандинавской мифологии)»[2].

Кроме змия, поражение терпит и смерть. Причем повествование в Откровении об этом персонифицировано, по мнению многих экзегетов. Такое же положение наблюдается и в древних мифологиях. «Смерть и сатана связаны между собой (ср.: *1Кор.* 5:5). Смерть также персонифицирована, это вид князя в аду (ср.: *Пс.* 48:15). Сатана это князь смерти, именно так греки сделали персидский Ахриман = аид. К тому же мы можем сравнить идею позднего парсизма, что дракон Ажи Дахака преодолен и связан Траэтароном и затем освобожден Ангро-Майнью, чтобы сражаться с Ахурамаздой. Иудеи рассматривали силы мира в качестве находящихся под управлением Велиара, и он, подобно антихристу и сатане, покорен в конце века (ср.: *Зав. 12 Патр.* [*Левия* 18:12, *Дана* 5:10, *Симеона* 6:6, *Иуды* 25:4][3]), злые силы преодолены, и Велиар связан и брошен в огонь Мессией (*Зав. Моис.* 10:1[4] — власть сатаны пришла к концу; *Юб.* 10:8[5] — Мастема [сатана]) преодолен в День Суда; *Сив.* 2:168 — Велиар приходит прежде конца, *Сив.* 3:65сл.[6] — он будет сожжен огненным потоком с небес). Эта концепция битвы и уничтожения сверхъестественных сил зла, как предвещение приближения Царства, находится также в *Мф.* 12:28=*Лк.* 11:20, ср. *Лк.* 4:13; *Ин.* 12:31, 14:30, 16:11»[7].

---

[1] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 480.

[2] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4 bd. Tübingen, 1912. S. 158.

[3] Завещания 12 Патриархов (*Зав. 12Патр.*) по мнению *Ross A. Taylor* (h/www. apocalipsis. org/) относятся к концу II-го столетия до Р. Х.; *В. Витковский* утверждает, что, по мнению большинства ученых, основной текст «Завещаний» можно отнести к первой половине I в. до Р. Х. (Апокрифические апокалипсисы. СПб, 2001. С. 46.)

[4] Вознесение Моисея (*Возн. Моис.*) или Завет Моисея, около 6–36 г. до Р. Х., однако базируется на раннем тексте из II-го столетия до Р. Х.

[5] Книга Юбилеев (*Юб*), около 150–100 г. до Р. Х.

[6] Сивилловы Оракулы (*Сив*), 3-я книга происходит около 150 г. до Р. Х.

[7] Eschatology of the Apocalypse // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. James Hastings. M. A. D. D. Edinburg. V. 5. 1912. P. 387.

В качестве замечания надо сказать несколько слов об отношении к влиянию мифологии среди современных экзегетов. «Когда автор строит свое сказание по архаичному, мифическому образцу, как и в данном случае, мы видим, что оно содержит гораздо больше, чем простое предсказание исторических событий. Оно показывает, что в христианской истории исполняются вечные истины, представление о которых содержится в мифе»[1].

Появление идеи промежуточного Царства

Итак, при внимательном взгляде на эсхатологические представления древнееврейской мысли очевидны два направления: национально-мессианское и космологически-универсальное. Причем для объяснения появления второго нельзя исключить влияние персидской эсхатологии. Соединение таких двух столь разных направлений в пределах мировоззрения одного народа создавало определенное напряжение и неясность. В этих условиях с необходимостью должна была возникнуть объединяющая идея или образ. В качестве такового, скорее всего, и выступила идея о промежуточном мессианском Царстве. «Если мы точнее всмотримся в иудейскую апокалиптику, то найдем, что оба круга различных представлений, один земной — ограниченный мессианский, и другой — трансцендентный апокалиптический, четко развиваются, исходя друг из друга. В большом числе отдельных апокалипсисов они находятся теперь переплетенными друг с другом в причудливую картину. В книге Даниила, которая имеет только краткие намеки на будущее, дисгармония различных идей выступает еще не отчетливо. В более древних частях *1Енох* перевешивают земные, чувственно-мессианские надежды. Однако здесь повсюду проникают трансцендентные элементы. Такой же характер показывает книга Юбилеев. В ней, наоборот, в образных высказываниях перевешивают более трансцендентные надежды, однако без того, чтобы совершенно отказаться от земных. В «Заветах Патриархов» по причине их специфических дуалистических воззрений надежда оформлена очень духовно и трансцендентно. Преодоление Велиара и его злого духа и злобного зверя, житие Бога на земле, воскресение благочестивых — это составляет в основном надежду. С другой стороны, в самых выдающихся Псалмах собрания Соломона[2](*Пс. Сол.* 2,8,17,18) взгляд повсюду ограничен посюсторонним

[1] *Perkins Ph.* The book of Revelation. Collegeville Bible Commentary. V. 11. Minnesota, 1983. P. 79.

[2] Так называемые Псалмы Соломона (*Пс. Сол.*) — ветхозаветный апокриф, созданный около 48 г. до Р. Х.

мессианским веком в более узком смысле. «Вознесение Моисея» описывает конец мира как мощную битву Бога с сатаной, но оно не приходит к мысли о суде мира и потустороннем воздаянии. Оно в своем рассмотрении остается совершенно повисшим в национально-политическом противоречии: результатом такой чудовищной борьбы является триумф Израиля над его врагами. Самым отчетливым и самым надмирным оказывается характер *2Енох*[1]. Здесь со всей отчетливостью выступает идея потусторонности, великого вечного эона, национальные претензии полностью исчезли. Великий суд предстает совершенно в выгодном свете и только согласно своей религиозной этической стороны.

Чрезвычайно сильные различия в образе мыслей и в настроениях находятся здесь вплотную и зачастую непосредственно рядом друг с другом. Это было неизбежно, что попытались привнести до некоторой степени систему и порядок в такую запутанную и пеструю массу. Это происхождение (генезис) учения о промежуточном Царстве. Благодаря учению о промежуточном Царстве навели порядок и гармонию между такими совершенно расходящимися кругами представлений старой и новой надежды»[2].

Суть компромисса состояла в том, что «согласно этой форме ожидания мессианское Царство имеет характер только промежуточного Царства между настоящим временем и вечным Царством Божиим и носит, несомненно, земной, национальный характер. В нем имеют участие только благочестивые израильтяне, которые пережили его наступление. Следовательно, оно имеет характер предварительной ступени к вечному и окончательному осуществлению спасения»[3].

Исторически появление интересующей нас идеи трудно обозначить точно. Возможно, это произошло впервые в книге Еноха, в виде своеобразной периодизации мировой истории. По мнению Bousset: «как кажется, впервые идея промежуточного Царства встречается нам в видении недель *1Ен.* 93:1–14, 91:11–19 (к этому в качестве prooemium (введения) возможно 91:1–10), по времени правда трудно определимом. Течение мировой истории разделено здесь на десять недель. Восьмая неделя, которая характеризуется как период меча и нового построения Иерусалима, представляет уже мессианское

[1] 2Енох (*2Ен*) или «Книга тайн Еноха» («Book of Secrets of Enoch»), сохранилась в славянском переводе XVI–XVII вв., ее датируют временем I в. — до Иудейской войны.

[2] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 273–274.

[3] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 146–147.

время. Девятая и десятая недели являются затем неделями конечного суда, и только в конце десятой недели должно появиться новое творение. Третья иудейская Сивилла в предоставленной нам форме, во всяком случае, знает мессианское промежуточное Царство (*Сив.* 3:652–660), которое в конце находится под угрозой нападения собранных народов (идея Гога и Магога) и за которым, после уничтожения этих народов, последует власть Бога (сравни *Сив.* 3:46–50)»[1].

Промежуточное Царство в иудейской апокалиптике

Таким образом, перед нами встает задача исследовать источники иудейской апокалиптики, в которой, по мнению большинства экзегетов, можно найти отголоски темы тысячелетнего Царства. Wilcke[2] рассматривает в качестве свидетельств для идеи промежуточного Царства внутри иудейской литературы следующие отрывки: *1Ен.* 93:1сл., 91:12–17; *Сив.* 3. 652–731; *2Бар.* 29сл. (40:3; 73сл.) и *3Езд.* 7:26сл.

Рассмотрим каждый из этих отрывков.

1Ен. 93:1–10[3]:

«1, 2. И после этого начал Енох излагать из книг.
И сказал Енох:
"Относительно детей праведности и относительно
избранных мира,
И относительно древа праведного произнесу я эти слова,
Да, я, Енох, провозглашу (их) вам, дети мои:
Согласно тому, что явлено мне было в небесном видении,
И что известно мне через слово святых ангелов,
И узнал я из небесных скрижалей".

3. И начал Енох рассказывать из книг и говорил:
"Родился я седьмым в первую неделю,
Когда существовали еще суд и праведность.

4. А после меня поднимется во вторую неделю
великое нечестие,
И появится обман;
И в нем будет первый конец.

---

[1] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 274.

[2] *Wilcke H-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 37.

[3] Цит. по публикации Виктора Калашникова на Интернет-сайте (areopag.com).

И в нем спасется человек;
И после его окончания нечестие возрастет,
И закон будет произведен для грешников.

5. *И после этого в третью неделю, по завершении [недели],*
Будет избран человек, как дерево праведного суда,
И потомство его станет деревом праведным вовеки.

6. *И после этого в четвертую неделю, по ее завершении,*
Будут зримы видения святых и праведных,
И закон на все поколения и ограждение
будет совершено для них.

7. *И после этого в пятую неделю, по ее завершении,*
Будет построен дом славы и владычества навеки.

8. *И после этого в шестую неделю все, живущие в нем,*
будут ослеплены,
И сердца всех их безбожно оставят мудрость.
И в нем взойдет человек;
И по ее завершении дом владычества будет сожжен огнем,
И весь народ избранного корня будет рассеян.

9. *И после этого в седьмую неделю восстанет*
отступническое поколение,
И многие дела совершит оно,
И все дела его будут отступнические.

10. *И по завершении ее [недели] будут выбраны*
Праведные избранники [от] вечного дерева праведности,
Чтобы принять семикратное поучение относительно
всего Его создания"».

1 Ен. 91:12–17:

12. *И после этого будет другая, восьмая неделя, праведная,*
И будет дан ей меч, дабы праведный суд был произведен
над угнетателями,
И грешники будут отданы в руки праведных.

13. *И по ее завершении овладеют они домами благодаря своей*
праведности,
И для Великого Царя будет построен дом во славе навеки,

14. *И все человечество воззрит на путь праведный.*
И после этого, в девятую неделю, явится всему миру
праведный суд,
И все дела нечестивых исчезнут с земли,
И будет мир приговорен к разрушению.

15. И после этого, в десятую неделю в седьмую часть,
Состоится великий вечный суд,
В котором Он произведет мщение среди ангелов.

16. И первое небо отделится и пройдет,
И явится новое небо,
И все силы небесные дадут семикратный свет.

17. И после этого будет много недель без числа навеки,
И все будут в благости и праведности,
И не будет более упомянут грех вовеки».

Согласно *1Ен.* 93:1сл.; 91:12–17, так называемому «Апокалипсису Десяти Недель», вся мировая история разделена на десять недель. Первые семь недель представляют историю иудейского народа до времени составления Писания. В то время как седьмая неделя еще исполнена «отступничеством» (93:9), но уже в конце ее состоится отбор праведных (93:10), с восьмой недели начинается эпоха справедливости: грешники будут судимы и наказаны праведниками (91:12), но сами праведники вознаграждены земным царством (91:13). Также построение «дома ВеликогоЦаря» (91:13в) принадлежит восьмой неделе. Девятая неделя приносит начало суда праведности в отношении всего мира; все дела безбожников исчезают с земли, и каждый устремляется по пути честности (91:14). Наконец, в седьмой части десятой недели состоится великий вечный суд, который наказывает ангелов (91:15); прежнее небо проходит, новое появляется в сияющем блеске (91:16). Вслед за этим продолжаются бесчисленные недели, полные добра и праведности; грех навсегда забыт (91:17).

«Однако внутри "Апокалипсиса Десяти Недель" речь не идет ни об явлении Мессии, ни об основании мессианского Царства, как и ни о воскресении праведников и об их участии в этом Царстве. Уже поэтому нельзя безоговорочно принимать восьмую неделю в качестве представителя мессианского времени»[1]. Bousset[2] рассматривает восьмую неделю как мессианское время и считает, что в указанном отрывке впервые представлена идея промежуточного Царства.

Messel[3] определил «хилиазм» на иудейской почве как учение о разделении на два периода блаженства. В *1Ен.* есть упоминания трех судов — разделенных начиная с восьмой недели до десятой — и были попытки найти применения этой схемы разделения времени блажен-

[1] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 38.

[2] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 288.

[3] *Messel N.* Die Einheitlichkeit der jüdische Eschatologie. Giessen, 1915. S. 101.

ства для Книги Еноха. Volz[1] считает, что первый суд является судом спасения, а второй представляет собой всеобщий суд, что по мнению Wilcke[2] совершенно необоснованно: «Определенно, что с восьмой недели для праведников начинается время справедливости (91:12) и царства (91:13), которое достигает своей высшей точки в том, что "навеки" строится "дом Великого Царя". Под этим нужно понимать не построение Нового Иерусалима (так считает Bousset[3]), а построение нового храма, который сооружается после суда мести над врагами Израиля. Если уже это "навсегда", кажется, показывает, что события восьмой недели не ограничены, то это наверняка подчеркнуто тем, что ничего не упоминается о гибели земли и об ее обновлении. Поэтому Bousset[4] зря говорит о "новом творении" в конце десятой недели. Но можно ли тогда еще говорить о предварительном периоде? Не является ли скорее эта стадия справедливости и царства для праведников уже окончательным периодом, который ничем более не омрачается? Ведь натиска народов или злых сил более не происходит, и оба еще предстоящих суда являются для судьбы праведников также бессмысленны, как явление Нового неба (стих 17 повторяет то, что уже было сказано в стихе 14). Мне кажется поэтому невозможным, различать в "Апокалипсисе Десяти Недель" разные периоды состояния блаженства. Поэтому Книга Еноха выпадает в качестве дохристианского свидетельства идеи промежуточного Царства»[5].

Если рассматривают зависимый от Эфиопского Еноха славянский текст, то «иногда находят указание, что *2Ен.* 33 представляет свидетельство для мессианского промежуточного периода. Хотя кажется, что *2Ен.* мог появиться еще раньше 70 г. по Р. Х., но тысячелетнее молчание мира между первым и вторым эонами из-за отсутствия всяких мессианских намеков можно понимать не как промежуточное Царство, а как паузу мира между смертью и новой жизнью»[6].

---

[1] *Volz P.* Die Eschstologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen, 1934 [2 Aufl. des Werkes «Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba». 1903]. S. 273.

[2] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 38.

[3] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 331.

[4] Там же. S. 288.

[5] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 38.

[6] *Volz P.* Die Eschstologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen,1934 [2 Aufl. des Werkes «Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba». 1903]. S. 35.

Сив. 3. 652–731[1].

«Здесь имеются упоминания царя, посланного Богом и обозначаемого как Мессия (ст. 652–656). Но эти изречения чаще всего рассматриваются как позднейшая вставка[2]. Однако в описанном в ст. 657–660 хотят усмотреть мессианское промежуточное Царство (Bousset[3]), которому прежде окончательного свершения предшествует еще натиск народов. Но тогда возникает вопрос — и вряд ли на него можно ответить, — как должно относиться к промежуточному Царству уже упомянутое в ст. 619–623 время великой радости и плодородия. Также описание стихов 663–697 можно характеризовать по праву как неясное, запутанное и трудное. Если сначала создается впечатление (663–672а), что объявлен суд уничтожения только над народами, которые из зависти штурмуют Иерусалим и плодоносную землю, то кажется, что в стихе 672в сл. речь идет о разрушении всего мира и его народов. Итак, пожалуй, внутри этого отрывка соединены первоначально разделенные апокалиптические предания»[4].

---

[1] Книги Сивилл // Ветхозаветные апокрифы / Пер. с греч. Е. В. Витковского. М., 2000.

[2] «Первоначальная связность этих стихов очень сомнительна. Прежде всего кажется, что вторичной вставкой является изречение о царе, посланном Богом — часто обозначенный как Мессия (652–656). В 632сл. описывается гибель всех людей, уничтоживших себя во взаимной борьбе, их трупы служат пищей коршунам и диким зверям, земля поглощает остальных мертвецов и сама затем лежит безлюдная и пустая, сжигаются щиты, дротики и оружие и только после этого, следовательно, после окончания войны, в которой люди погибли от самих себя, появляется царь, который всем войнам кладет конец, тем что он одних убивает, но с другими заключает прочные договоры. Таким образом, должно быть неоспоримо, что не существует хронологической связи стихов 652–656 с предыдущими стихами. Если сверх того предполагаемый образ Мессии вообще больше не находит никакого упоминания в примыкающем описании времени "блаженства", при штурме народов против Иерусалима и храма, как и при уничтожении народов (657сл.), то напрашивается предположение, что 652–656 также не находятся в первоначальной связи с дальнейшими стихами. Изречение "Мессии" поэтому может рассматриваться как первоначально независимое и позднее внесение в сегодняшнюю связанность текста. Если вообще ставится под вопрос, можно ли просто идентифицировать того царя, посланного от Бога, с Мессией, то весь контекст показывает во всяком случае, что этот образ играет в ходе событий крайне незначительную роль» — *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 39.

[3] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 288.

[4] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 40.

Таким образом, кажется скорее, что нам в Сивилловых Оракулах представлена «смесь различных элементов»[1], «сборник»[2], в котором всевозможные ожидания о конце были переработаны к одному не всегда просматриваемому целому, что не позволяет сделать одну хронологическую систематизацию. «Сивиллы нанизывают один образ будущего за другим; изречения происходят от разных авторов и из разных времен; они скреплены друг с другом и отчасти сложены в один большой комплекс»[3].

«Исходя из этих данных, нужно сомневаться также, может ли вообще примыкать хронологически время блаженства, описанное в 702сл., к предыдущему. Формулировка из 702 едва ли создает впечатление, что после суда уничтожения описывается новая эпоха, а скорее приходит предположение, что 702 ссылается на 672а и этим говорится: хотя народы нападают на Иерусалим, но сыны великого Бога будут жить спокойно вокруг храма, ибо Бог ведь тотчас уничтожает нападающих. Так как далее нигде не говорится о неком обновлении мира, но, напротив, речь идет согласно описанию времени блаженства (702сл.) еще раз о конце всех вещей (796сл.), то ни в коем случае нельзя рассматривать описанное в 657сл. в противоположность к высказанному в 702сл. в качестве предварительного периода блаженства»[4]. Wilcke отмечает, что «кроме того, кажется, что внутри стиха 702 соединены вместе различные традиции. Этот стих производит такое впечатление, как если бы рассматривался попеременно то национально-иудейский, то универсальный образ блаженства»[5] и далее продолжает, что «несистематическая взаимосвязь самого различного ряда изречений и невозможность открыть прочную хронологическую систему, приводят к выводу, что также в III. Сив. нет дохристианского свидетельства для идеи промежуточного Царства»[6].

2Бар. 29сл.; 40:3; 73сл.

«Содержание глав 29 и 30 вкратце следующее: после того как закончено время бедствия, обрушившееся на всю землю (29:1сл.), "на-

---

[1] *Volz P.* Die Eschstologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen, 1934 [2 Aufl. des Werkes «Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba». 1903]. S. 54.

[2] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 18.

[3] *Volz P.* Die Eschstologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen, 1934 [2 Aufl. des Werkes «Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba». 1903]. S. 75.

[4] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 40.

[5] Там же. С. 41.

[6] Там же. С. 41.

ступит время Мессии явить себя" (29:3). Земля будет приносить десяти тысяч кратный плод (29:5), все, кто голодал прежде, насытятся и увидят чудеса (29:6), земля будет благоухать ароматами фруктов, облака давать целительную росу (29:7), и те, кто будет жить в те годы, смогут снова есть манну, падающую с небес (29:8). Все это события представляют "конец времени" (29:8c). Но когда завершается "время прихода Мессии", он возвращается в величие (на небо) и воскресают умершие в надежде на него (30:1). Кладовые открываются, и выходят души праведников. Все они впредь имеют одно чувство и полны радостью (30:2сл.), ибо они знают, что пришел конец времени (30:3). Но души безбожников будут мучиться и погибнут (30:4сл.).

На первый взгляд кажется, что здесь должно быть представлено понятие о мессианском промежуточном Царстве. Мессианское время блаженства, описанное в 29:3сл., носит совершенно посюсторонний характер, оно приносит совершенно земные радости, и его участники состоят исключительно из еще живущих на земле. Только после возвращения Мессии на небо состоится воскресение (душ) праведников и осуждение безбожников. Можно при более пристальном взгляде различать здесь два периода: первое только земное мессианское время и второе время (вечного) блаженства, приподнятое более в трансцендентность.

Но так как описывалась уже мессианская эра как "конец времен" (29:8) — она, следовательно, рассматривается как Definitivum (окончание), — далее не говорится ни слова о том, что из-за исчезновения Мессии то время каким-нибудь образом омрачается — например, через натиск народов — или даже оканчивается, и наконец, воскресение праведников и уничтожение безбожников нельзя идентифицировать с концом-свершением, однако кажется, что праведные мертвые воскресают в мессианском царстве радости, а наказание безбожников отчасти состоит в том, что они не могут принимать участия в этом царстве, а мучаются и будут уничтожены. За такую интерпретацию говорит и то, что во-первых, названо мессианское царство, также время воскресения и уничтожения безбожников, как "конец времен" (сравни 29:8 и 30:3), во-вторых, также в гл. 73 и 74 время Мессии принимается как окончательное (73:1) и, в-третьих, 30:1, по мнению Volz[1], пожалуй, может считаться более поздним всключением»[2].

Wilcke с большой вероятностью исключает также, что *2Бар.* является свидетельством идеи промежуточного Царства: «Если составитель

[1] *Volz P.* Die Eschstologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen, 1934. [2 Aufl. des Werkes «Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba». 1903]. S. 73.

[2] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 42–43.

писания или некий более поздний интерполятор (30:1) имел намерение представить учение о промежуточном царстве, то сделал он это в вызывающих недоразумение словах и без последовательности, проницающей все писание (73:1; 74:2; 40:3а)»[1].

3Езд. 7:26сл.

«Кажется, что теперь здесь отчетливо представлена идея мессианского промежуточного царства как предварительный период блаженства — подобно как в Апокалипсисе Иоанна. За исключением некоторых расхождений — например, у Ездры отсутствует натиск Гога — эсхатологические события в 3Ездра и в Апокалипсисе Иоанна протекают параллельно.

Для Ездры к дням "мессианских скорбей" (6:18сл.) примыкают дни, когда появляется "невидимый город" и показывается "сокрытая земля" (7:26). В то время как под "невидимым городом", пожалуй, нужно предполагать именно разрушенный, но только снова отстроенный Иерусалим, едва ли указывает "сокрытая земля" на рай, скорее на (теперь еще сокрытую) Палестину (предварительного) времени блаженства. Для Ездры, следовательно, мессианское время носит земной посюсторонний характер. Это вполне вероятно потому, что, во-первых, рай появляется только после суда мира (7:36,123) как место блаженства, а во-вторых, Палестина у Ездры упоминается чаще всего в качестве места святых. Это мессианское время начинается с появления Мессии и его "свиты" и оканчивается чрез 400 лет смертью Мессии и всех тех, кто имеет человеческое дыхание; мир погружается в семидневное молчание, и не останется никого в живых (ст. 28–30). Воскресение и суд переходит затем к определению блаженства и проклятия (ст. 31–36)»[2].

«Причиной того, что Ездра предполагает, что Мессия и все люди в конце 400 лет умрут, наверно, является то, что он подчеркивает смертью Мессии разрыв, подразумеваемый им, между этим и грядущим эонами. Хотя не гибель мира, но, однако, большая мировая пауза лежит между двумя эонами. Мессианское царство вследствие этого определенно исключено из 'olam ha-ba (грядущего мира) — принадлежа 'olam ha-ze (этому миру) — и объявлено только предварительным периодом блаженства»[3].

Wilcke делает вывод, что среди «апокалипсисов-псевдоэпиграфов в 3Ездра представлено самое первое достоверное письменно зафик-

[1] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 44.

[2] Там же. С. 44–45.

[3] *Volz P.* Die Eschstologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen,1934. [2 Aufl. des Werkes «Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba». 1903]. S. 39.

сированное свидетельство для идеи мессианского промежуточного Царства»[1].

«Оба произведения (*2Бар.* 29сл. (40:3; 73сл.) и *3Ездр.* 7:26сл.) стоят очень близко по композиции и содержанию — кажется, что *2Бар.* даже литературно зависим от 3Ездра — и вызваны вопросами, которые волновали иудейский народ из-за завоевания и разрушения Иерусалима в 70-м году. В то время как можно с достаточной уверенностью установить, что *3Ездр.* возник в последнее десятилетие первого послехристианского столетия, то исследования о времени возникновения Апокалипсиса Баруха не так единодушны; однако считается в качестве достоверного, что он был написан после разрушения Иерусалима. Если для обоих произведений выяснится, что они представляют идею промежуточного Царства, то мы должны будем определить литературное появление этого представления не раньше 70 года по Р. Х.»[2].

Указанные источники имеют, по сравнению с библейскими данными, гораздо больше подробностей, касающихся темы промежуточного мессианского Царства: «Ожидания тысячелетнего Царства, однако нет нигде больше в Писаниях Нового Завета (нет и в *1Кор.* 15:23сл.). Но, пожалуй, в современной ему иудейской апокалиптике известно представление мессианского промежуточного Царства, которое должно предшествовать концу и грядущему Царству Божию (*1Ен.* 91:12сл.; 93; *Сив.* 3:652сл.; *3Езд.*7:28сл.; *2Бар.* 29:3сл.; 40:3 и др.). Согласно *3Езд.* 7:28сл., Мессия будет царствовать 400 лет, после чего однако он умрет и умрут все, которые имеют человеческое дыхание. После того как весь мир пребудет в течение семи дней в молчании правремени, затем воскреснут мертвые и состоится окончательный суд. Время Мессии на земле представляет собой при этом только предварительную ступень Царства, наступающего после окончания старого эона. В таком ожидании промежуточного Царства соединены друг с другом две различные формы эсхатологических надежд»[3]. При этом, однако, следует обратить внимание на то, что земная национальная эсхатология не слилась полностью с трансцендентно-универсальной; наряду с представлением о промежуточном Царстве все еще существует представление об абсолютном трансцендентном свершении. «Теперь там, где раньше придерживались одного мессианского времени блаженства, оно лишалось своего вечного характера, этим осуществляется компромисс, который впредь

[1] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 45.

[2] Там же. С. 41.

[3] *Lohse E.* Die Offenbarung des Johannes. Göttingen, 1966. S. 100.

нашел доступ в христианскую и иудейскую традиции в качестве учения о промежуточном Царстве»[1].

Итак, во времена апостола Иоанна наблюдается подлинный расцвет иудейской апокалиптической литературы. Большинство произведений этого времени уже имели свои, часто несовпадающие в деталях друг с другом, мнения о промежуточном Царстве. «Ровно в то же самое время, как автор Апокалипсиса Иоанна, располагают также авторы *3Езд.* и *2Бар.* свои объемные апокалиптические материалы через принятие промежуточного Царства. Согласно *3Езд.* 7:28сл. Царство Христа продолжается 400 лет. Затем Христос должен умереть — как и все земное, — и потом только пробуждаются мертвые и начинается вечный суд. Согласно 12:34 (видение орла) Царство Мессии продолжается до тех пор, пока не придет конец и День Суда. Даже если выразительно и не сказано, это относится естественно к власти "Сына Человеческого" в шестом видении. В *2Бар.* 30 (сравни с 29:3) Мессия в конце своего Царства возвращается на небеса, и вскоре следует воскресение. В *2Бар.* 40:3 говорится: "Его господство должно неизменно (beständig) пребывать навеки (für immer), пока не придет к концу мир, уготованный к гибели, и пока не свершится указанное выше время"[2]. Согласно *2Бар.* 74:2, мессианские времена "должны стать концом того, что бренно, и началом того, что нетленно". В самаритянской эсхатологии после долгого правления Ta'eb умирает. Затем начинается суд и великое обновление мира. Такое отделение мессианского промежуточного Царства от великого конца в значительной мере завладело также поздней иудейской догматикой»[3]. Заключение.

Промежуточное Царство в Талмуде и у раввинов

Исследователи находят влияние образа промежуточного Царства и в Талмуде, которое проявляется через отделение дней Мессии от будущего мира или, что то же самое, помещение дней Мессии в преде-

---

[1] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 48.

[2] «И это царство будет существовать вечно, пока не придет конец этому обреченному миру и исполнятся предсказанные времена» — *2Бар.* 40:3. — Пер. с французского Б. Г. Деревенского // Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб, 2000. С. 108. В первой части предложения возможно чтение: «и это царство вечного союза», согласно *Bogaert P.* L'Apocalypse Syriaque de Baruch / Introd., trad. et comment. par P. Bogaert. I–II. Paris, 1969. Part II. P. 75.

[3] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 275.

лы этого мира. «В ряде мест вавилонского Талмуда делается определенное различие между Днями Мессии и будущим миром. Если в Берахот (ср. Таргум Ионатана на *1Цар.* 4:33) Дни (время) Мессии противопоставляются (Schürer II 545) теперешнему миру, то этим еще не сказано, что здесь не предполагалось бы в узком смысле различие между временем Мессии и будущим веком. Это только возможно, но не наверняка. Слово R. Jochanans (3 столетие) звучит так (Sanhedrin 99a (Wünsche II 3, 206), Berachoth 34b (WünscheI 57), Schabbath 63a (Wünsche I 145)): "Все пророки предсказывали только относительно Дней Мессии, но это имеет силу о будущем мире: ни один глаз не видел это, Господи, кроме Тебя". Несколько раз передается слово R. Samuels (начало третьего столетия): "Между этим миром и Днями Мессии нет иной разницы, только что рабство при Царстве будет иметь конец" (Schabbath 151b (Wünsche I 170), Pesach 68b (Wünsche I 224) = Sanhedrin 91b (Wünsche II 3, 152), Berachoth 34b (Wünsche I 57)»[1].

Для выражения мнения о промежуточном Царстве у раввинов довольно сложно найти определенно точные свидетельства: «Из самой древней раввинистической литературы — т. е. от ученых дохристианского времени и первых раввинов таннаитической эры — нам представлено очень немного и к тому же неточных свидетельств, которые говорят о двух эонах. Хотя оказываются употребительными выражения "этот" и "грядущий эон" у раввинов Симон бен Шетах и Хиллель, как и в школе Шаммаис, однако у них речь никогда не идет в связи с образом Мессии. В это время ожидают именно 'Olam ha-ba (будущий мир), но не говорят о том, что ему должно предшествовать ограниченное время Мессии. Вероятно, там, где в раннераввинистических кругах речь идет о "Днях Мессии", с его вступлением начинается также абсолютное осуществление блаженства. Если рассматривают в противоположность этому те раввинистические свидетельства — соответственно, писания передающие высказывания раввинов, — которые ограничивают "Дни Мессии", которые отличаются от 'Olam ha-ba и к тому же знают после мессианского времени, но до мирового суда еще натиск Гога, то оказывается, что все высказывания происходят самое раннее из последних двух десятилетий первого послехристанского столетия. Этим наше утверждение, что представление о мессианском промежуточном Царстве было неизвестно и не было представлено до 70 года по Р. Х., также подтверждено раввинами»[2]. Таким образом, здесь выдвигается довольно важная

[1] Там же. S. 276.

[2] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 46.

гипотеза, что, по крайней мере, в раввинистических кругах не было мнения о промежуточном Царстве до времени написания Откровения.

К такому же выводу приходят исследователи из анализа текстов кумранской общины. «Если рассматривать тексты Кумрана, то оказывается, что здесь также не имеется представления о мессианском промежуточном Царстве в обозначенном нами смысле. Хотя кумранская община не знает собственной эсхатологической терминологии и понятия "конец", "конец дней" и "конец времени конца" имеют разное значение в отдельных текстах, однако можно описать эсхатологические ожидания примерно как следующие: община Кумрана, которая верила, что живет в "конце дней" и "во время святотатства", приготавливалась к скоро начинающейся эсхатологической войне мести против своих и против Божиих врагов... Поэтому время Мессии для Кумранской общины является временем уничтожения зла, временем борьбы, которое положит конец святотатству и этим повлечет за собой новое творение; следовательно, оно не является промежуточным Царством в определенном нами смысле»[1].

Тем самым, подводя краткий итог исследованию возможности привнесения извне идеи о промежуточном Царстве в Откровение, можно, по крайней мере, два направления — раввинистическое и кумранское — поставить под сомнение.

Продолжительность промежуточного Царства и число 1000

Раввины о сроках промежуточного Царства

Тем не менее, даже если раввины восприняли идею о промежуточном Царстве скорее позже времени написания Откровения, чем раньше, даже в этом случае их исследования в указанном направлении могут быть весьма интересны в свете прояснения ситуции вокруг этой идеи в ту эпоху.

Так, относительно продолжительности мессианского Царства были следующие мнения: «Очень широко были распространены в раввинистических кругах также дебаты о продолжительности мессианского Царства. Собрание мнений раввинов сообщается в различных местах иудейского предания: Sanhedrin 99a, Schocher Tob zu Ps. 90, Pesikta R. c. 1 (Bacher I 145). Находятся определения в 40, 400, 1000 и 2000 лет

[1] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 45.

и т. д., участвуют раби Элиэзер бар Гиркан, р. Элеазар б. Азарья, р. Хоссе галилеянин, следовательно, прежде всего раввины первого столетия после Р. Х. Как поручитель традиции в 400 или 1000 лет (предание колеблется) назван р. Элиэзер б. Гиркан»[1].

Как видим, в основном разногласия раввинов были сосредоточены на конкретике описания будущего мессианского Царства, точнее, на времени его продолжительности.

«Для этого золотого века были определены различные сроки; так в "Tanchuma"7, в ответ на вопрос "Как долго продлятся дни Мессии?" раби Акиба (R. Akiba) отвечает "Сорок лет"; другие раввинистические исчисления дают 100, 600, 1000, 2000, 7000 лет (тогда как в *3Ездр.* 7:28 мы читаем: *Ибо откроется Сын Мой Иисус с теми, которые с Ним, и оставшиеся будут наслаждаться четыреста лет*)»[2].

Все называемые сроки, как правило, были обоснованы той или иной аналогией с текстом Писания. Например, «на основании попыток представить второе или мессианское избавление по образу первого избавления из Египта. Сюда относятся 40 лет R. 'Aqiba, соответственно 40-летнему странствованию по пустыне, и 400 лет R. Eli'ezer b. R. Jose Ha-g'lili и 3Ездра, соответственно 400-летнему египетскому рабству. Для 40 лет служат в качестве доказательств из Писания *Пс.* 89:15 и *Мих.* 7:15, но особенно *Втор.* 8:3 в соединении с *Пс.* 89:15; для 400 лет это *Быт.* 15:13 и *Пс.* 89:15»[3].

Если пытаться провести обзор мнений древней синагоги о продолжительности Дней Мессии, то можно, следуя общему делению раввинистической литературы, рассмотреть две традиции: палестинскую и вавилонскую[4]. Причем даже в пределах одной традиции сроки называются самые разные — от 40 до 7000 лет.

---

[1] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 276.

[2] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 264.

[3] *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3. Bd. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926. S. 827.

[4] **«Палестинские традиции.**

A). Tanch 7b: Как долго длятся дни Мессии? R. 'Aqiba (умер 135 г.) сказал: 40 лет; как израильтяне провели 40 лет в пустыне, так и он (Мессия) вытащит их в пустыню, позволяя есть и соленую траву и дроков. R. 'Aqiba, который был признан Мессией Bar Kohba, считал время Мессии исключительно за бурное время перехода к 'Olam ha-ba, равно как и 40-летнее стран-

Мнения раввинов по поводу сроков мессианского царства и их обоснования своей точки зрения, исходя из Писания, можно свести для краткости обзора в одну таблицу (см. на с. 155).

ствование по пустыне Израиля представляет собой переходную стадию для обладания обетованной землей. Отсюда его 40 лет. R. Eli'ezer (предположительно сын R. Jose Ha-g'lili, около 150 г.) сказал: 1000 лет. R. B'rekhja (около 340 г.) сказал от имени R. Dosa (около 180 г.?): 600 лет. Rabbi (умер 217 г.?) сказал: 400 лет, как говорят: *Как во дни исхода твоего из земли Египетской, явлю ему дивные дела* (*Мих.* 7:15). Как (пребывание) в Египте продолжалось 400 лет, так продлятся также дни Мессии 400 лет. (400 лет продолжатся дни Месии также согласно *3Ездра* 7:28; смотри место в *1Кор.* 15:51). R. Eli'ezer (предположительно b. Hyrkanus, около 90 г.) сказал: 1000 лет, как говорят: *Возвесели нас за дни, в которые ты поражал нас, за лета, в которые мы видели бедствие* (*Пс.* 89:15). (Если посчитать вместе 400 лет пребывания в Египте, 111 лет чужеземного правления во времена Судей (см.: *Суд.* 3:8,14; 4:3; 6:1; 10:6; 13:1) и 490 лет, которые официальная хронология древней синагоги принимает за продолжительность от Вавилонского плена до разрушения Иерусалима римлянами, то в сумме получается 1001 год или округленно 1000 лет — R. Eli'ezer). R. Abbahu (около 300 г.) сказал: 7000 лет, как говорят: *Как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой* (*Ис.* 62:5). Как дни свадебных торжеств составляют 7 дней, также и дни Мессии 7000 лет (ибо день Господень = 1000 лет, смотри *Пс.* 89:5). Rabbanan сказали: 2000 лет, как говорят: *Ибо день мщения* (=1000 лет) — *в сердце Моем, и год Моих искупленных* (=1000 лет) *настал* (*Ис.* 63:4).

B). P'siqR1(4a): Как долго длятся дни Мессии? R. 'Aqiba сказал: 40 лет, смотри *Втор.* 8:3: *Он смирял тебя, томил тебя голодом* (40 лет в течение странствования по пустыне), и далее говорится в *Пс.* 89:15: *Возвесели нас за дни, в которые Ты поражал нас.* Как там продолжалось давление 40 лет, так же и давление, о котором здесь говорится. Так же и здесь для R. 'Aqiba время Мессии является не чем иным как периодом штурма и натиска. R. Abin (ок. 325 или 370 г.) сказал: Какие основания в Писании были у R. 'Aqiba? *Как во дни исхода твоего из земли Египетской, явлю ему дивные дела* (*Мих.* 7:15). (Как после исхода из Египта чудеса продолжались в пустыне 40 лет, так и чудеса в мессианское время). R. Eli'ezer (имеется в виду Ben Hyrkanus, около 90 г.) сказал 400 лет, смотри *Быт.* 15:13: *И поработят их, и будут угнетать их четыреста лет*; и *Пс.* 89:15 говорит: *Возвесели нас за дни, в которые Ты поражал нас.* R. B'rekhja сказал от имени R. Dosa старшего: 600 лет, смотри *Ис.* 65:22: *Ибо дни народа Моего будут, как дни дерева.* Какое дерево подразумевается? Из рода сикомор (так согласно GnR12[9b] и согласно NuR13[170a]), которое стоит 600 лет. R. Eli'ezer b. R. Jose Ha-g'lili (около 150 г.) сказал: 1000 лет, смотри *Пс.* 89:5: *Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний*; и далее смотри Ис. 63:4: *Ибо день мщения — в сердце Моем, и год Моих искупленных настал.* А 1 день Бога продолжается 1000 лет. R. J'hoschua' (ок. 90 г.) сказал: 2000 лет, смотри *Пс.* 89:15: *Возвесели нас за дни, в которые Ты поражал нас*; а «дни» это не меньше, чем 2 дня, и день Бога составляет

Среди этих мнений нас особенно интересуют мнения о 1000-летнем Царстве Мессии.

1000 лет. R. Abbahu сказал: 7000 лет, смотри *Ис.* 62:5: *Как жених радуется о невесте* и так далее (см. выше в A). Rabbi (умер 217 г.?) сказал: Нельзя вычислить (начало Мессианского времени), ибо говорит *Ис.* 63:4: *Ибо день мщения — в сердце Моем* (следовательно, он никому не будет сообщен, смотри Midr Ps 9 § 2; Midr Qoh 12,9 и Sanh 99a). А как долго продлятся дни Мессии? 365 000 лет продолжаются дни Мессии. (*Ис.* 63:4 говорит об одном *годе Моих искупленных*; 1 год = 365 дней, 1 день Бога = 1000 лет, следовательно, один год Бога = 365 000 лет).

C). Midr Ps 90 § 17 (197a): Как долго длятся дни Мессии? R. Eli'ezer (около 90 г.) сказал: 1000 лет, смотри *Пс.* 89:5: *Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний.* R. J'hoschua' (ок. 90 г.) сказал: 2000 лет, смотри *Пс.* 89:15: *Возвесели нас за дни, в которые Ты поражал нас.* «Дни», это 2 дня, а 1 день Бога составляет 1000 лет, смотри *Пс.* 89:4. R. B'rekhja и R. Dosa Старший сказали: 600 лет, смотри *Ис.* 65:22: *Ибо дни народа Моего будут, как дни дерева.* А ствол сикоморы стоит 600 лет на земле. R. Jose (Галилеянин, ок. 110 г.) сказал: 60 лет, смотри *Пс.* 71:5: *И будут бояться тебя* (Мессию)... *в роды родов.* Род составляет 20 лет, роды (по крайней мере два) составляют 40 лет, вместе это 60 лет. R. 'Aqiba (умер около 135 г.) сказал: 40 лет, соответственно дням, когда ты смирял нас на протяжение 40 лет, которые израильтяне провели в пустыне, смотри *Втор.* 8:3: *Он смирял тебя, томил тебя голодом.* Rabbanan сказали: 354 года, соответственно числу дней лунного года, по которому вели вычисления израильтяне; ибо говорят: *год Моих искупленных* (= 354 дня) *настал* (таким образом, согласно более древним изданиям и рукописям, в то время как издание Бубера читает: 4000 лет, смотри *Ис.* 63:4; но это доказательство не проясняет 4000 лет). R. Abbahu сказал: 7000 лет, соответственно дням жениха в его брачных покоях, смотри *Ис.* 62:5 (как выше в пунктах A). и B).).

D). P'siq 29a: *Брань у Господа* (Яхве) *против Амалика* ('Amaleq) *из рода в род* (*Исх.* 17:16). R. Jose (Галилеянин, ок. 110 г.) сказал: От рода Мордохая и Эсфирь до рода Мессии, содержится 3 рода. Откуда то, что род Мессии составляет 3 рода? Ибо говорят: *И будут бояться тебя... в роды родов* (смотри выше в пункте C).) *Пс.* 71:5. — Таким же образом Tanch 23a и TanchB § 18 (22a), только что здесь отсутствует прозвище Галилеянин. — M'kh Ex17:16 (64b) приписывается это изречение R. Eli'ezer (b. Hyrkanus, около 90 г.), конечно, неправильно, потому что этот ученый непосредственно перед этим истолковал слова *из рода в род* в смысле "всегда". — Также SDt 32,7 § 310 (134a) анонимно следствие из *Пс.* 71:5, что время Мессии составляет 3 рода».

«Вавилонские традиции.

A). Sanh 99a (1. Bar): R. Eli'ezer (ок. 90 г.) говорил: Дни Мессии продолжаются 40 лет, смотри *Пс.* 94:10: *Сорок лет я был раздражаем родом сим.* R. El'azar b. 'Azarja (около 100 г.) сказал: 70 лет, смотри *Ис.* 23:15: *И будет в тот день, забудут Тир на семьдесят лет, в мере дней одного царя.* Кто этот единственный царь? Это Мессия. Rabbi (умер 217 г.?) говорил: 3 рода, смотри *Пс.* 71:5: *И будут бояться тебя... в роды родов* (это 3 рода).

«R. Eli'ezer b. Hyrcanus (около 90 г. по Р. Х., цитируется в Midr. Ps. 90. 17) является самым ранним (кто вычислил срок в 1000 лет), хотя, возможно, он учил о тысячелетнем Царстве, исходя из более ранней раввинистической традиции»[1]. «R. Eli'ezer считался своими современниками как самый стойкий представитель более древних наблюдений и традиций; он сам мог сказать о себе: "Я не сделал ни одного высказывания, которое бы я не услышал из уст моих учителей" (Sukka 28a). Таким образом, совершенно очевидно, что о 1000-летней продолжительности мессианского периода учили уже прежде R. Eli'ezer в иудейских школах. Поэтому возможность, что автор Откровения Иоанн сформулировал 1000-летнее Царство вновь приходящего Христа, следуя за иудейской традицией, не может быть оспорена по хронологическим причинам»[2].

B). Sanh 99a (2. Bar): R. Eli'ezer (около 90г.) говорил: Дни Мессии продолжаются 40 лет. Здесь говорится: *Он смирял тебя, томил тебя голодом* (именно 40 лет в пустыне) *Втор.* 8:3, и там говорится: *Возвесели нас за дни, в которые Ты поражал нас*, соответственно, *Пс.* 89:15. R. Dosa говорил: 400 лет. Говорится здесь: *И поработят их, и будут угнетать их четыреста лет Быт.* 15:13, а там говорится: *Возвесели нас за дни, в которые Ты поражал нас Пс.* 89:15. Rabbi (умер 217 г.?) говорил: 365 лет, соответственно числу дней солнечного года, смотри *Ис.* 63:4: *Ибо день мщения — в сердце Моем, и год Моих искупленных настал.* Abimi b. Abbahu (около 330 г.) учил в качестве таннаитической традиции: Дни Мессии продолжаются для Израиля 7000 лет, смотри *Ис.* 62:5: *Как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой.* Rab J'huda (умер 299 г.) говорил и Sch'muel (умер 254 г.) говорил: Дни Мессии будут продолжаться так долго, как это существует от дня сотворения мира до настоящего времени, смотри *Втор.* 11:21: *Дабы столько же много было дней ваших и дней детей ваших..., сколько дней небо будет над землею.* Rab Nachman b. Jicchaq (умер 356 г.) говорил: Так долго, как от дней Ноя до настоящего времени, смотри *Ис.* 54:9: *Ибо это для Меня, как воды Ноя.., так поклялся не гневаться на тебя и не укорять тебя.*

C). Sanh 97a: В Школе Илии (Elias) учили: 6000 лет будет стоять мир: 2000 лет из них приходится на Tohu (время без Торы), 2000 лет на (царство) Торы и 2000 лет на дни Мессии; и из-за наших грехов, которые велики, начиная с них (дней Мессии) (которые должны разразиться в 4000 году от сотворения мира, т. е. в 240 г. по Р. Х.) проходит то, что преходяще. — То же самое у 'AZ 9a; Seder EIR 2 Anf». — *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3 Band. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926. S. 824–6.

[1] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 1019.

[2] *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3 Band. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926. S. 827.

Раввин	Его Время	Обоснование в Библии	Срок ПЦ
R. Eli'ezer b. Hyrkanus	около 90 г.	*Пс.* 89:15	1000 лет
R. J'hoschua'	около 90 г.	*Пс.* 89:15	2000 лет
R. El'azar b. 'Azarja	около 100 г.	*Ис.* 23:15	70 лет
R. 'Aqiba	умер около 135 г.	*Втор.* 8:3 и *Пс.* 89:15 или *Мих.* 7:15 и *Пс.* 94:10	40 лет
R. Jose Галилеянин	около 110 г.	*Пс.* 71:5	3 рода = 60 лет
R. Dosa	около 180 г.?	*Ис.* 65:22	600 лет
R. Eli'ezer b. R. Jose Ha-g'lili	около 150 г.	*Быт.* 15:13 и *Пс.* 89:15	400 лет
Некий R. Eli'ezer			100 лет
Rabbi	умер 217 г.?	*Ис.* 63:4	365 лет
Он же		*Пс.* 89:4	365 000 лет
Раввины во время R. J'hoschua'	около 90 г.	*Ис.* 63:4	2000 лет
Раввины во время Rabbi	умер 217 г.?		354 года (лунный год)
Sch'muel	умер 254 г.	*Втор.* 11:21	примерно 4000 лет[1]
R. Abbahu	около 300 г.	*Ис.* 62:5	7000 лет
Rab Nachman b. Jicchaq	умер 356 г.	*Ис.* 54:9	3060 лет или 2460 лет[2]

[1] «Продолжительность времени Мессии = временному пространству от творения мира вплоть до настоящего момента, примерно 4000 лет, а именно: согласно *Втор.* 11:21. Число 4000 по прочтению в Midr. Пс. находится также у многих из раввинов». — Там же. С. 826.

[2] «Вычислял время Мессии стольким же числом лет, сколько прошло от дней Ноя до настоящего времени, а именно на основании *Ис.* 54:9. Со дня рождения Ноя до 356 года по Р. Х. прошло бы 3060 лет, а со дня потопа 2460 лет». — Там же. С. 826.

Итак, не учитывать современных апостолу Иоанну взглядов, господствующих в раввинистических кругах, невозможно. Достоверно доказано наличие и обсуждаемость темы мессианского промежуточного Царства в иудейской среде. Но следует ли из этого непременное влияние подобных мнений на апостола, и если было это влияние, то в какой степени, все равно остается вопросом. Впрочем, здесь можно не делать скороспелых выводов, а зафиксировать лишь очевидное, т. е. согласиться именно с тем, что «по хронологическим причинам наличие этого влияния отрицать нельзя».

Мессианское Царство и Неделя мира

Кроме раввинистических ученых, мнения о различной продолжительности мессианского Царства распространены и в обширной апокрифической литературе т. н. иудейской апокалиптики. «Согласно *3Ездр.* 7:28сл., Мессия будет царствовать на протяжение 400 лет, но затем он умрет и с ним все, которые имеют человеческое дыхание; после этого должны воскреснуть мертвые, и состоится окончательный суд. Число 1000 связано вероятно с представлением о неделе мира, согласно которому ход мировой истории осуществляется на протяжение 6000 лет, и последнюю 1000 лет должна господствовать великая Суббота мира. Самым четким образом эта мысль выражена у *Варн.* 15:4, когда там в комментарии на *Быт.* 2:2 сказано, Бог закончил все в 6 дней, но День Господень согласно *Пс.* 89:5 составляет 1000 лет. Из этого следует, что мироздание завершится в 6 дней, соответственно 6000 лет, но затем последует Суббота Божия как седьмой день, в который Сын Божий явится для суда и возведения нового мира согласно *Варн.* 15:5»[1].

Тем самым появляется тема «Недели мира», которая впоследствии самым тесным образом связана с толкованием 1000-летнего Царства. Эта тема традиционна для библейского мировоззрения и, как мы увидим впоследствии, унаследована многими, особенно ранними христианскими писателями. Но надо сразу подчеркнуть одну особенность: место мессианского Царства в «Неделе мира» понималось по-разному, с одной стороны, среди раввинов и, с другой стороны, в иудейской апокалиптике и затем у раннехристианских комментаторов.

Раввины понимали структуру «Недели мира» следующим образом: «схема мировых недель, согласно которой 2000 лет выпадают на время мира без Торы, 2000 лет на время господства Торы (от

[1] *Lohse E.* χιλιάς, χίλιοι im Neuen Testament // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 4 bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 460.

52-летнего возраста Авраама до 240 года по Р. Х.), 2000 лет на Дни Мессии (которые должны начаться в 240 году по Р. Х.) и 1000 лет на Субботу мира. Так считают R. J'hoschua' (около 90 г.), большое число ученых, которые предположительно были его современниками, и Bar из школы Илии»[1].

Т. е. раввинистическое толкование понимает Вечность как седьмой день, Субботу, поэтому предварительный перед ней период мессианского Царства в 2000 лет получается из деления оставшихся 6 дней на 3 больших периода по 2 дня, т. е. по 2000 лет. А иудейские апокрифы, как правило (есть среди них и другие схемы деления), понимают Вечность как восьмой день, не входящий в «Неделю мира», и потому предваряющее Вечность мессианское Царство считают Субботой, и, соответственно, продолжительность его, как одного «Дня пред Богом» — тысяча лет.

Подобное высказывание встречаем, например, в псевдоэпиграфе, т. н. «славянском Енохе», относящемся к источникам иудейской апокалиптики: «На основании того, что "*тысяча лет, как один день*" (*Пс.* 89:5), *2Ен.* 25–33 обращается к семи дням творения в *Быт.* 1 и утверждает, что история будет следовать той же самой семиричной структуре, в результате вычисление исторического возраста составило 7000 лет, а следующий "восьмой" день указывал, очевидно, таким образом, на вечность»[2].

Такую же позицию занимают и самые видные церковные писатели: «Круг времени, в который совершится течение настоящего мира, по словам св. Григория Нисского, заключается в семи днях. Поэтому время до конца Мира измеряется "седмицей" (ἡ ἑβδομας), а будущая жизнь не будет иметь никакого измерения, так как тогда будет только один восьмой день»[3].

Тем самым, вынося Вечность за пределы времени, за пределы «Недели этого века», многие христианские комментаторы понимали предваряющее Вечность мессианское Царство в качестве Субботы, завершающей «Неделю мира».

Итак, различие в сроках мессианского Царства обнаруживает гораздо более принципиальное разногласие: чем является Суббота — Вечностью или благословенным периодом времени, но времени еще

---

[1] *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3 Band. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926. S. 826–827.

[2] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 1020.

[3] *Макарий (Оксиюк), митрополит.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. [Репр. М, 1999]. С. 390.

этого мира. Или иначе: что есть Вечность в библейском понимании — Суббота или Восьмой День? Соответственно, сколько дней (тысячелетий) будет длиться история этого мира — шесть (если Суббота уже Вечность) или семь? Ответ далеко не однозначен, и встречаются разные мнения даже среди церковных писателей. Например, св. Климент Александрийский в «Строматах» 4. 25. 161 явно говорит о седьмом периоде (соответственно, Субботе), как о Вечном покое: «ὁ χρόνος... ὁ διὰ τῶν ἑπτὰ περιόδων τῶν ἀριθμουμένων εἰς τὴν ἀκροτάτην ἀνάπαυσιν ἀποκαθιστάς — время..., исчисляемое шестью периодами, возвращается в высший покой»[1].

Позже средневековый комментатор Петр Оливи, размышляя о Седьмом дне истории, пытался соединить оба понимания этого дня: «Седьмой, поскольку он обращен к этой жизни, является неким тихим и чудным участием в будущей славе, как будто Небесный Иерусалим спустился на землю. Поскольку он обращен к другой жизни, он является временем всеобщего воскресения и прославления святых и окончательного завершения всех вещей»[2]. Забегая вперед, можно отметить, что здесь и заключена главная причина сложности понимания образа 1000-летнего Царства в Откровении — невозможность поместить его в границы только одного эона, его принципиально двойственную природу.

Еще надо отметить интересное наблюдение, что с течением времени, когда по тем или иным летоисчислениям срок истории начинал уже явно превышать 6000 лет, комментаторы поневоле переходили на понимание, соответствующее 7000 лет существования мира. «Когда стало совсем очевидно, что мир миновал свой 6000 год, интерпретация субботнего Миллениума в позднем Средневековье постепенно переходила к обоснованию представления, что мир будет длиться 7000, а не 6000 лет»[3].

Так, исходя из такого «шестидневного» понимания истории мира, уже в ранних произведениях христианских авторов были предпринимаемы попытки вычислить срок наступления Царства Мессии, которые потом не сбывались: «Хронологией, принятой большинством писателей этого, а также более позднего периодов, были шесть этапов по тысячу лет (= шесть дней творения) (*Варн.* 15, *Ири-*

---

[1] *Климент Александрийский.* Строматы. Цит по: *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 265.

[2] *Olivi Petrus Iohannis.* Postille // Selections from the Apocalypse commentary. [*Warren L.* Peter John Olivi: Prophet of the Year 2000. Tübingen, 1972.]

[3] *Smoller L.* Apocalyptic Calculators of the Later Middle Ages // Millenial Studies. Boston, Dec. 6–8. 1998. P. 6.

ней, *Ипполит* и *Лактанций*). Христос приходит в последний тысячелетний период, и его Второе Пришествие будет при его завершении; отсюда были сделаны вычисления, чтобы определить точное время Пришествия. Согласно Ипполиту, мир будет существовать еще 250 лет, согласно Лактанцию — 200. Другой общепринятой идеей, основанной на продолжительности Римской империи (Ῥώμη= 948), была такая, что конец наступит в 195 г. н. э. (*Сив.* 8:148)»[1].

Именно такое понимание «Недели мира» и включенного в нее «тысячелетнего Царства» перешло потом в раннехристианские тексты. «Эта концепция Недели-Миллениума укоренилась в раннем христианском мышлении, и поддержкой этому были найдены в аллегорической обработке *Быт.* 2:1сл., связанной с *Пс.* 89:5»[2].

О том, как было распространено мнение о соответствии Дня истории и одной тысячи лет, можно убедиться из следующих авторитетных источников:

Св. Ириней Лионский в «Обличение и опровержение лжеименного знания» (V. 28): ἡ γὰρ ἡμέρα Κυρίου ὡς α ἔτη· ἐν ἓξ οὖν ἡμέραις συντετέλεσται τὰ γεγονότα· φανερὸν οὖν ὅτι ἡ συντέλεια αὐτῶν τὸ ς ἔτος ἐστί — «ибо день Господний как тысяча лет, а как в шесть дней совершил творение, то очевидно, что оно окончится в шеститысячный год (свершение его это шесть тысяч лет)»[3];

«Послание апостола Варнавы» (15. 4): προσέχετε, τέκνα, τί λέγει τὸ Συνετέλεσεν ἐν ἓξ ἡμέραις· τοῦτο λέγει ὅτι ἐν ἐξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελέσει Κύριος τὰ σύμπαντα, ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ (σημαίνει) χίλια ἔτη — «Замечайте, дети, что значит: "покончил в шесть дней". Это значит, что Господь покончит все в шесть тысяч лет; ибо у Него день равняется тысяче лет»[4]. В продолжение этого отрывка говорится о переходе этого мира в вечность, но при этом последнюю тысячу лет можно понимать как промежуточное состояние — это уже не время этого мира, но и еще не бытие в вечности, это покой святых. Тем самым Варнава отмечает главное — перенесение смысла с иудейской субботы на Воскресение, Суббота не есть окончательное состояние бытия, теперь это Воскресение. «В связи с той же самой традицией ("Недели мира") Варнава 15 полагает, что история будет продолжаться 6000 лет, в заключение которых "Господь приведет все вещи к концу, ибо день

[1] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. James Hastings, M. A., D. D. Edinburg. V. 5. 1912. P. 388.

[2] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 264.

[3] Сочинения *св. Иринея, епископа Лионского*. СПб. 1900. [Репр. М., 1996]. С. 508.

[4] Писания мужей апостольских., СПб, 1895. [Репр. Рига, 1992]. С. 85.

с Ним обозначает тысячу лет... через 6000 лет всякая вещь придет к концу... но Субботу [последней тысячи лет], что Я соделал, в ней, положив покой всем вещам, Я соделаю началом восьмого дня, что есть начало другого мира". Суббота последней тысячи лет поглощается вечностью восьмого дня, "в который и Иисус воскрес из мертвых". Последняя тысяча лет является фигуральной для вечного покоя святых, и восьмой день воскресения Христова становится фигуральным, не только для вечности, но и для века воскресения святых, что начинает вечное наслаждение»[1].

1000 лет и история Адама

Надо отметить, что обоснование тезиса «один день как 1000 лет» древние толкователи видели не только в истории сотворения мира, но и в истории первого человека — Адама. Этот тип доказательства приводят св. Иустин Философ и св. Ириней Лионский:

Св. Иустин: «Ибо, когда было сказано Адаму: *в какой день он вкусит от древа, в тот умрет*, то мы знаем, что он не пережил тысячи лет. Знаем также, что к тому же ведет изречение: *день Господа как тысяча лет*»[2].

Св. Ириней: «Некоторые еще смерть Адама полагают в тысячный год; ибо т. к. *день Господний как тысяча лет*, то он не переступил за тысячу лет и умер в ее пределах, исполняя приговор за преступление»[3].

А в апокрифе «Книга Юбилеев» мы встречаем еще более важное для нашей темы мнение о 1000 лет, основанное на истории Адама. В этом произведении приводятся дальнейшие размышления о 1000-летнем периоде и жизни Адама, результатом которых является утверждение о 1000 летнем же будущем блаженстве: «Число тысяча происходит из *Юб.* 4:29–30, которое ссылается на *Ис.* 65:22 (LXX) (*ибо дни народа Моего будут как дни дерева, и избранные Мои долго будут пользоваться изделием рук своих*): "Адам умер... ему не доставало 70 лет до тысячи лет; ибо тысяча лет как один день [*Пс.* 89:5] по свидетельству небес, и поэтому было написано относительно Древа познания: *в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь*. Ибо по этой причине не завершил он лет дня своего; ибо он

---

[1] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 1020.

[2] Сочинения *святого Иустина, философа и мученика*. М.,1892. [Репр. М.,1995]. С. 267.

[3] Сочинения *св. Иринея, епископа Лионского*. СПб., 1900. [Репр. М.,1996]. С. 495.

умер в тот день". "Книга Юбилеев" понимала, что идеальная жизнь испытательного периода ("День") в Эдеме должна была составлять тысячу лет (также Midr. Rab. Gen. 19. 8; Midr. Rab. Num. 5. 4; Midr. Ps. 25. 8 на основании *Пс.* 89). Текст "Книги Юбилеев" делает заключение, что будущее мессианское Царство должно успешно выполнить то, чего не сделал Адам, так как Адам не прожил тысячу лет, вследствие этого *Ис.* 65:22 предсказал, что мессианский век будет длиться так долго, как идеально предназначено для первого рая»[1].

Число 1000 в Библии

Для более достоверного, максимально приближенного к оригинальному пониманию текста нам надо уяснить смысл термина 1000 в контексте Ветхого и Нового Заветов. Такой анализ текста Ветхого Завета (перевод LXX) показывает чрезвычайно широкое использование слова χιλιάς, что необычно для греческого языка, и эта особенность приписывается еврейскому влиянию[2]. В Новом Завете это слово

---

[1] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 1019.

[2] «Для словоупотребления в ВЗ прежде всего нужно заметить, что в Септуагинте χιλιάς — тысяча встречается более чем 250. χίλιοι используется значительно реже и тоже обозначает число 1000, так, например, χίλια δίδραχμα *Быт.* 20:16: *тысячу сиклей* (дидрахм); χίλιοι ἑπτακόσιοι ἑβδομήκοντα πέντε σίκλοι — *Исх.* 38:25: *тысяча семьсот семьдесят пять сиклей*; ἡ πόλις, ἐξ ἧς ἐξεπορεύοντο χίλιοι — *Ам.* 5:3: *город, выступавший тысячею*; τόπος, οὗ ἐὰ ν ὦσιν χίλιαι ἄμπελοι χιλίων σίκλων — *Ис.* 7:23: *на всяком месте, где росла тысяча виноградных лоз на тысячу серебренников*; χίλιαι ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθες, ἥτις διῆλθεν, καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί — *Пс.* 89:5: *ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел, и как стража в ночи.* χιλιάς чаще употребляется в списках, содержащихся в рассказе, так например: ἡ ἐπίσκεψις αὐτῶν ἐκ τῆς φυλῆς Ρουβην ἓξ καὶ τεσσαράκοντα χιλιαδές καὶ πεντακόσιοι — *Числ.* 1:21: *исчислено с колене Рувимовом сорок шесть тысяч пятьсот*; ἐκ τῆς φυλῆς Συμεων ἐννέα καὶ πεντήκοντα χιλιάδες καὶ τριακόσιοι — *Числ.* 1:23: *исчислено с колене Симеоновом пятьдесят девять тысяч триста*; и далее *Числ.* 1:25, 27, 29,31, 33, 35, 37, 39, 41, 43, 46; *Иез.* 45:1, 3, 5, 6; 48:8–10, 13, 16, 18, 20, 35.

Часто множественное число χιλιαδές служит для того, чтобы указать на большое, даже необозримое число. О Боге говорится, что Он оказывает ἔλεος εἰς χιλιαδάς — *милость в тысячи родов Исх.* 20:6; 34:7; *Втор.* 5:10; *Иер.* 32:18. Молящийся прославляет, что τὸ ἅρμα τοῦ θεοῦ μυριοπλάσιον, χιλιαδές εὐθηνούντων — *Пс.* 67:18: *колесниц Божиих тьмы, тысячи тысяч* (изобилуют, находятся в хорошем состоянии, процветают); и знает, что κρείσσων ἡμέρα μία ἐν ταῖς αὐλαῖς σου ὑπὲρ χιλιάδας — *Пс.* 83:11: *один день во дворах Твоих лучше тысячи.*

Необозримо число ангелов, которые служа предстоят пред престолом Божиим: χίλιάι χιλιαδες ἐθεράπευον αὐτὸν καὶ μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ —

используется в ряде числовых данных[1]. Особенно важно место из 2-го послания апостола Петра, где подтверждается мысль, что *у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день* (*2Пет.* 3:8). И наконец, анализ самого текста Откровения показывает очень частое употребление этого слова[2]. Причем современные экзегеты находят в употреблении больших чисел Апокалипсиса, и особенно тысяч, выражение их «фигурального» или символического значения, а не буквального, количественного: «1000 лет могут представлять фигуральный год в противоположность к нескольким дням или месяцам "малого времени". Это согласуется с использованием дру-

---

Дан. 7:10: *тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним.* Частота употребления χιλιάς в LXX по сравнению в довольно редким использованием в греческом языке приписывается влиянию еврейского языка. Несмотря на это, выражает LXX тысячи от 2000 до 7000 только 27 раз с помощью δύο κτλ. χιλιάδες, и 117 раз с помощью δισχίλιοι κτλ». — *Lohse E.* χιλιάς, χίλιοι im Alten Testament und Judentum // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 4bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 456–7.

[1] «В НЗ имеется ряд числовых данных, в которых используются χιλιάς и χίλιοι. *2Петр.* 3:8 утверждает согласно *Пс.* 89:6, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία — *что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день.* Большое свиное стадо, в котором нечистый дух, составляло, согласно *Мк.* 5:13, ὡς δισχίλιοι — *около двух тысяч*». — *Lohse E.* χιλιάς, χίλιοι im Neuen Testament // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament" 4bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 458–9.

[2] «В Апокалипсисе Иоанна с числами, которые названы во многих местах, связан также таинственный смысл. Он определен, пожалуй, как апокалиптической традицией, так и значением, которое тайнозритель, перенявший традицию, непременно дает в той связи, в которой он теперь использует числа со своей стороны. В *Откр.* 5:11 говорится со ссылкой на Дан 7:10 *о тьмы тем и тысячи тысяч* — μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων. В *Откр.* 7:4 указывается число запечатленных *сто сорок четыре тысячи* — ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες. Это число составляется из каждых 12000 запечатленных из каждого из 12 колен Израиля (*Откр.* 7:5–8) и этим указывает, что весь Божий народ принадлежит к собственности Бога и будет оставаться сохраняемым под Его защитой. Церковь из иудеев и язычников является собственностью Бога, обозначенная этим числом, которая будет оставаться сокровенной среди всех ужасов и притеснений. В *Откр.* 11:3 и 12:6 тайнозритель называет ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα — *тысячу двести шестьдесят дней*, которые соответствуют 42 месяцам (ср. *Откр.* 11:2; 13:5) или 3,5 годам (ср.: *Откр.* 12:14). Согласно *Дан.* 7:25;12:7 этот срок, однако, охватывает — половина числа 7 — временное пространство самого тяжелого притесненя, которое по плану, установленному Богом, окончится и подойдет к концу. В землетрясении, которое придет на город, *который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят* (*Откр.* 11:8), должно погибнуть *семь тысяч имен человеческих* (*Откр.* 11:13) — ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτά. На Сионе Иоанн видит агнца, сто-

гих крупных чисел в Апокалипсисе: большая величина числа фигурально дополняет нескольно тем. Например, длина, ширина и высота Нового Иерусалима содержит каждая 1500 миль (12000 стадий); смысл не в том, что он физически необъятен, но в совершенстве людей Божиих, которые являются городом. Высота городских стен 144 локтя показывает не то, что стены очень высокие, а абсолютную защищенность людей Божиих в новом творении. С другой стороны, большие числа в других местах Откровения могут иметь фигуральный смысл очень большой группы (например, 5:11; 9:16)»[1].

Если попытаться уяснить возможные влияния на возникновение темы 1000 лет из небиблейских источников, то можно вспомнить «указание Платона на тысячелетнее странствование душ (Politeia 614в, 615ав) и Вергилия о "тысячелетнем очищении" (6,748)»[2]. Также, в уже упомянутых персидских мифах, именно 1000 лет продолжается царство Saoshyant[3].

В книгах иудейских апокалиптиков число 1000 имеет постоянное применение именно в отношении к Мессианскому времени, причем не только для обозначения его длительности, но и для характеристики изобилия этого времени: «Для Мессианского времени *2Бар.* 29:5 предсказывает, что одна виноградная лоза даст 1000 побегов, один побег 1000 гроздей винограда и одна гроздь принесет 1000 виноградин, но одна ягода должна дать кор вина. В спекуляциях, которые касаются продолжительности этого эона, спешащего к концу, и грядущего времени благополучия, число 1000 играет также

ящего, и *с ним сто сорок четыре тысячи* (*Откр.* 14:1) — καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, которые несли знак собственности Агнца и его Отца, чем они отличались от приверженцев зверя. Как и в *Откр.* 7:1–8, здесь речь идет о народе Божием, который останется под защитой на месте, охраняемом в последние времена, и должен быть спасен. Но суд, который должен свершиться над землей, будет так ужасен, что *потекла кровь из точила даже до узд конских, на тысячу шестьсот стадий* (*Откр.* 14:20) — ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων. Удивительна протяженность небесного города, нового Иерусалима, которая измерена *на двенадцать тысяч стадий* (*Откр.* 21:16) — ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων и его длина, ширина и высота одинаковы». — *Lohse E.* χιλιάς, χίλιοι im Neuen Testament // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 4bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 459.

[1] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 1018.

[2] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit № 12 (217). 1999. S. 798.

[3] «Царство Saoshyant будет продолжаться последнее тысячелетие мировой истории». — *Rist M.* The Revelation of St. John the Divine. The Interpreter's Bible. V. XII. Nashville, 1957. P. 520.

одну из важных ролей»[1]. Итак, очевидно, что на употребление числа 1000 «могла также оказать влияние идея эсхатологической полноты, сравни тысячекратный плод т. н. *1Ен.* 10:17, 19; *2Бар.* 29:5»[2].

Таким образом, можно сделать важный вывод о том, что слово «тысяча» было для человека того времени, принадлежащего широкому религиозно-культурному библейскому кругу, в первую очередь знаковым термином мессианского Царства. «Число 1000 обозначает не хронологическую продолжительность — как можно узнать из многих числовых спекуляций в Откровении, а совсем наоборот — символ для мессианского Царства»[3].

1000 как полнота

Здесь мы приходим к такому взгляду на число 1000, который характерен в наибольшей мере для христианских писателей, что это слово в духовном понимании обозначает совершенство и полноту. «Великий св. Григорий также говорит о символическом понимании 1000 лет, что 1000 лет в Библии обозначает полноту»[4].

Блаж. Августин в «О Граде Божием» (20. 7) говорит: «Ибо число тысяча есть полный квадрат числа десять. Десять, взятые десять раз, дают сто; получается фигура квадратная, но плоская. Чтобы она получила высоту и сделалась полной, сто умножается снова на десять и получается тысяча. Иногда даже сто употребляется для обозначения всей совокупности чего-либо, как в том случае, когда Господь дает обетование оставившему все и последующему за ним, говоря: *Получит во сто крат* (*Мф.* 19:29; *Мк.* 10:30); как бы поясняя это, апостол говорит: *Мы ничего не имеем, но всем обладаем* (*2Кор.* 6:10). Тем более для обозначения совокупности всего употребляется тысяча, которая представляет собой полноту десятичной квадратуры. Лучшего толкования нельзя дать и тому выражению, которое читается в псалме: *Вечно помнит завет Свой, слово, которое заповедал в тысячу родов* (*Пс.* 104:8), т. е. во все роды»[5].

И наиболее возвышенное понимание числа 1000 предложил св. Мефодий в своем произведении «Пир десяти дев» (8. 11) «Ибо тысяча,

---

[1] *Lohse E.* χιλιάς, χίλιοι im Alten Testament und Judentum // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 4 bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 457.

[2] *Balz H.* χίλιοι Exegetisches Wörterbuch zum NT. Balz H. Stuttgart; Berlin; Köln. 1983.

[3] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 101.

[4] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 411.

[5] *Блаженный Августин.* О Граде Божием // Творения. Т. 4. СПб., 1998. С. 385.

слагающаяся из десяти сотен, составляет совершенное и полное число и поэтому служит символом Отца, который Сам Собою сотворил и в Себе Самом содержит все»[1].

1000 лет также выражают абсолютную победу Христа. «1000 лет — это победа Христа, спасение, которое есть победа абсолютного характера»[2]. «Это пик времени — после распятия или воскресения, ибо 1000 показывает завершенность времени и его полноту»[3].

Некоторые подходы к пониманию 1000-летия

Подытоживая разговор о 1000 лет как числе, символе и сроке, можно наметить ряд подходов, наиболее перспективных для размышлений о смысле Миллениума в Откровении.

1-й метод — буквальный. «Можно подойти хронологически, в буквальном смысле понимая под 1000 лет отрезок времени. Поступая так, перед нами снова возникает две возможности: или отнести данный отрезок времени к прошлому, посчитать уже прошедшими 1000 лет; или посчитать данную 1000 лет лишь в будущем, в более далеком или ближайшем. Таким образом, становятся возможными самые различные подсчеты: например, конца света ожидали в 1000 г. по Р. Х. или в 1033, ждали и в конце Средних веков, когда, ссылаясь на IV-е столетие, говорили о новой константиновской эпохе. Также и в другие различные периоды времени известны попытки заглянуть в грядущее X столетие»[4].

2-й метод — символический, 1000 как полнота. «Другим аналитическим методом является символическое понимание 1000 лет, поскольку большинство чисел, упоминаемых в Апокалипсисе, нужно понимать не буквально, а символически: 6 — не 6, а "достаточно злой", 7 — не 7, а скорее что-то "абсолютное" и "идеальное". 1000 лет, которые сами по себе огромный и длинный промежуток времени, достаточно круглое целое и потому способны быть символом совершенства и полноты»[5].

3-й метод — мистический. Сравнение 1000 и 3,5 лет. «Третий способ анализа 1000 лет видит в них явление мистического характера.

---

[1] *Св. Мефодий, епископ и мученик.* Полное собрание его творений. СПб, 1905. [Репр. М, 1996]. С. 99.

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 411.

[3] *Malaty Tadros Yacoub*, fr. Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1999. (saintmark. com). P. 253.

[4] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 410.

[5] Там же. С. 410.

Если мы сравним 1000 лет с не менее символическими, имеющими не числовое, но символическое значение, 3,5 годами, равными, как упоминается в гл. 11:2–3, 42 месяцам и 1260 дням, то получим, что отношение двух этих сроков — тоже символ. Речь идет о двух мистических промежутках времени, и даже не промежутках времени, а о двух явлениях (событиях). Одно из которых принадлежит зверю, а другое Христу. Эти два промежутка времени отличаются друг от друга не по продолжительности, а по характеру продолжительности, а еще точнее, вообще по сути. 3,5 года — неполные, ограниченные, напротив, 1000 лет — неповрежденные, ненарушенные, идеальные, полные»[1].

Промежуточное Царство и Новый Завет

Вопрос о влиянии иудейской эсхатологии на Апокалипсис

Исходя из приведенных исследований развития иудейских эсхатологических представлений, экзегеты могут утверждать, «что появление представления промежуточного Царства — по меньшей мере его письменной фиксации — приходится на время последних двух десятилетий первого христианского столетия. На относительно внезапное появление этого представления вероятно оказало влияние разрушение Иерусалима, значительное для иудейства и христианства. Старая земная национальная надежда на Мессию-царя была заглушена катастрофой 70 года, но однако не упала совершенно, а в компромиссе с более универсальной трансцендентальной эсхатологией изменилась к учению о промежуточном Царстве»[2].

Также стоит отметить, что этот вопрос о влиянии иудейских представлений на апостола Иоанна большинством экзегетов решается положительно. Хотя если быть внимательным к датировке истории этих представлений, то можно говорить лишь о вероятности такого положения дел. Ведь появление первых свидетельств со стороны иудейской апокалиптики о промежуточном Царстве совпадает по времени с написанием Откровения. Мнения экзегетов сильно различаются лишь в оценке степени этого влияния. Приведем кратко несколько типичных представлений современных исследователей на этот счет: Bailey считает, что Миллениум 20 гл. Откровения мо-

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 410.

[2] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 48.

жет быть связан в общих чертах с ранней раввинистической традицией тысячелетнего Царства[1], и особенно с традицией, отраженной в Книге Юбилеев, 2Енох и Варнава[2]. Если это так, то, по мнению Mounce, это не буквальные тысяча лет, но представление о долгой эпохе, последней эпохе мировой истории[3]. Pérez отмечает, что, согласно Книге Юбилеев 23:26–31, «тысячу лет» нужно характеризовать как время отсутствия диавола и царствования праведников над их противниками. Эти же характеристики присутствуют также в Миллениуме *Откр.* 20:1–10, который может быть представлен как период, продолжающийся со смерти Христа до конца мира[4]. Fiorenza также рассматривает традицию Книги Юбилеев, 2Еноха и Варнавы в качестве оказавших влияние и доказывает скорее тематическое, чем временное понимание тысячи лет, рассматривая их в качестве особого акцентирования правления в конце времен Христа и его святых[5].

Даже независимо от решения вопроса о влиянии этой традиции на апостола Иоанна, что касается темы 1000-летнего Царства Апокалипсиса, можно с уверенностью утверждать, что это сообщение предназначалось для раннехристианских общин, входящих в широкий ареал библейского круга, где еще были памятны иудейские предания, и потому неизбежно подверженных такому влиянию. Эсхатологические темы обсуждались, и шел процесс активного поиска нового осмысления истории мира в кардинально изменившихся условиях. Тайнозритель не идет на поводу современных ему течений в иудействе, пассивно их воспринимая, но, зная обсуждаемые паствой идеи, не отбрасывает их напрочь, а, возвышаясь над ними, показывает их подлинный, сокровенный смысл.

В таком случае лучше говорить об обратном влиянии. Апостол Иоанн не заимствовал, а переосмыслил, интернационализировал иудейскую апокалиптику: «Откровение Иоанна сохранило представление о том, что главную роль в завершении играет Иерусалим, но, будучи написано в Малой Азии, говорило об Иерусалиме небесном, новом Иерусалиме, сходящем от Бога с небес — иудейская нацио-

---

[1] *Bailey J. W.* Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism // JBL. № 53. 1934. P. 187.

[2] «С другой стороны, тысяча лет Откровения не эквивалентны Вечности, как в Книге Юбилеев 23 и у Варнавы» — *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 1021.

[3] *Mounce R. H.* The Book of Revelation. Grand Rapids, 1977. P. 357–359.

[4] *Pérez G. A.* Los mil años en el libro de los Jubileos y Ap 20:1–10 // EstBib № 57. 1999. P. 39–60.

[5] *Fiorenza E. S.* Priester für Gott. Studien zum Herrschafts und Priestmotiv in der Apokalypse. Münster, 1972. S. 293, 321–324.

нальная апокалиптика была интернационализирована, перетолкована в космических масштабах»[1].

Уникальность 1000-летнего Царства Апокалипсиса

Но даже те ученые, которые признают влияние иудейских представлений на Откровение Иоанна, не могут отрицать многочисленных и порой принципиальных особенностей 1000-летнего Царства Апокалипсиса. «Едва ли можно подвергнуть сомнению, что св. Иоанн был хорошо знаком с этими концепциями, однако он использует их со множеством ограничений»[2].

Если внимательно изучить вопрос особенностей Апокалипсиса, то отличия бросаются в глаза с самых первых шагов: «Отличие Апокалипсиса выступает, однако, внешне уже в том, что в апокрифах сообщаются не переживания их автора, а таких из людей из прошлого, которые представлены как рассказчики. Уже это позволяет признать фиктивный характер их сообщений; многие пророчества сделаны после событий. Иоанн напротив сообщает только, что он сам видел и слышал»[3].

Из внешних отличий описания Царства очевидно, что «Царство Христа Апокалипсиса представлено совершенно не политически, в то время как иудейское мессианское Царство должно осуществиться по способу мирового господства иудейского народа. Иоанн также ничего не говорит о некой пышной жизни участников Царства, как иудейские апокалипсисы и некоторые древние христианские хилиасты, у которых главной вещью были земные чувственные наслаждения. Для него счастье и блаженство воскресших состоит в том, что они разделяют со Христом священство и Царство»[4].

Различие проявляется и в самих участниках Царства: «характерно и оригинально его предсказание в одном пункте: тысячелетнее Царство является ему временем мучеников, в котором они получают награду за верность в борьбе»[5].

Не только различия в деталях, но и в совокупности богатство образов 20-й главы Апокалипсиса отличает ее от иудейских апокрифов: «три элемента: связание злых небесных сил, мессианское Царство и Тысячелетняя эпоха, вместе нигде не обнаружены в иудейских писаниях, как в *Откр.* 20:1–6. Эти элементы были соединены вместе,

---

[1] *Данн Дж. Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. М, 1997. С. 357.

[2] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 265.

[3] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 22.

[4] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 150.

[5] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 442.

чтобы показать, что смерть и воскресение Христа начинают и связание сатаны и эру царствования святых со Христом»[1].

Даже для ученых, признающих влияние иудейства на Откровение, очевидны существенные по смыслу отличия. «Никакого сомнения не может быть в том, что тысячелетнее Царство Христа имеет своим примером более раннее ожидание конца в иудействе. Правда, в одном очень важном пункте существует между ними обоими различие. По иудейским ожиданиям в мессианском промежуточном Царстве имеют участие только те благочестивые иудеи, которые переживут пришествие Мессии. Только в конце его последует воскресение мертвых как вступление к мировому Суду, при котором все злые будут уничтожены. Иоанн знает по сравнению с этим двойное воскресение. В Царстве Христа имеют участие воскресшие мученики. Иудейская идея мессианского промежуточного Царства может быть реализована в существенных чертах на исторически обозримом этапе. Мессия правит как царь иудейского народа в Палестине, после чего он побеждает всех врагов Израиля, святая земля очищается от язычников, и диаспора возвращается на родину. Языческие народы признают Его господство, поклоняются одному единственному истинному Богу и приносят свои дары в Иерусалим. Они становятся, следовательно, прозелитами иудейства. Иначе обстоит дело с Царством Христа Апокалипсиса. Царство такого плана нереализуемо на этой земле — Царство, чьими членами являются воскресшие (или воскресшие и оставшиеся в живых), в то время когда одновременно еще существуют нехристианские народы»[2].

Этот тезис следует подчеркнуть особо: «Ни одним словом не определено это царствовать с Ним как Царство здесь на земле»[3]. Это очень важный момент для исторического спора с хилиазмом, то что на самом деле св. Иоанн не связывает себя описанием царствования на земле. Однако Charles пишет: «мученики царствуют со Христом лично на земле в течение тысячи лет (20:4–6), с Иерусалимом, как центром Царства»[4], но при этом, по мнению Swete, — «он вводит в эсхатологию этого пассажа идеи, собранные из глав 5:10; 20:9 и 21:10»[5].

---

[1] *Snyder B. W.* How Millennial is Millenium? A Study in the Millennial Background of the 1000 Years in Revelation 20 // Evangelical Journal. № 9. 1991. P. 70–71.

[2] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 149.

[3] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit № 12 (217) 1999. S. 801.

[4] *Charles R. H.* Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism, and Christianity. London, 1913. [Repr. New York, 1963]. P. 349.

[5] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 265.

Эта опасность ложного понимания 1000-летнего Царства Откровения имеет для себя ряд существенных причин. Трудности в понимании 20-й главы возникают, в основном: «а) потому что это Царство Божие святых конца времен описывается в нескольких следующих друг за другом видениях; в) потому что иудейскому традиционному материалу придается новый вид благодаря тогдашнему новому историческому опыту: событие Христа должно было в совершенно новом свете показать в христианской апокалиптике раннеиудейские представления; то, что образы появляются в некой хронологической последовательности, следуя друг за другом (Бог уничтожает поэтапно богоборческие силы зла), происходит единожды и безвозвратно в Царстве Божием святых конца времен и узнается уже как теперешняя жизненная действительность христианина. Это надо представлять себе одновременно друг с другом: христианин знает, что спасение получено "уже теперь" через дело спасения Иисуса Христа как дело Божие; но осуществление универсального мирового Царства "еще не" наступило»[1].

Эту антиномию между «уже теперь» и «еще не» современные экзегеты рассматривают как главную внутреннюю пружину 20-й главы и всего Откровения. Без принятия этой антиномии, вообще говоря, все попытки приблизиться к подлинному смыслу 1000-летнего Царства обречены на блуждание в исторических и филологических лабиринтах, в лучшем случае, а в худшем — на повторение великих заблуждений прошлого. «Иоанн настоятельно хочет подчеркнуть тесное взаимодействие друг с другом того, что существует между земным реальным Царством Божиим "уже теперь" (образно: Тысячелетие) и окончательным Божиим Царством святых, все "еще не" имеющегося в распоряжении»[2].

Иоанн и Иезекииль

В поисках влияний на Откровение экзегеты, кроме иудейской апокалиптики, большое значение придают книге пророка Иезекииля, в которой в самом деле имеются многочисленные аналогии с 20-й главой. Так, по их мнению, апостол в этой главе «следует в главном литературной схеме за *Иез.* 37–48: народ Израиля, обновленный в конце времен (*Иез.* 37), противостоит последнему натиску враждебных армий, которые уничтожаются (*Иез.* 38:1–39:22); после этого

[1] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 100.

[2] Там же. S. 102.

следует видение нового храма конца времен (*Иез.* 40сл. в различных стадиях развития текста)»[1].

Так, исследователи, в основном конца XIX века, считали 20-ю главу чуть ли не прямым переносом из книги Иезекииля: «Также здесь следовательно совершен перенос из *Иез.* 38–39 в последнее действие апокалиптической драмы, которое разыгрывается во времена после мессианского промежуточного Царства. Здесь Откровение могло просто перенять к себе. Таким образом, объясняется совершенно иудейский характер и окраска этого отрывка. Но представлен ли здесь действительный, письменно зафиксированный источник Откровения, насколько близко этот фрагмент был передан им, это вопросы, на которые мы нашими средствами не сможем больше ответить. Откровение могло, впрочем, без оглядки перенять отрывок, несмотря на его иудейскую окраску, потому что оно ведь уже — по меньшей мере, это вероятно — представляло себе тысячелетнее Царство в Иерусалиме и, таким образом, могло связывать "город возлюбленный" с местом пребывания Христа и мучеников»[2].

И эти аналогии с Иезекиилем особенно сильны в начале главы. «Очень сильно чувствуется влияние Ветхого Завета. Автор следует схеме пророка Иезекиля (37 гл.), повествует о Царстве Мессии; затем о борьбе Гога и Магога, об их гибели (*Иез.* 38–39), а *Иез.* 40 рассказывает о Новом Иерусалиме. *Гл.* 20:4–6 Апокалипсиса описывает Миллениум, тысячелетнее Царство; *Откр.* 20:7–10 — борьбу Гога и Магога, куда вводит, в отличие от схемы книги Иезекииля, новый элемент — воскресение и сцену последнего суда (*Откр.* 20:11–15)»[3].

Но уже последние стихи той же главы говорят совершенно об обратном, что «для *Откр.* 20:11–15 у Иезекииля нет параллелей — нет их и в *Иез.* 39:25 сл. Второе воскресение, Суд мира и к тому же исчезновение неба и земли в его описании отсутствуют. Поэтому очень проблематично и опасно пытаться интерпретировать видения Иоанна только исходя из Иезекииля и затем утверждать, что у "Иоанна нет — ведь нет же у Иезекииля — между 20:10 и 20:11 структурного изменения глубиной в изменение эонов". Если даже Иоанн — как мы видели выше — мог перенять отдельные мотивы у Иезекииля, то сделал он это не в рабской зависимости, а переработал эти отдельные мотивы свободно в соответствии со своей общей концепцией»[4].

---

[1] Там же. С. 100.

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 440.

[3] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 409.

[4] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 35.

Так что вопрос о влиянии Иезекииля, несмотря на свою очевидность с первого взгляда, на самом деле весьма спорный. По крайней мере, среди современных ученых не принято считать эти два сюжета прямыми параллелями. «Видение Иезекииля 37:1–14 не может, как утверждал A. Wikenhauser[1], рассматриваться как прямая параллель, потому что там речь идет даже о плотском оживлении и о земном Израиле. Души мучеников сразу после их насильственной смерти вступают в обладание небесным блаженством. Возможно, это состояние не является окончательным состоянием, тем больший смысл это имеет в промежуточное время между смертью и завершением»[2].

Влияние исторического фона на образ 1000-летнего Царства

Рассматривая исторический фактор в плане его возможного влияния на формирование образа 1000-летнего Царства у апостола Иоанна, нужно ясно представлять себе ту ситуацию, в которой находились христианские общины конца первого века. «Как можно расценить критическое положение христиан в годы правления Домициана (81–96 гг. по Р. Х.)? В сенатской провинции «Асии» они находились в бедственной социально-религиозной ситуации. Они постоянно были в конфронтации с тоталитарным притязанием божественного культа Цезаря. Ибо планомерная пропаганда культа Цезаря во всей империи имела политическую цель: это должно было демонстрировать всеобщее (культово-религиозное) единство. Тотчас, как только христиане сопротивлялись таким религиозно-идеологическим тоталитарным притязаниям римской империи, они ставили себя вне общества: они становились чужаками и аутсайдерами (ср. *1Пет.* 2:13; 3:16). Эти конфликтные ситуации требовали одной ясной и однозначной оценки: возможен ли компромисс? Надо оказывать пассивное или активное сопротивление? Кому следует повиноваться: Богу или Цезарю? Надо ли опасаться социальных санкций, если уклоняться от приспособления к тоталитарному режиму? Является ли мыслимым конформистское поведение, приспособление к религиозным властным притязаниям государства? Или могут ли христиане практиковать при давлении определенных обстоятельств конформистскую толерантность? Здесь появляются вопросы, на которые не могут ответить ученые трактаты. Существуют такие вопросы, которые возникают из крайне жгучей жизненной

[1] *Wikenhauser A.* Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse // Römische Quartalschrift № 40. 1932. S. 13–25.

[2] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 175.

практики. Здесь речь идет не о теории, а о повседневной религиозной жизненной практике»[1].

Эти условия несомненно оказали воздействие на образы Апокалипсиса, одной из целей которого является призыв к стойкости в гонениях. «С одной стороны, грандиозный образ тысячелетнего мирового Царства Христа с мучениками и исповедниками должен сообщить терпящей страдания общине абсолютную уверенность: преемство Христу дарит участие в победоносном мировом Царстве Христовом! Уже теперь в земном мире непосредственно узнаваема Божия, полная святости, власть. С другой стороны, существует постоянная опасность, что сатана использует любую возможность, установить богоборческую мировую власть (образно: если он будет освобожден, чтобы мобилизовать силы против Бога)»[2].

Поиски аналогий промежуточного Царства в Новом Завете

Для разрешения вопроса о степени влияния иудейских представлений на Апокалипсис, точнее, идеи промежуточного Царства на появление образа 1000-летнего Царства, стоит присмотреться, насколько были распространены подобные представления среди первых христианских общин. В частности, предпринимаются попытки найти у апостола Павла свидетельства принятия ранним христианством идеи промежуточного мессианского Царства. Один немецкий экзегет Wilcke H.-A.[3] выпустил капитальное исследование этой темы. Он рассматривает проблему мессианского промежуточного Царства у Павла в *1Кор.* 15:22 и в *1Фес.* 4:13. Эту позицию разделяет и Bousset: «мы приходим к отправному пункту для временного существования идеи промежуточного Царства благодаря наблюдению, что ее уже имеет предпосылкой Павел в *1Кор.* 15:23–28. Следовательно, она наверняка уже существовала в середине первого столетия после Христа. Тогда эта идея получила господство в иудейской апокалиптике. Она представлена в ярко выраженной форме в *Откр.* 20. С тех пор как продолжительность промежуточного Царства была определена здесь в тысячу лет, учение о промежуточном Царстве в христианской традиции обозначается как хилиазм»[4].

---

[1] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 7.

[2] Там же. С. 102.

[3] *Wilcke H. -A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967.

[4] *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 275.

В последнее время обсуждается вопрос о писаниях апостола Луки — Евангелия и книге Деяний, как источнике искомых доказательств для этой гипотезы. «Иногда находят мнение, что в *Лк.* 14:14 косвенно представлено учение о промежуточном Царстве; там именно речь идет о двух воскресениях, ибо упомянутое Лукой воскресение праведных нужно идентифицировать с первым воскресением. Но это только постулат! Если действительно можно приравнять воскресение праведных с первым воскресением, то этим далее не говорится, что между постулированным первым воскресением и, таким же образом, постулированным вторым воскресением находится продолжительный временной отрезок, который заполнен промежуточным Царством».[1]

Что касается книги Деяний, то «возможно, о временном мессианском Царстве учит *Деян.* 3:19 сл.»[2]. Здесь, в речи Петра в Соломоновом портике речь идет о временах отрады (синод. перевод). И. Левинская[3] этот термин καιροὶ ἀναψύξεως переводит как "времена покоя", что, возможно, имеет хилиастический оттенок.

Однако более спокойной и взвешенной позицией, скорее всего, будет следующая, что в 20-й главе Откровения «допускаются намеки на иудейскую апокалиптику, без того чтобы были приняты основные мысли таких ожиданий. *Откр.* 20 предлагает скорее некое совершенно своеобразное представление, которое не имеет в самом Новом Завете никакой непосредственной параллели»[4].

Если рассматривать вопрос в таком плане: как переосмыслились, раскрылись в их подлинном и, до срока, сокровенном значении, идеи и образы Ветхозаветной церкви в свете кардинально изменившейся духовной ситуации после Завета Нового, тогда может оказаться очень полезно обратить внимание на следующую проблему: как проявляются темы иудейской эсхатологии в сюжете 1000-летнего Царства Откровения. Разрешение этой проблемы неожиданно находится в области христологии — две линии иудейских ожиданий (национально-мессианских и космологически-универсальных) в христианстве смыкаются в одно — Лице Христа, ибо «для христианского благовестия является Иисус как мессианским Царем, так и Сыном

---

[1] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 48.

[2] Eschatology of the Apocalypse // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. James Hastings, M. A., D. D. Edinburg. 1912. V. 5. P. 387.

[3] *Левинская И. А.* Деяния апостолов: Историко-филологический комментарий. М., 1999. С. 162.

[4] *Meinertz M.* Theologie des Neuen Testamentes. Bd. 2. Bonn, 1950. S. 334.

Человеческим, и поэтому с его именем связаны все эсхатологические ожидания»[1].

Итак, теперь уже вполне обоснованно, мы можем сделать важнейший вывод: христология — одно из ключевых направлений, по которому можно искать разрешение сокровенных символов Апокалипсиса.

1-е воскресение и миллениум

После разбора предыстории и параллелей темы тысячелетнего Царства рассмотрим церковное понимание этой проблемы.

Разговор о 1000-летнем Царстве мы продолжаем размышлениями о 1-м воскресении. Это не случайно, потому что на самом деле из текста 20-й главы можно заключить с достоверностью довольно мало выводов, относящихся к Миллениуму. И первый — что участвуют в нем пережившие 1-е воскресение.

Слова о 1-м воскресении в 20-й главе очень загадочны. Их загадочность происходит из-за их краткости. Современный христианский читатель, встречая слова о воскресении, выстраивает в своем сознании привычную для него картину конца мира из евангельских поучений Господа. На самом деле здесь, в словах Апокалипсиса о воскресении очень много непривычного и недосказанного. «Не сказано ни то, что это Царство находится на земле, ни то, что первое воскресение является телесным (ср. 20:4 — души), ни то, что подразумевается второе воскресение, когда обозначается всеобщее воскресение (20:13)»[2].

Это намеренное молчание о втором воскресении на самом деле может оказаться не случайным, а имеющим под собой глубокий смысл. Вполне возможно, что апостол предлагает термины: 1-е воскресение, 2-я смерть — не по порядку, а по сути. «Если обратить внимание, в произведении не упоминается второе воскресение. В Апокалипсисе не говорится о выраженном втором воскресении, и, в связи с этим, можем отметить, что также не говорится и о первой смерти. Это наше представление присовокупляет первому воскресению второе, как логическое продолжение порядка; таким же образом первая смерть становится перед второй. Но как же обстоит дело, если последовательность такова: воскресение и смерть. Первое — воскресение, второе — смерть. К тому же не в хронологическом порядке, а в отношении их

[1] *Lohse E.* χιλιάς, χίλιοι im Neuen Testament // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 4bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 457.

[2] Eschatology of the Apocalypse // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. James Hastings. M. A. D. D. Edinburg. 1912. V. 5. P. 387.

характера, сущности... "Вторая" (смерть) — в том смысле, что терпит поражение в борьбе. Те, кто приобщен к жизни и воскресению Христа, к Его славе и господству, свободны от власти греха»[1].

Такой взгляд, на самом деле, не является чем-то неожиданным или чуждым Откровению и вообще духу Нового Завета. «Предыдущий анализ находится в русле подобных контрастов "первое-второе" и "прежнее-новое" в других местах, таких, как "первый Адам" и "последний Адам" в *1Кор.* 15:22, 42–49 и "первый (Ветхий) Завет" и "Новый (второй) Завет" в *Евр.* 8:6–10:9. Первый Адам имел тление, бесславное тело и приносил смерть, тогда как последний Адам имел нетление, славное Тело и приносил вечную жизнь. Первый Завет был временным и приводил к смерти (*Евр.* 8:13), в то время как второй был вечным и приводил к жизни. Нигде ни в Откровении, ни в посланиях (*1Кор.*, *Евр.*) "первое" (πρῶτος) не функционирует как порядковое числительное в подсчете вещей, которые имеют одинаковое качество (identical in kind)»[2].

Ветхий Завет о воскресении

Итак, очевидна проблема трактовки первого воскресения в Откровении. Проведем краткий обзор мнений по этому поводу. Для начала взглянем на общий ветхозаветный фон в отношении понятия "воскресение". «В качестве ветхозаветного фона выражения можем вспомнить видение *Иез.* 37, в котором картина воскресения, картина восстающего на поле с костями народа, сможет обозначать конец вавилонского изгнания, реорганизацию народа»[3].

Рассмотрение дальнейшего развития иудейских представлений о воскресениях дает следующую картину: «Пока древняя Синагога ожидала осуществления абсолютного блага от пришествия Мессии, она принимала, что воскресение мертвых последует вскоре после Его появления. Затем, в первом столетии после Христа начали делать различие между Днями Мессии и временем абсолютного совершенства: те дни, как полагали, должны были принести Израилю господство над народами мира. Напротив, собственно окончательное совершенство, начинающееся с воскресения мертвых и уничтожения всех безбожников в суде над миром, только по завершению мессианского периода вступало бы в 'Olam ha-ba, т. е. в будущий мир. Этим воскресение мертвых было оторвано от Дней Мессии и направлено в 'Olam ha-ba в связи с всеобщим судом мира. Это оставалось господствующим

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 414.

[2] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 1007.

[3] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 414.

мнением на протяжении целого периода Мишны (примерно до 200 г. по Р. Х.). К началу III столетия вступило новое направление. Теперь принимали, что уже в мессианское время воскреснут сначала мертвые страны Израиль; затем после них праведные, которые были погребены вне Святой Земли, откатываясь через подземные выбоины, пока они не достигнут земли Израиль и здесь испытают воскресение»[1].

В иудейской апокрифической литературе часто встречаются описания воскресения, но тоже происходящее в Дни Мессии. Судя по описаниям, подразумевалось исключительно телесное воскресение[2].

Разные взгляды на 1-е воскресение

Итак, слова апостола Иоанна о первом воскресении довольно затруднительно объяснить прямым заимствованием из устойчивой

---

[1] *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3. Band. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926. S. 827–829 и далее: «Всеобщее воскресение мертвых при этом не входит в рассмотрение, оно остается, как прежде, связанным с Судом мира; в этом кругу представлений шла речь исключительно, во-первых, о мертвых, которые покоились в земле Израиля, и, во-вторых, о праведных, которые были погребены за границей. Но главная цель была поставлена — прославления материнской земли Израиля: его мертвые, насколько они принадлежат Израилю, воскресают уже в Дни Мессии, а именно прежде всех остальных; праведные за границей получают также, с другой стороны, участие в воскресении в продолжении мессианского периода, но однако только из недр Святой Земли; сюда происходит болезненное подземное перемещение мервых, пока они не достигнут материнского лона родной земли. По существу, также Синагога, следовательно, знала двойное воскресение: первое в Дни Мессии в земле Израиль, и второе, всеобщее, во время всеобщего Суда мира. Однако в раввинистической литературе нет терминов "первое" или "второе" воскресение».

[2] «*1Ен.* 51:1: "В те дни (после появления Мессии) земля отдаст назад тех, которые собраны в ней, а также Шеол вернет назад, что им получено, и Абаддон (сравни *Откр.* 9:11) выпустит, что он должен. Он (Мессия) выберет среди них (воскресших) праведных и святых, ибо День их спасения близок". *1Ен.* 61:5: "Эта масса (в руках Ангела) поведает все тайны в глубине земли и те, которые пропали в пустыне или были поглощены рыбами морей и зверями, с тем чтобы они (при воскресении) вернулись и опирались на День избрания (=Мессию); ибо никто не погибнет пред Господом Духа". Далее сравни *1Ен.* 90:33; 91:10. *Зав. Иуд.* 25: "Те, которые умерли в скорби, воскреснут (в мессианское время) в радости..., и те, которые умерли ради Господа, пробудятся к жизни... Но безбожники опечалятся, и грешники посетуют, а все народы будут восхвалять Господа в вечности". Далее смотри: Зав. Сив. 6; Зав. Зав. 10; Зав. Вен. 10; Сив. 4:178» — *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3. Band. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926. S. 827–829.

иудейской традиции. Встречающиеся в ней описания воскресения имеют значительные отличия. Плюс к тому же, «насколько мало это представление является специфически иудейским, показывает простой факт, что ни праотцы, ни святые Ветхого Завета не участвуют в этом Царстве Христовом»[1]. Поэтому многие исследователи считают этот эпизод Откровения вполне оригинальным. Отчасти по этой причине — невозможности найти ясные и достоверные аналогии в предыдущей традиции, толкования комментаторами первого воскресения крайне разнообразны. Приведем наиболее характерные из них.

1) Первая группа мнений, распространенных в церковной экзегезе, начиная от Августина, объединяет мнения, которые, с небольшими вариациями, говорят о том, что первое воскресение символично. «То, что этот элемент воскресения можно считать символическим, является мыслью Брютча (Brütsch). Подобным образом, как в истории о блудном сыне, *сей был мертв и ожил* (воскрес) (*Лк.* 15:32) тоже символично»[2]. Примерно тот же смысл, но в несколько более одухотворенном выражении: «Под именем первого воскресения разумеется воскресение людей в христианстве духовное, которое начинается через обращение их, оправдание и возрождение, соответственно словам: *востани спяй, и воскресни от мертвых и осветит тя Христос* (*Еф.* 5:14; *Ин.* 5:24), и оканчивается, когда души истинных христиан переселяются из настоящей жизни, бывшей для них как бы смертью, в истинную жизнь со Иисусом Христом»[3].

Первое воскресение — общение с Богом. Эта позиция близка предыдущей, отличаясь лишь более разработанной аргументацией и практическими выводами для духовной жизни. «Возобновление общения с жизнию Бога Слова и возвращение к свету Его есть истинное воскресение человека, в котором участвующий блажен и свят»[4]. Такой вывод делает святитель Филарет Московский, ком-

---

[1] *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 519.

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 414.

[3] *Петр, епископ.* Объяснение Апокалипсиса. Томск, 1885. С. 240. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов. М.,1994. С. 431.]

[4] *Филарет, митрополит Московский.* Что должно разуметь под воскресением первым и под смертию второй // Чтен. в Общ. 1876. II. С. 300–303. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов М., 1994. С. 448.] Его же там же: «Воскресение бывает из мертвых: ибо, кто жив, тому воскресать не нужно. Посему к уразумению воскресения вести может правильное познание того, что есть смерть. Итак, что есть смерть? Разлучение души от тела? Понятие, обыкновенное в языке человеческом, но чуждое для языка христианского и для слова Божия. Что же есть смерть? Для ответа на сие, по разуму слова Бо-

ментируя 20-ю главу Откровения, после размышления над вопросом «что есть смерть?». Примерно о том же, но с практическим уклоном для духовного пути христианина, мнение св. Андрея Кесарийского, что первое воскресение — «восстание от умерщвляющих помыслов и оживотворение от мертвых дел»[1].

Как объединение всех вышеназванных, мнение блаженного Августина: первое воскресение — метафора — новая жизнь через покаяние[2]. Так же, по мнению блаж. Августина, первое воскресение — это возрождение в крещении[3]. Такая позиция становится наиболее

жия всего лучше употребить вопрос: что есть жизнь? Итак, приищите, познаем жизнь в ее источнике. *В Том живот бе*, сказует Богослов, *и живот бе свет человеком* (*Ин.* 1:4). В Боге Слове жизнь, и сия жизнь есть жизнь человеков. Причастие жизни, сущей в Боге Слове, и свет Его есть истинная жизнь человека. Она есть деятельное состояние света, спокойствия, свободы, силы, чистоты, нетления. Следственно, разлучение с жизнию Бога Слова и отчуждение от света Его есть истинная смерть человека. Она есть состояние мрака, беспокойства, немощи, нечистоты, наконец, тления».

[1] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 174. Там же: «А имущие участие в первом воскресении, т. е. в восстании от умерщвляющих помыслов мертвых дел, суть блаженны, ибо над ними не будет иметь власть смерть вторая, т. е. бесконечное мучение... Итак, поелику две смерти, то нужно принимать столько и воскресений. Итак, первая смерть есть телесная, посланная в наказание за преслушание человеческое, вторая смерть — вечное мучение. Первое воскресение — оживотворение от мертвых дел, второе — претворение тела от тления в нетление».

[2] «Мы знаем, что грех вошел в мир, в результате смерть царствовала над всеми душами. И хотя мы по плоти живы, наши души мертвы из-за их отделенности от источника их жизни, Бога. Следовательно, Бог пришел дать нам духовное воскресение для наших душ, прежде обладания нашими телами и душами с всеобщим воскресением в День Суда (*Ин.* 5:25). Следовательно, через покаяние мы испытываем воскресение, пока мы все еще странники на земле (*Еф.* 5:14). Это ежедневный опыт в жизни верующих. Те, кто несет крест с Господом Иисусом и свидетельствует Его до смерти, будет обладать здесь первым воскресением. Но остальные, кто духовно мертв, те, кто не принял веру, не обладает первым воскресением и падает под вечной второй смертью (*Откр.* 21:8). Нас утешает сказанное св. Августином (О граде Божием 20:6–7), что не будет никакого прихода Иисуса прежде Его последнего пришествия для суда, ибо приход является актуально свершающимся теперь в церкви и ее членах. Как для первого воскресения в книге Откровения, это является метафорой и указывает на интерпретацию, что случается с теми, кто умер во грехе, затем воскрес для новой жизни через покаяние. Таким образом, Миллениум действительно начался, ибо Христос победил смерть и одержал победу на кресте, и теперь Его святые царствуют с Ним и через Него». — *Malaty Tadros Yacoub, fr.* Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1999. P. 254–257.

[3] «Блаженный Августин в случае этого воскресения думает о духовном возрождении в крещении, связывая *Рим.* 6:4; *Еф.* 5:14, где апостол назы-

распространенной среди комментаторов Откровения: «Благодаря участию в первом воскресении, которое начинается уже при крещении и становится окончательным в смерти, им не нужно бояться в основном окончательного суда над мертвыми, которые переходят ко второй смерти»[1]. Отличие этой формулировки от очень близких ей по смыслу двух предыдущих в конкретизации: называется четкий критерий — участие в таинствах крещения и покаяния. К этому мнению присоединяется и святитель Игнатий Брянчанинов: «Первое воскресение совершается при посредстве двух таинств: крещения и покаяния. Через святое крещение воскресает душа от гроба неверия и нечестия, или от первородного греха и собственных грехов, соделанных в нечестии; а через покаяние уже верующая душа воскресает от смерти, нанесенной ей смертными грехами, или нерадивою, любосластною жизнью по крещении... Совершитель воскресения — Дух Святый»[2].

2) Другая группа мнений, радикально отличная от приведенных, понимает первое воскресение как оживление (или воскрешение). «Это первое воскресение является воскресением к земной жизни, как оно выпало на долю воскрешенных Христом при его жизни. Остальные, следовательно, не только погибшие при последнем суде (19:21), но также умершие до Христа, не будут воскрешены»[3]. Такое мнение наиболее буквально пытается понять текст Откровения, но эта точка зрения довольно редко встречается в церковной экзегезе, особенно после блаженного Августина.

3) Третья, по смыслу тоже совершенно отдельная группа мнений: первое воскресение говорит о выживании Церкви, особенно в гонениях. «Если обратиться к ветхозаветному фону, к видению Иезекииля, то это утверждение (о первом воскресении) означает обновление Церкви, ее выживание. Вопреки некоторой разрушенности из-за гонений, Церковь жива и продолжает жить. Видение *Иез.* 37 выразило обновление Израиля. Feuillet указывает на тот факт, что уже в *Откр.* 11:11 воскресение двух свидетелей связано с эсхатологиче-

---

вает возрождение в крещении действительно воскресением из смерти греха. Подобным образом рассуждает и Beda Venerabilis, и этому направлению следует и Allo». — *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 414.

[1] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse / StimmZeit № 12 (217) 1999. S. 805.

[2] *Игнатий (Брянчанинов), епископ.* Слово о смерти. СПб. 1886. С. 52–55. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов М., 1994. С. 442.]

[3] *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 519.

ским раскаянием Израиля. Два свидетеля там также могут символизировать Церковь, их воскресение — выживание Церкви, несмотря на гонения. В *Откр.* 11:11 на воскресение свидетелей смотрят и их враги, которые и *воздали славу Богу небесному*, а значит, в результате их воскресения происходит покаяние всего Израиля»[1].

4) Четвертая позиция, близкая к букве текста и опять же вполне оригинальная по смыслу, состоит в том, что первое воскресение — это жизнь души, но не в смысле первой группы мнений, как жизнь духовная, а просто жизнь души после смерти. «Есть и такие толкователи, которые пытаются найти буквальную интерпретацию этого выражения. Comblin выделяет упоминание души и под этим воскресением понимает жизнь души. Это воскресение он воспринимает не в смысле соединения с телом, соединенности с ним. Таким образом, Comblin думает, что, может быть, автор (Апокалипсиса) не считается с естественным бессмертием души, душа жива в результате отдельного божественного действия, в результате первого воскресения. Второе воскресение должно было бы быть телесное. Эти души видим мы в Откр. 6:9 под жертвенником, в ожидании телесного воскресения, второго воскресения. Но находясь в этом ожидании, они уже участвуют в царствовании Христа»[2]. Иногда сторонники такого типа мнений дополнительно подчеркивают, что такой участи — жизни после смерти — могут быть удостоены только души мучеников, надо понимать, что души остальных людей после смерти не живут, а находятся в состоянии пагубы. «Здесь речь идет только о душах (ст. 4) мучеников конца времен — все они названы во взаимосвязи, без того чтобы было сделано исключение для более ранних мучеников, — которые получили особенную награду "Жизни" и "Царства" со Христом. В противоположность им говорится о прочих из умерших, т. е. о врагах Христа, что они не обладали сверхъестественной жизнью, следовательно, находились в состоянии пагубы. Для них предназначена вторая смерть, т. е. ад, который будет вмещать их после телесного воскресения с телом и душой, в то время как мученики не должны бояться этой второй смерти»[3].

О телесном 1-м воскресении

И наконец, последняя, наиболее оспариваемая и очень распространенная в древности и современности точка зрения о том, что первое воскресение — полноценное телесное, какое только и может быть

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 414.
[2] Там же. С. 414.
[3] *Meinertz M.* Theologie des Neuen Testamentes. Bd. 2. Bonn, 1950. S. 335.

названо воскресением в подлинном смысле слова[1]. Только о таком понимании слова «воскресение» учил св. Григорий Нисский: «действие воскресения, главным образом, будет простираться не на душу человека, но на его тело, — так как только оно подлежит физической смерти. В силу последнего обстоятельства собственно и можно говорить о воскресении, в точном смысле этого слова, только тела»[2]. Правда, в этом месте святитель рассуждает о воскресении вообще, а не именно о «первом воскресении», но сущность понятия им передана совершенно определенно, как не допускающая никаких метафорических толкований. В отличие от святителя Григория, св. Ириней Лионский («Обличение и опровержение лжеименного знания» 5. 34. 3) говорит не вообще о воскресении, а именно о первом воскресении, как воскресении телесном: «Итак, Иоанн ясно предвидел первое воскресение праведных и наследие их в Царстве земном; согласно с ним и пророки предсказывали о нем. О том же учил и Господь, обещая иметь со своими учениками новое растворение чаши в Царстве»[3].

У этого мнения очень сильная аргументация в плане соответствия тексту Откровения и понимания воскресения согласно духу Евангелия. Не случайно оно возникает снова и снова в течение всей истории. Но оно же имеет и огромный минус — исторический груз ошибок человечества, имеющих духовным началом принятие этой позиции. В последующих главах мы постараемся показать, насколько уязвима эта позиция для упрощенного понимания и прямолинейных выводов.

В новое время эта точка зрения развилась в т. н. премилленializм, один из современных представителей которого, Уолвурд, говоря о телесности первого воскресения, насчитывает в чисто хронологическом порядке целых 6 первых воскресений[4].

---

[1] «Bietenhard и Rissi в этом выражении усматривают полное телесное воскресение, возвращение в телесную жизнь, ссылаясь на Рим. 14:9». — *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 414.

[2] *Макарий (Оксиюк), митрополит.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914 [Репр. М., 1999]. С. 400.

[3] Сочинения *св. Иринея, епископа Лионского.* СПб. 1900. [Репр. М., 1996]. С. 527.

[4] «Между тем очевидно, что воскресение, которое апостол называет тут "первым", никак не может считаться таковым в хронологическом порядке — ведь первым, кто воскрес из мертвых в новом теле, зафиксирован был в истории Христос. В каком же смысле можно назвать первым воскресение, о котором идет речь в *Откр.* 20:5? Из контекста этой главы мы видим, что первое воскресение резко отличается от последнего воскресения, за которым последует смерть вторая. Отсюда "первое" надо, видимо, понимать

Не будем здесь приводить изложение и разбор мнений хилиастов и премилленниалистов, этому посвящена отдельная глава. Вопрос более сложен и важен. Вправе ли мы отвергать полностью телесность первого воскресения, и говорить только о воскресении духовном?

Еще раз обратимся к тексту. «Откровение использует тот самый термин "ожили" — ἔζησαν (ζάω) вместо привычного "поднимать, воскрешать, пробуждать" — ἐγείρειν или "вставать, воскресать, ставить" — ἀνίστημι, для собственно телесного воскресения Иисуса. Тот же самый глагол использован также для воскресения прочих из мертвых (20:5), которое безусловно является телесным воскресением»[1].

Далее, вспомним, кто участник этого воскресения: «Ничто в Откровении не может быть более несомненно, чем учение, что Милленниум существует ни для кого более, кроме как для мучеников; тем не менее, возможно ни один пассаж в Библии не подвергался более неправильному пониманию, чем эти три стиха»[2].

Итак, воскресение телесное и участие мучеников. Как здесь легко, сама собой, всплывает аналогия с традицией почитания святых, и особенно мучеников, в Церкви, традицией, наверно, не случайно одной из самых древних и устойчивых, воспринимаемой скорее не умом, а всем естеством христианина. Заметим здесь общеизвестный факт церковной истории — литургии раннего христианства на гробах мучеников. «Мученики царствуют со Христом в Святой Литургии тем, что они продолжают отсылать к избавительной Жертве Агнца-Царя; на небесах через свои души, которые стали живыми

как "предшествующее" последнему. Все праведники, независимо от того, когда они воскреснут, примут участие в воскресении первом или предшествующем воскресению злых, которое произойдет по окончании тысячелетнего Царства. Воскресение праведников будет, таким образом, происходить поэтапно. Христос был в этом смысле Первенцем (*1Кор.* 15:23), но и Его воскресению предшествовало воскресение "многих святых" (см. *Мф.* 27:52–53); следующим будет восхищение Церкви, т. е. вознесение навстречу Христу святых Его — как воскресших из мертвых — все, сколько их ни жило на земле на протяжении истории Церкви, так и тех, что к тому времени будут еще жить (*1Фес.* 4:13–18). Воскресение "двух свидетелей" произойдет в дни великой скорби (*Откр.* 11:3, 11). За этим последует воскресение мучеников периода великой скорби — вскоре после Второго Пришествия Христа (20:4–5). Сюда следует добавить и воскресение всех ветхозаветных святых, тоже, вероятно, в это время, хотя прямо об этом здесь и не сказано (см. *Ис.* 26:19–21; *Иез.* 37:12–14; *Дан.* 12:2–3)». — *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 582.

[1] *Aune D. E.* Revelation 1–5. Dallas, 1997. P. 161.

[2] *Rist M.* The Revelation of St. John the Divine. The Interpreter's Bible. V. XII. Nashville, 1957. P. 520.

престолами небесного жертвенника, а на земле в евхаристической Литургии через свои мощи, в которых находится Христос евхаристический. Никто из святых не царствует подобно им. Небесному видению с их душами, находящимися "под жертвенником» (*Откр.* 6:9), соответствует земная реальность — в евхаристической Литургии, — ибо мощи святых были положены еще со второго века на Святой престол, в церковных алтарях, на котором до сего дня совершается евхаристическая жертва; они осуществляют связь между жертвой Иисуса на Кресте, жертвой мучеников и бескровной евхаристической жертвой»[1].

Все это заставляет снова задуматься, какое сообщение содержится в словах апостола Иоанна о первом воскресении? «Предложение ожидаемого телесного воскресения для мучеников и исповедников, вероятно, является одним из самых оригинальных и впечатляющих богословских вкладов Апокалипсиса Иоанна. В догматической и богословской традиции, которая принимает важным телесное присутствие Иисуса на Небесах — а также его матери, — это выглядит подобно, что те, кому не требуется очищения и кому суждено наслаждаться видением Бога и Христа, делают это таким же образом как цельные личности»[2]. Вот очень перспективная для размышлений о первом воскресении формулировка — «цельность личности». Интересно, что это мнение не православного богослова, а современного экзегета. Сравним его с мнением святителя Филарета: «Итак, воскресения первого, воскресения блаженных и святых должно искать между днем воскресения Христова и последним днем мира. Где же они? Подлинно, взятие Пресвятыя Девы с телом на небо, по признакам оставшимся на земле, подобное воскресению Христову, не есть ли первый пример первого воскресения? Если матерь Начальника воскресения последует за Ним в воскресение в третий день по Своем Успении, то не может ли случиться, что и некоторые другие, по преимуществу святые и достойные блаженства, как, например, те, которые жизнь свою отдали за имя Воскресителя, через многие, может быть, веки, однако же ранее последнего всеобщего воскресения умерших и изменения живущих получат некоторое предварительное, особенно им предоставленное участие, как в воскресении, так и в славе и блаженстве ему свойственных? Как просто, по-видимому, и непринужденно сим образом изъясняются слова Тайно-

[1] *Лаурук Николае, протоиерей.* Экклезиология в Апокалипсисе и соборных посланиях Иоанна Богослова: Докторская диссертация. Прешов (Prešov), 1999. С. 163–164.

[2] *Giblin C. H.* The Millennium (Rev 20:4–6) as Heaven // New. Test. Stud. Vol. 45. 1999. P. 557.

видца?»[1] Удивительное совпадение взглядов самого последнего слова современной экзегезы и нашего святителя. Не говорит ли это о том, что Церковь имеет ответы на так давно мучающие исследователей Библии вопросы. Только надо иметь способность их услышать.

Зададимся другим вопросом: что же мешает принять телесность первого воскресения мучеников? «Предположение, что настоящий прах или кости чьих-либо физических останков на земле должны быть тем, что воскресает в плоти или восстанавливается в последний день, препятствует обдумыванию смысла полного, личностного бессмертия в присутствии Христа»[2]. Так честно признается современный экзегет в причине трудностей — это физические останки. Но останки мучеников (или святых) в Церкви всегда называли мощами и всегда знали о их, сказать мягко, особенных свойствах.

Итак, если пытаться оставаясь в рамках, заданных текстом Апокалипсиса, не делать выводов, которые в нем не содержатся, то можно попытаться сформулировать, так сказать, «сухой остаток» всех мнений о первом воскресении — это присутствие святых (мучеников) пред Христом и присутствие их как цельных личностей.

Приведем еще мнение прот. Сергия Булгакова, который много потрудился над комментарием Апокалипсиса, но будучи определенно склонным к хилиастической точке зрения, а еще более к софиологии, к сожалению, постоянно отвлекался от объективной, научной, в хорошем смысле слова, позиции на собственные богословские построения. Но в следующем кратком отрывке он относительно беспристрастен и точен в выборе слов: «Первое воскресение означает наибольшую степень жизни умерших и участия их в жизни живых. Эта полнота является действенною, энергетической, она определяется как участие в земном царствовании со Христом, а это означает, очевидно, их земное служение и действование. В чем оно выражается и как совершается, не открыто нам, это есть тайна будущего, которая не поддается вообще преждевременному раскрытию и остается для нас недоступна или же не нуждается в таком раскрытии»[3]. Если понимать «земное царствование» и «земное служение» как служение и царствование «на земле» не в смысле места нахождения

---

[1] *Филарет, митрополит Московский.* Что должно разуметь под воскресением первым и под смертию второй // Чтен. в Общ. 1876. II. С. 300-303. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов М., 1994. С. 447.]

[2] *Giblin C. H.* The Millennium (Rev 20:4–6) as Heaven // New. Test. Stud. Vol. 45. 1999. P. 557.

[3] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 179.

участников, а в смысле места проявления результатов этих действий, тогда будет очень деликатное по отношению к тайне мнение[1].

Вообще, здесь, очевидно, более уместен поиск правильных вопросов, нежели ясных, для ограниченного по природе человеческого разума, ответов. «Воскреснув из мертвых, Христос воскресил вместе с Собою Адама и весь род людской, то есть каждое человеческое существо. Наш индивидуализм мешает понять эту экзистенциальную связь между человеком и всем человечеством, между личностью и всеобщей природой. Каким образом универсальная человеческая природа оказалась, в лице Адама, отрезанной от источника жизни и как во Христе и со Христом эта же самая природа воскресает и животворится?»[2]

Опыт Церкви учит, что есть некие пределы для рационального понимания, может быть, именно здесь мы приближаемся к этим пределам, и для дальнейшего продвижения необходимы другие пути, другие способы постижения Богооткровенных истин. Дает ли апостол Иоанн знак того, что именно на этих путях мы должны стараться услышать его слово? Читается ли подобный знак в книге? Для понимания этого надо окунуться в ту среду, приобщиться той жизни, в которой жил апостол. И не в плане времени или места, а в плане внутреннего самоопределения. Ясно, что эта среда — жизнь Церкви.

Понимание Царства в христианской традиции

Антиномия «уже» — «еще не» для понимания Царства в христианстве

Первое воскресение по тексту Откровения неразрывно связано с участием «оживших» в царствовании со Христом тысячу лет. Что означает это царствование?

Мы уже обсуждали тему Царства в иудейской традиции, из чего можно сделать вывод, что смысл Царства был известен иудеям. Для понимания темы Царства в Новом Завете это дает определенный оттенок: «Оба благовестия (Иоанна Крестителя и Иисуса Христа) звучат вовсе не так: Я благовествую вам, что есть Царствие Божие; и оно выглядит так и эдак. Но оно звучит: Я благовествую, что Царствие Божие близко. Следовательно, говорилось о некой вещи, известной иудейским современникам, тогдашним первым слушателям.

---

[1] К сожалению, мысль отца Сергия идет дальше в другом направлений, а именно о земном присутствии воскресших.

[2] *Яннарас Х.* Вера Церкви. М.,.1992. С. 172.

Это конкретное привязывание является решающим. Положительное привязывание для Крестителя и Иисуса дается в соответствии с апокалиптикой и раввинистической литературой и с отмежеванием от обоих движений, разделенных снова между собой, которые восходят со своей стороны к ветхозаветным пророчествам»[1].

О том, как понималось мессианское Царство в иудействе, мы уже говорили. Посмотрим теперь на христианское понимание.

Св. Ириней Лионский говорит о Царстве как о будущем времени приготовления: «Ибо как истинно есть Бог, воскрешающий человека, так же истинно воскресает человек из мертвых, а не иносказательно, как я неоднократно показал. И как истинно он воскресает, так же истинно будет приготовляться к нетлению и будет возрастать и укрепляться во времена Царства, чтобы быть способным к принятию славы Отчей»[2].

Иное понимание о том, что Царство не «будет», а уже «есть» укрепилось со времен Августина. Блаженный Августин полагал, что он жил уже во времени Тысячелетия. Эдикт Константина в четвертом столетии стал очевидным триумфом Церкви и, возможно, побудил Августина сделать вывод: «Следовательно, и в настоящее время Церковь есть царствие Христово и царствие небесное. Поэтому и в настоящее время святые Его царствуют с Ним...»[3]. Формально между мнениями св. Иринея и блаж. Августина нет противоречия, ведь время Константина Великого было для Иринея будущим. Но все-таки очевидно мнения разные по сути и обнаруживают первый вопрос о Царстве: оно уже есть или еще будет?

Прежде чем рассуждать о верности той или иной позиции, подумаем, а стоит ли вообще искать ответ.

Многие экзегеты видят в этой антиномии между «уже» и «еще не» главный смысл Откровения. «В чем состоит "Proprium" (своеобразие) той апокалиптики, которая встречается нам в Откровении? Ответ звучит так: "событие Христа" сообщает всему апокалиптическому пониманию истории некую неповторимую "систему ценностей": со смертью и воскресением Иисуса уже наступил безвозвратно поворот ко времени спасения (1:5сл.; 5:1–14). Превознесенный Господь — Он обозначается в Откровении в 28 местах как Агнец — благодаря своей жертвенной смерти (*Агнец как бы закланный*) и своему пре-

[1] *Kittel G.* βασιλεία — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Ibd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 585.

[2] Сочинения *св. Иринея, епископа Лионского*. СПб. 1900. [Репр. М., 1996]. С. 525.

[3] *Августин Аврелий, блаженный*. О граде Божием // Творения. Т. 4. СПб., 1998. С. 392.

вознесению "уже теперь" приступил к Царству мира (11:15). Но исторический план Бога для конца времен, осуществление которого поручено Агнцу в единстве действия с Богом, "еще не" осуществлен окончательно (21:1–22:5)»[1]. «Грядущий является тем, кто уже пришел... Для Иоанна то, что должно принести будущее, является раскрытием реальности, уже созданной в истории Иисуса. Именно такой же мотив, кажется мне, доминирует во всей 20 главе»[2].

Эта антиномия между «уже» и «еще не» воспринималась апостолами не как логически неразрешимая загадка, а как твердая основа веры. «Надежда Павла не ослабла и не потеряла твердой основы, ибо с самого начала ее исходная точка состояла в том, что средоточие, точка ориентации, лежит не в будущем, а в прошлом, в твердом факте, на который не могла повлиять задержка Парусии»[3].

«Напряжение между "уже" и "еще не". Будущая надежда была связана с событиями в прошлом; завершение Богом истории связывалось с Иисусом, грядущее воскресение — с Воскресением Иисуса. Надежда на будущее вырастала из событий прошлого. Христианский апокалиптик взирал и в прошлое и в будущее»[4]. Кратко и емко такой взгляд выражался в раннехристианском возгласе «Маранафа!» — «"Господь пришел, Господь приходит, Господь придет!" — в этом триедином значении древнего арамейского возгласа "маранафа" заключается вся победная вера христиан, против которой бессильны оказались все гонения»[5].

Эта черта осуществленности кардинально отличает христианскую апокалиптику от иудейской. «Поэтому именно в христоцентричности, акценте на уже осуществленном, сосредоточенности на Человеке из Назарета, Его жизни, смерти и воскресении, состоит отличие христианской апокалиптической эсхатологии от иудейской. Природу раннехристианской апокалиптической эсхатологии определяет отпечаток осуществленности, который наложил на иудейскую эсхатологию Иисус, и центральное место в ней Самого Иисуса. То есть христианская апокалиптическая эсхатология — это не только приложение иудейских апокалиптических чаяний к Иисусу, но скорее переинтерпретация этих чаяний в свете "события Христа" — Его проповеди и воскресения»[6]. «Иудейское время эсхатологично в

---

[1] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 8–9.

[2] *Rissi M.* The future of the world. An exegetical study of Revelation. London, 1972. P. 29–30.

[3] *Cullmann O.* Christ and Time. London, 1962. P. 88.

[4] *Данн Дж. Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. М., 1997. С. 356.

[5] *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Париж, 1988. С. 50.

[6] *Данн Дж. Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. М., 1997. С. 356.

том смысле, что оно еще направлено к пришествию Мессии и мессианского Царства; в христианском времени Мессия уже пришел, уже явлен, Царство Ягве приблизилось... Новизна христианства не в новом восприятии времени или мира, живущего во времени, а в том, что событие, которое и в старой, иудейской концепции составляет "центр" времени и определяет его смысл, уже наступило. А это событие, в свою очередь, эсхатологично, ибо в нем явлен и определен последний смысл всего — творения, истории, спасения»[1]. Снова возникает тема о том, что Иоанну Крестителю не надо было объяснять смысл Царства, а только сказать одну, но ошеломляющую новость — оно, им известное Царство, приблизилось.

Другие проблемы для термина «Царство»

Относительно того, какой момент евангельской истории считать решительным для наступления Царства, существует несколько мнений.

Первое то, что Господь воцарился Своей крестной смертью и воскресением из мертвых[2]. Это позиция большинства христианских комментаторов. Но есть и другие частные мнения, о том, что воцарение началось с Рождества Христова[3], с момента Крещения[4] или со времени провозглашения евангельского учения[5]. Но все они едины

---

[1] *Шмеман Александр, протопресвитер.* Введение в литургическое богословие. М., 1996. С. 83.

[2] «Своей крестной смертью и воскресением из мертвых Он воцарился: *Бог посадил Его одесную Себя на небесах превыше всякого начальства и власти, и силы, и господства, и всякого имени... и вся покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего* (*Еф.* 1:20–22)... Христос воцарился, и всякий верующий в Него и возрожденный водою и Духом принадлежит Его Царству и имеет Его в себе». — *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Париж, 1988. С. 50.

[3] «Воцарение Господа начинается уже с Рождества Христова, когда волхвы с Востока вопрошали, конечно, Духом Святым: *где родившийся Царь Иудейский, ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему* (*Мф.* 2:2), имея средоточием царский вход вместе с царским пропятием на кресте, на котором было надписание "Царь Иудейский", издевательством воинов: *радуйся, Царь Иудейский*» — *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 295.

[4] «Указанное тысячелетнее время некоторые, не знаю каким образом, считали за три с половиной года от крещения Христова до вознесения Его на небо, после чего, думали, разрешен был диавол». — *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 175.

[5] «Таково царствование Господа нашего Иисуса Христа! Оно началось законодательством, изложенным в Его учении, ознаменовалось благодеяниями, которых можно ожидать только от Царя царей, совершенно утвердилось на земле и запечатлелось крестом Его и воскресением». — *Яковлев Ф.* Тысячелетнее царствование Господа нашего Иисуса Христа на земле // Апос-

в том, что главным моментом все равно считают событие Креста и Воскресения. «Отголоском этой связи между воскресением и наступлением Царства, возможно, является конец *Мф.* 28:18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς — *дана мне всякая власть на небе и на земле*. Здесь обращают на себя внимание аорист начинательный ἐδόθη («только что вручена мне...»), затем слово πᾶσα (πᾶσα ἐξουσία — универсальная власть), и, наконец, отсылка к *Дан.* 7:14, где о Сыне Человеческом говорится: «ему даны власть, почести и царство». Таким образом, *Мф.* 28:18 говорит, что в воскресении исполнилось пророчество об интронизация Сына Человеческого как властителя мира».[1]

Итак, если Царство присутствует, сразу возникает другой вопрос: почему есть грех во время Царства? «Может быть, возразят: если царствует на земле Господь, то отчего же праведников меньше в этом мире, а грешников больше? Не уменьшается ли через это власть Иисуса Христа? Не подается ли повод к недоумению о царствовании Его? — Нимало. Если бы Он не царствовал, то весь мир наполнился бы одними грешниками. Но царствование Господа Иисуса Христа таково, что хотя Он призывает и желает принять всех в Царство Свое, но принимает только достойных, а недостойных неверующих, отвергающихся от Него, оставляет в царстве мрака»[2]. Такой же взгляд, что грех вне Царства, имеет и святитель Мефодий: «Жилище же его (прокаженного) вне стана (*Лев.* 13:46), то есть вне Царства Небесного, ибо вне, говорит апостол, всякий грешник (*Откр.* 22:15). Ибо, если он считается (находящимся) внутри, (то) он прельщает себя: он находится снаружи, он находится вне. Так (и живущий) праведно находится внутри, если (даже) и считается находящимся вне»[3].

Мнения толкователей о смысле «Царства»

Если Царство уже есть, как следует его понимать? В этом отношении тоже имеются разные мнения у церковных толкователей Писания.

толы. Вып. 2. С. 374. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов М., 1994. С. 432.]

[1] *Иеремиас Иоахим.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М., 1999. С. 335–336.

[2] *Яковлев Ф.* Тысячелетнее царствование Господа нашего Иисуса Христа на земле // Апостолы. Вып. 2. С. 374. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов М., 1994. С. 434.]

[3] *Св. Мефодий, епископ и мученик.* Полное собрание его творений. СПб, 1905. [Репр. М., 1996]. С. 342.

1. Царство невидимо, оно внутри верующих[1].
2. Царство — это жизнь[2].
3. Царство — это созерцание[3]. Или, что то же, — в действительности Царство не во всех верующих, а только в тех, кто «стяжал жизнь духовную»[4].

Последнее мнение открывает в разговоре о Царстве выход на обширное поле «практической философии» христианства, или, проще говоря, аскетики.

---

[1] «Иисус Христос и указал на главное это место царствования Своего в коротких словах: *Царствие Божие внутрь вас есть* (*Лк.* 17:21). Он и говорил, что оно не приидет с соблюдением, т. е. так, чтобы было приметно, чтобы видим был Он — Царь Своего царства; для того и прибавил следующее: *когда скажут вам: се зде, или се онде: не изыдите, ни пожените. Яко бо молния блистающися от поднебесныя, на поднебесней светится: тако будет Сын Человеческий в день Свой* (Там же. Ст. 23 и 24). Вот сильное и решительное опровержение против всех, которые думали, что Иисус Христос придет на землю царствовать видимо тысячу лет до второго Своего пришествия». — *Яковлев Ф.* Тысячелетнее царствование Господа нашего Иисуса Христа на земле // Апостолы. Вып. 2. С. 374. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов М., 1994.] С. 435.

[2] «В Ин. термин "Царство Божие", с которым связываются эсхатологические ассоциации, употребляется только дважды. Правда, эти оба раза (*Ин.* 3:3,5) относятся к началу беседы с Никодимом, первой догматической беседы Ин. Тем самым все учение Ин. вводится как учение о Царстве. Но замечательно, что в этой же беседе термин "Царство Божие" заменяется его синонимом "жизнь вечная" (ср. 3:15), а дальше и просто словом "жизнь" (ср. 6:53, 8:12 и др.). "Жизнь" есть то же Царство. В понятии "жизни" можно мыслить и эсхатологическую полноту. Но отвлеченный термин лучше отвечает отрешенности Ин. и точнее передает его имманентное ударение». — *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение. Париж; Москва, 1996. С. 358.

[3] «И не за иное что считайте, братия, Царство Небесное, как за истинное постижение сущих [вещей], которое Божественное Писание именует "блаженством". Ибо если *Царство Небесное внутрь вас есть* (*Лк.* 17:21), а во внутреннем человеке не образовывается ничего, кроме созерцания, то, следовательно, Царство Небесное есть созерцание. Ныне мы зрим лишь тени этого [Царства], *как в зерцале* (*1Кор.* 13:12), а потом, освободившись от земного тела сего и облачившись в нетленное и бессмертное увидим первообразы Его». — Творения *аввы Евагрия*. М., 1994. С. 155.

[4] «Царствие Бога и Отца в возможности есть во всех верующих, но в действительности Оно — только в тех, кто целиком отказался от душевного и телесного расположения ко всем [проявлениям] жизни по естеству, стяжав себе жизнь духовную, и кто может сказать: *И уже не я живу, но живет во мне Христос* (*Гал.* 2:20)». — Творения *преп. Максима Исповедника*. Кн. 1. М., 1993. С. 254.

Особая группа мнений на счет Царства — это перенесение акцента в слове таким образом, чтобы понимать его не в смысле некой реальности в этом или ином мире, а в смысле состояния царственности. Иначе говоря, Царство значит господство, а не государство. «Относительно общепринятого словоупотребления βασιλεια, а нужно заметить, что слово, которое мы переводим в большинстве случаев как царское государство, царство, обозначало сначала только бытие, существование, состояние царя. Так как речь идет об одном царе, мы говорим лучше о его достоинстве, его власти. Это справедливо для более древних мест, в которые слово входит: τὴν βασιληίην βασιλεία. Снова стало ясно, что существенным значением является не царство, а господство. И с этим было бы связано, что нельзя представить такое небесное господство согласно его природе как царство, которое осуществляется через естественное развитие земных отношений или через человеческие усилия, а только через вмешательство Бога с небес»[1].

Такое смещение акцентов приводит к дальнейшим выводам — если Царство — это состояние, то и слово «царствовать» может означать не только реальную жизнь как Царя, царствующего над подданными, но и соцарствие со Христом, участие в Его царствовании, что совершенно не подразумевает именно земного царствования. «То, что они царствуют со Христом, ни в коем случае не имеет условием, что вернувшийся Христос остается на земле; он может также свое мессианское правление, благодаря которому осуществляется полное Царство Божие на земле, вести с престола Божия. Во всяком случае, это господство является духовным, и таким образом, соцарствие верующих может также иметь только намерение ввести в участие в Царстве Христовом отдельных людей и народы»[2]. И для этого намерения нет препятствий, чтобы оно уже осуществлялось, т. е. приблизилось: «если Царство Божие, как получается из словоупотребления, обозначает состояние царского господства, то проявляется это последовательно в подробном описании этого состояния. Господствующим высказыванием является то, что Царство Божие близко, приблизилось, достигло нас, пришло, появляется, должно прийти: ἤγγικεν — *приблизилось* (*Мф.* 3:2; 4:17 = *Мк.* 1:15; *Мф.* 10:7; *Лк.* 10:9); ἐγγύς ἐστιν — *близко* (*Лк.* 21:31); ἐρχομένη — грядущее (*Мк.* 11:10); ἔρχεται — *придет* (*Лк.* 17:20); ἔφθασεν — *достигло* (*Мф.* 12:28 = *Лк.* 11:20); μέλλει ἀποφαίνεσθαι — *должно открыться* (*Лк.* 19:11); ἐλθάτω — *приидет* (*Мф.* 6:10 = *Лк.* 11:2)»[3].

---

[1] *Kittel G.* βασιλεία — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 1bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 579.

[2] *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902. S. 519.

[3] *Kittel G.* βασιλεία — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 1bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 585.

Об этом же состоянии или достоинстве царствования, уже данном верным, говорит и дарованное им право судить как неотъемлемый атрибут царствования. «*Дано было судить* — "дано было" — passivum theologicum — выражает, что единый судья, Бог, передает акт суда, т. е. они участвуют в Его царствовании... сам суд может составлять часть царствования. Суд есть деталь, описывающая царствование. Престол, сидение на престоле, участие в суде — все это вместе изображает одно действие: царствование. Т. о., это описание (тысячелетнего Царства) обрамляется мотивами властвования:

дано было судить
(описание 1000-летнего Царства)
царствовали

"Царствовали" — употребляется подобным образом, как аорист "ожили", как исходная точка участия в царственной власти: начали царствовать, или же глобальное обобщение этого состояния. Сознательным определением "царствования" является то, что оно происходит "со Христом", так как царствование, власть есть Христова. Христова и жизнь, в которую вступает воскресший, будь жива только его душа, или вместе с телом, и властвование является участием во власти Христа»[1].

Сотериологический смысл понятия «Царство»

При таком положении дел, если считать Царство данным от Бога его верным, остается самый важный для каждого христианина вопрос: какое наше отношение к Царству, участвуем ли мы в нем и что подразумевает это участие? «Из обобщенного указания, стоящего в начале благовестия Евангелия: μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν — *покайтесь; ибо приблизилось Царство Небесное* (*Мф.* 4:17), появляется вопрос, о котором только и идет речь, должна идти. Вопрос не в том, имеем ли мы — люди и каким образом имеем в наших сердцах Царство Божие как предмет убеждения, представляем ли мы — люди Царство Божие как единство убеждений. Ибо Царство Божие приходит к нам, и это без нас, без нашего участия. Но тогда существует вопрос, принадлежим мы или нет к этому Царству Божиему»[2].

В размышлениях на эту тему нам поможет сравнение первых страниц Бытия, начала Библии и последних страниц Откровения, ее окончания. Точнее, блаженства первозданных и наследия спасенных.

---

[1] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 413.

[2] *Kittel G.* βασιλεία — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 1 bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 583.

«Возвращаясь к представлению о Рае, можно сказать, что если сад есть по существу целиком творение Божие, то образ города как создания человеческого знаменует участие человечества в Царствии Божием. Употребление образа города в описании Царствия Небесного означает, что человечество соучаствует в спасении, нужно, чтобы мы, созданные по образу и подобию Божию, участвовали в пришествии и строительстве Царствия Небесного»[1].

Тем самым еще уточняется смысл этого термина «царствовать», ему придается некая динамика становления. «Выражение: "будут царствовать" не означает "станут уже царями", но еще будут воцаряться вместе с Ним. Им приписывается некое активное участие в этом воцарении со Христом... Таким образом, здесь содержится в высшей степени важная догматическая мысль о богочеловеческом синергизме в применении к последним судьбам мира и воцарении Христова, согласно проявлению двух воль и энергий, божеской и человеческой... Вся земная история человечества, поскольку она символизируется в Откровении, есть такое синергическое уготовление Царствия Христова и Его нового пришествия в мир»[2].

Такая динамика, или действенность, сила Царства высказана апостолом в 12 главе, имеющей многочисленные параллели с 20-й. «Для нее настало *спасение и сила и Царство Бога нашего и власть Христа Его* — ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ (*Откр.* 12:10). О такой δύναμις речь идет даже тогда, когда нечто должно даваться как определение Царства Божия. Царство Божие приходит в силе — ἐν δυνάμει (*Мк.* 9:1)»[3].

Эта характеристика Царства вместе с рядом других дает возможность говорить о сотериологическом наполнении смысла термина Царство: «Для царства Божия выступает *слава* — δόξα в качестве величия Божия (*1Фес.* 2:12); так, βασιλεία и δόξα могут заменять друг друга, как показывает *в славе Твоей* — ἐν τῇ δόζῃ σου (*Мк.* 10:37), где параллельное место (*Мф.* 20:21) имеет *в Царстве Твоем* — ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Царство Христа, как Божиего посланника, совпадает с его *явлением* — ἐπιφάνεια (*2Тим.* 4:1). Такое *Царство непоколебимое* βασιλεία ἀσάλευτος для верующего это *благодать* — χάρις (*Евр.* 12:28); ἐπαγγελία — "обетование", как для царства — βασιλεία читается в рукописях ℵ A (*Иак.* 2:5); это *жизнь* — ζωή, в которую он входит,

---

[1] *Максимов Ю.* Образ рая в христианстве и исламе // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 274.

[2] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 185.

[3] *Kittel G.* βασιλεία — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 1bd. Gerhard Kittel. Stuttgart, 1957. S. 583.

как в Царство Божие, как говорится в *Мф.* 18:9, в то время как на параллельном месте в *Мк.* 9:47 стоит *Царство* — βασιλεία. Фарисеи и книжники хотели затворить это Царство от людей, допущенных Богом к своему *Царству* (*Мф.* 23:13), что заменено в параллельном месте (*Лк.* 11:52) на *ключ разумения* — κλεῖς γνώσεως; следовательно, Царство (Божие) βασιλεία (θεοῦ) даже равно ведению (Божию) γνῶσις (θεοῦ)!

Все эти синонимы показывают, что βασιλεία — Царство Божие как действие Божие для людей является сотериологическим вопросом, объяснение которого целиком зависит от толкования сотериологии вообще в провозвестии Иисуса Христа и его апостолов»[1].

С другой стороны, несомненна трансцендентность Царства Божиего этому миру. «Царство Божье не возникает в этом мире, не развивается из него, оно — абсолютно надмирная реальность, диаметрально противоположная миру сему»[2].

Такие онтологически диаметрально противоположные характеристики Царства дают возможность говорить, вслед за некоторыми святыми отцами, о 2 Царствах: трансцендентном миру Царстве Божием и, вторгающемся в мир, сотериологическом Царстве Христовом. «В третьей главе "Слова о духовном делании" Евагрий определяет Царство Божие как ведение Святой Троицы. Здесь же он проводит различие между этим Царством как областью собственно теологии (ἄϋλον γνῶσιν или τῆς θεότητος θεωρίαν) и Царством Христовым, соотносящимся с икономией, т. е. сферой Домостроительства Божия (πᾶσαν τὴν ἔνυλον γνῶσιν)»[3]. «У Оригена, а затем у Евсевия Кесарийского, св. Иоанна Златоуста и других христианских писателей прослеживается различие "предвечного Царства" (в котором "царствуют" Отец и Сын) и "домостроительного Царства", имеющего начало и завершающего свое существование со вторым Пришествием Господа»[4].

Эти размышления о двух Царствах очень напоминают ситуацию в Откровении, где говорится о царствовании Бога и царствовании Христа (разумеется, этим свидетельствуется не отличие Христа от Бога, а наоборот, утверждается его Божество, ибо атрибут царствования применим только Богу). «Творение непосредственно относится к царствованию Бога, то есть Бог царь потому, что Он сотворил

---

[1] Там же. С. 584.

[2] *Weiss J.* Jesus' Proclamation of the Kingdom of God // SCM Press 1971. P. 114.

[3] *Сидоров А. И.* Комментарии к «Посланию о вере» Евагрия в «Творения аввы Евагрия». М., 1994. С. 344.

[4] *Lampe G. W. H.* Some Notes on the Significance of Basileia tou Theou, Basileia Christou in the Greek Fathers // Journal of Theological Studies. Vol. 49. 1948. P. 58–73.

всё»[1]. «Агнец, единственный иной законный объект царского поклонения в Откровении, получает характеристики (наименования) потому, что Он был убит и через Свою кровь Он искупил людей всех племён и наций (*Откр.* 5:9,12)... Царство Христа (*Откр.* 11:15) следует из Его роли как Искупителя. В драматическом повествовании о грядущем Он называется «*Царём царей и Господом господствующих*» (*Откр.* 19:16), и Он будет господствовать как Царь тысячу лет (*Откр.* 20:4–6). Но Агнец, который побеждает через собственную смерть, принадлежит не только эсхатологическому действию; Он принадлежит также и настоящему (нынешнему) строю мира, как это раскрывается в сценах небесной службы. Он является не только как "некто пронзённый" (*Откр.* 1:7), но Его распятие происходит до основания мира (*Откр.* 13:8). Таким образом, Царство Бога и правление Мессии — будущие, эсхатологические требования — провозглашаются в небесных литургиях как настоящие, "вечные" реалии»[2].

К чему приводят нас подобные размышления? Подведем краткий итог: в Апокалипсисе утверждается царственность Агнца, что тождественно выражению — утверждается «Божество Христа». Кроме того, сообщается о икономическом Царстве, его характеристика —1000-летнее — говорит, с одной стороны, о совершенстве (свойство Божества), с другой, об ограниченности (свойство человечности). Это приводит нас к убеждению, что 1000-летнее Царство не есть привнесенный элемент, обусловленный каким-либо влиянием или традицией, также это не свидетельство веры Иоанна в нечто, отличное от того, чем жила и живет Церковь. Нет, это — раскрытие основополагающих принципов веры Церкви, ее самоидентификация как икономического Царства Христа, как Тела Христова, свидетельство христологии и экклезиологии апостольского века.

Частный вывод из такого положения для размышлений о проблемах Миллениума: высокие противоречия этого эпизода следует не пытаться разрешать ограниченными способами человеческой ло-

---

[1] *Thompson L. L.* The book of Revelation: Apocalypse and empire. Oxford, 1990. P. 65. Там же: «Например, в *Откр.* 4:11 Бог считается достойным славы, чести и силы потому (ὅτι), что Он творец. Все вещи (τά πάντα) произошли потому, что так пожелал Бог. Иные литургические фразы в Откровении также утверждают, что Бог покланяем как творец всего (10:5–6, 14:7)».

[2] *Thompson L. L.* The book of Revelation: Apocalypse and empire. Oxford, 1990. P. 65. Там же: «Поклоняющиеся приписывают те же самые атрибуты как Богу, так и Агнцу, самым характерным из которых является *слава* (δόξα). *Слава*, как и другие характеристики, никогда ясно не определяется в Откровении, но это нечто, *получения* чего достойны только Бог и Агнец (4:11, 5:12–13)».

гики, а возводить к уровню антиномии, в пределе — к высшей антиномии, содержащейся в христологии. Возведенные на этот уровень или выведенные за пределы этого мира, они разрешаются в тайне соединения двух природ Богочеловека.

И наконец, следует сказать о дальнейшем развитии темы Царства в Церкви. С одной стороны, в эпоху первых Вселенских соборов была выкована четкая формулировка, принципиально не допускающая в дальнейшем соблазнов образами земного временного Царства. «Тоже нужно сказать и о другом выражении, направленном против Маркелла и совсем не встречающемся в Никейском Символе: οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος (Царству которого не будет конца). И этот пункт системы Маркелла очень рано обратил на себя внимание консервативного Востока. 4-я формула антиохийского собора 341 года уже ведет энергичную борьбу с ним своим точным определением вечности Царства Сына Божия: οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὐσα διαμένει εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας (Царство Его, оставаясь непрекращаемым, пребудет в безграничные веки), и это определение повторяется неизменно в филиппопольском 345 и сирийском 351 года вероизложениях»[1].

Общеизвестно, что на Втором Вселенском соборе эта мысль была зафиксирована в Никео-Цареградском Символе. Это на многие годы сохранило Церковь от соблазнов хилиазма. Но, с другой стороны, «можно без всякого преувеличения сказать, что Царство Божие — ключевое понятие евангельского благовестия — перестало быть центральным содержанием и внутренним двигателем христианской веры. Прежде всего, в отличие от ранней Церкви, христиане последующих веков стали постепенно все меньше и меньше воспринимать Царство Божие как "приблизившееся". Под Царством они стали все больше разуметь "потусторонний", "загробный" мир, и то лишь по отношению к индивидуальной, "личной" смерти человека. "Мир сей" и "Царство Божие", сопряженные в Евангелии, в некоем напряженном сосуществовании и в борьбе, стали мыслиться почти исключительно — в хронологической последовательности: сейчас только "мир сей", потом — только Царство, тогда как для первых христиан всеобъемлющей реальностью и потрясающей новизной их веры было как раз то, что Царство приблизилось и, хотя и незримое, и неведомое "миру сему", уже пребывает "посреди нас", уже светится, уже действует в нем...»[2].

---

[1] *Спасский А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1914. [Репр. М. 1995.]. С. 612.

[2] *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Париж, 1988. С. 51.

ИСТОРИЯ ТОЛКОВАНИЯ 20-Й ГЛАВЫ ОТКРОВЕНИЯ ИОАННА БОГОСЛОВА (ТЫСЯЧЕЛЕТНЕЕ ЦАРСТВО)

После разбора экзегетических вопросов 20-й главы и проблемы тысячелетнего Царства обратимся к истории толкования данного эпизода Откровения. Эта история насчитывает две тысячи лет, наполненных горячими спорами между сторонниками и противниками хилиазма, не утихающими до сих пор. В обзоре многочисленных попыток толкования Апокалипсиса подчас невозможно выделить толкование именно 20-й главы и Миллениума, настолько неразрывна ткань повествования этой книги; также трудно отделить убеждения комментатора, в смысле его склонности к хилиазму или нет, от его трактовки Тысячелетия. Но насколько возможно, мы будем акцентировать внимание на отношении толкователей и экзегетов именно к этой проблеме.

Древние греческие толкователи

Хилиасты

«Учение Двенадцати апостолов» (Διδαχὴ). В заключительной части этого памятника начинается изложение эсхатологических ожиданий, которое, правда, прерывается утратой в рукописи. «Это окончание также вполне соответствует эсхатологическим представлениям Первоначальной Церкви, как они нам известны и по проповеди Господа Иисуса (*Мф.* 25:31–46), и по Откровению, за исключением учения о тысячелетнем Царстве Христа (20:6)»[1].

[1] «Следует сказать, что в рукописи *H*, единственной, в которой наиболее комплектно до нас дошел текст "Учения", утрачено окончание его "Эсхатологического раздела", которое с весьма высокой степенью вероятности может быть восстановлено по его парафразу в памятнике рубежа IV–

Дидахе 16. 6–7: «И тогда явится знамение истины: сперва на небе знамение Его открытия, затем знамение звука трубы, а третье знамение — воскресение мертвых; но не всех, а как сказано: *Придет Господь и с Ним все святые* (*Зах.* 14:5)»[1]. В комментарии на третье знамение Б. Г. Деревенский говорит, что «эти слова показывают, что автор Дидахе принадлежал к хилиастам ("тысячелетникам")»[2].

Однако этот отрывок из «Учения Двенадцати апостолов» не всеми экзегетами однозначно понимается как свидетельство раннехристианского хилиазма: «Идея, выраженная в данном пассаже, созвучна апокалиптическому видению *первого воскресения* (*Откр.* 20:4–6). Однако, в отличие от Откровения, здесь нет намека на тысячелетнее Царство Христа на земле. Эсхатология "Учения" близка *1Фес.* 4:16. Судя по следующему пассажу утраченного окончания памятника, данное первое воскресение лишь предваряет всеобщее воскресение, почему и говорится: "Тогда мир увидит Господа, идущего по облакам небесным" (*Дидахе* 16. 8)»[3].

«Пастырь» Ерма. В этом знаменитом памятнике раннехристианской мысли тоже можно обнаружить хилиастические тенденции.

«Подобие четвертое»: «Эти зеленеющие деревья, сказал он, означают праведных, имеющих жить в будущем веке. Ибо будущий век есть лето для праведных и зима для грешников. Итак, когда воссияет благость Господа, тогда явятся служащие Богу, и все будут видимы»[4].

Эти тенденции можно объяснить тем влиянием, которое имела на автора «Пастыря» библейская эсхатология. «Элементы для подробнейшего раскрытия своих созерцаний в апокалиптической форме Ерм находил в библейских откровениях пророка Даниила и Иоанна Богослова, особенно же в третьей книге Ездры»[5].

V веков, известному как "Апостольские Постановления" и, очевидно, находящемся в зависимости от нашего памятника». — *Иннокентий (Павлов), игумен.* Введение // Учение Двенадцати апостолов. М., 1996. С. 28.

[1] Учение Двенадцати апостолов. М., 1996. С. 75.

[2] Комментарий Б. Г. Деревенского на Дидахе // Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000. С. 151.

[3] *Иннокентий (Павлов), игумен.* Комментарии // Учение Двенадцати апостолов. М., 1996. С. 119.

[4] «Пастырь» Ерма // Писания мужей апостольских. СПб.,1895. [Репр. Рига, 1992]. С. 242.

[5] *Преображенский Петр, протоиерей.* О книге «Пастырь» Ерма // Писания мужей апостольских. СПб., 1895. [Репр. Рига, 1992]. С. 185.

«Послание апостола Варнавы». В «Послании Варнавы» (6.17–19) говорится, что некогда мы «будем жить и господствовать над землею (ζήσομεν κατακυριεύοντες τῆς γῆς)»[1], и здесь митрополит Макарий (Оксиюк)[2] усматривает черты хилиазма. В главе 15 «Иудейская суббота не есть истинная и угодная Богу» Варнава говорит о том, что истинная суббота, или Покой Божий, последует со Вторым Пришествием, когда, как говорит Господь, «положив конец всему, сделаю начало дню осьмому, или начало другому миру»[3].

С другой стороны, прот. Петр Преображенский замечает, что «здесь думают находить следы учения о тысячелетнем Царстве Христа; но оно у Варнавы чуждо земных чувственных радостей, с какими является хилиазм впоследствии»[4].

Итак, среди самых ранних христианских писателей поколения мужей апостольских довольно трудно однозначно указать на присутствие хилиастических идей. И первый автор, с оценкой хилиазма которого согласны ученые, был, также считающийся принадлежащим к мужам апостольским, Папий Иерапольский.

Папий Иерапольский. «Епископ Папий Иерапольский (ум. около 120 г. по Р. Х.), как и большинство известных западных отцов церкви, как **Иустин** (165), **Ириней** (ок. 200), **Ипполит** (235) и **Тертуллиан** (после 220), из указания о времени протяженностью в 1000 лет, свободном от сатаны (*Откр.* 20:1–3), и Царстве со Христом в течение 1000 лет (*Откр.* 20:4) делали вывод, что с возвращением Христа, ожидаемым в ближайшее время, наступит земное тысячелетнее Царство между Парусией и воскресением мертвых. В этом они следовали за иудейскими ожиданиями предстоящего мессианского Царства на земле, наступившими после разрушения Иерусалима»[5].

О взглядах Папия на тысячелетнее Царство мы знаем из свидетельства о нем св. Иринея Лионского: «Так и пресвитеры, видевшие Иоанна ученика Господня, сказывали, что они слышали от него, как

---

[1] Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. СПб., 1895. [Репр. Рига, 1992]. С. 72.

[2] *Макарий (Оксиюк), митрополит.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. [Репр. М., 1999]. С. 14.

[3] Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских. СПб., 1895. [Репр. Рига, 1992]. С. 86.

[4] *Преображенский Петр, протоиерей.* Об апостоле Варнаве и его Послании // Писания мужей апостольских. СПб., 1895. [Репр. Рига, 1992]. С. 55.

[5] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit № 12 (217). 1999. S. 795.

Господь учил о тех временах и говорил: "придут дни, когда будут расти виноградныя деревья, и на каждом будет по десяти тысяч лоз, на каждой лозе по 10 тысяч веток, на каждой ветке по 10 тысяч прутьев, на каждом пруте по 10 тысяч кистей и на каждой кисти по 10 тысяч ягодин и каждая выжатая ягодина даст по двадцати пяти метрет вина. И когда кто-либо из святых возмется за кисть, то другая (кисть) возопиет: я лучшая кисть, возьми меня; чрез меня благослови Господа. Подобным образом и зерно пшеничное родит 10 тысяч колосьев и каждый колос будетъ иметь по 10 тысяч зерен и каждое зерно даст по 10 фунтов чистой муки; и прочия плодовыя дерева, семена и травы будут производить в соответственной сему мере, и все животные, пользуясь пищею, получаемою от земли, будут мирны и согласны между собою и в совершенной покорности людям". Об этом и Папий, ученик Иоанна и товарищ Поликарпа, муж древний, письменно свидетельствует в своей четвертой книге, ибо им составлено пять книг. Он прибавил следующее: "это для верующих достойно веры. Когда же Иуда предатель не поверил сему и спросил, каким образом сотворится Господом такое изобилие произрастений, — то Господь сказал: это увидят те, которые достигнут тех (времен)".»[1].

Теперь установлено, что это мнение Папия аналогично текстам иудейской апокалиптики: «Отрывок Папия, цитируемый у Иринея (Против Ересей. 5,33), предоставляет картину такого плодородия от самого Христа, хотя теперь известно, что он заимствован из какого-то документа (возможно, Мидраш на Быт. 27:28), был использован в *2Бар.* 29:5сл. и *1Ен.* 10:19: "Луна будет иметь яркость солнца, а солнце будет в семь раз ярче, чем луна. Некоторые нечестивцы будут оставлены на земле, подверженные вечному рабству". Этот чувственный аспект царства взят непосредственно из иудаизма. Тертуллиан пытался спиритуализировать его, но он использовал много чувственных метафор в его описании; и вероятно, что у большинства из тех, кто учил об этом, господствовала более чувственная точка зрения, так как придерживались того, что святые царствовали во плоти. Эта доктрина находится четко определенной в *Варн.* (4,15), Ерма, Дидахе (10,16), Иустин (Диал. 80, 81), Ириней (5, 32 сл.), Тертуллиан (Против Марк. 3, 24), Ипполит, Лактанций (7. 20сл.), Мефодий (Пир десяти дев. 9, 1, 5), Коммодиан (Апол. 5, 979сл.)»[2].

---

[1] Сочинения *св. Иринея, епископа Лионского.* СПб., 1900. М., 1996. [Репр. М., 1996]. С. 518.

[2] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. James Hastings. M. A. D. D. Edinburg. V. 5. 1912. P. 388.

Из ранних свидетельств о Папии имеем еще мнение о нем церковного историка Евсевия[1]. «Евсевий говорит, что Папий пришел на материалистический путь мышления из-за своего неправильного понимания Апостольских писаний, не осознавая, что сказанное ими было метафорическое (спиритуальное, духовное). И он привел некоторых церковных отцов принять ту же самую точку зрения после него. Евсевий назвал это дело суеверием»[2].

Итак, согласно имеющимся источникам, хилиастическая позиция в Церкви берет свое начало от Папия: «Существует понимаемый временным хилиазм (час-и-срок), который конструирует период в качестве земного промежуточного Царства между Вторым Пришествием Христа и всеобщим воскресением. Такая интерпретация восходит по меньшей мере к Папию (*Евсевий* 3. 39), который, по-видимому, получил ее из *2Бар.* и *3Езд.*»[3].

Св. Иустин Философ. Хилиастические взгляды св. Иустина, выраженные им самим, а не в переложении другого автора, находим в его «Ответе Трифону Иудею», где он соглашается с явно хилиастической позицией (*Диал.* 80.): ἐγὼ δὲ καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ

---

[1] «(1) Папию приписывают пять сочинений под заглавием "Истолкование Господних изречений". О них как о единственных его произведениях упоминает и Ириней, говоря так: "Папий, слушавший Иоанна, друг Поликарпа, из древних христиан, засвидетельствовал это письменно в четвертой своей книге, ибо им сочинено пять книг". (2) Так сказано у Иринея. Сам же Папий в предисловии к своему сочинению отнюдь не выдает себя за человека, лично видевшего и слышавшего святых апостолов, а говорит, что с верой ознакомили его люди, апостолам известные. (7) Папий, о котором мы сейчас говорим, признает, что слова апостольские он слышал от людей, с ним общавшихся; Аристиона же и пресвитера Иоанна слушал лично. Часто, упоминая их в своих книгах по имени, он передает их рассказы. (8) Говорю это не зря: к приведенным уже словам Папия стоит присоединить и другие его рассказы... (11) Он же передает и другие рассказы, дошедшие до него по устному преданию: некоторые странные притчи Спасителя, кое-что скорее баснословное. (12) Так, например, он говорит, что после воскресения мертвых будет тысячелетнее и плотское Царство Христово на этой самой земле. Я думаю, что он плохо истолковал апостольские слова и не понял их преобразовательного и таинственного смысла, ибо был ума малого. (13) Это явствует из его книг, хотя большинство церковных писателей, живших после него, очень уважало его, как писателя старого, и мнения его разделяли, например, Ириней и другие». — *Евсевий Памфил.* Церковная история. (3. 39. 1, 2, 7, 8, 11, 12, 13). М., 1993. С. 116–119.

[2] *Malaty Tadros Yacoub*, fr. Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1999. (saintmark. com). P. 258.

[3] *Giblin C. H.* The Millennium (Rev 20:4–6) as Heaven // New. Test. Stud. Vol. 45. 1999. P. 554.

πάντα Χριστιανοὶ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα, καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἰερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ, ὡς οἱ προθῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἡσαίας (65:17) καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσι[1] — «А я и другие здравомыслящие во всем христиане, знаем, что будет воскресение тела и 1000-летие в Иерусалиме, который устроится, украсится и возвеличится, как объявляют то Иезекииль, Исаия и другие пророки»[2]; добавив немного ниже: παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἰερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε[3] — «Кроме того, у нас некто, именем Иоанн, один из апостолов Христа, в Откровении, бывшем ему, предсказал, что верующие в нашего Христа будут жить в Иерусалиме 1000 лет [а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе и потом суд]»[4].

Иными словами, «Говоря о месте Второго Пришествия Сына Божия, св. Иустин вполне ясно утверждает, что верующие ожидают будущего явления Христа в Иерусалиме (*Диал.* 85). Здесь же в Иерусалиме, по убеждению св. Философа, иудеи узнают Того, Кого они обесчестили и Кто стал жертвой за всех кающихся грешников (*Диал.* 40). Здесь Христос откроет Свое тысячелетнее Царство (*Диал.* 80) и снова будет есть и пить со Своими учениками»[5].

Относительно упоминания Иерусалима есть мнение, что «ἐν Ἰερουσαλὴμ — в Иерусалиме — навеяно *Ис.* 65 или импортировано из *Откр.* 22:5, где ссылка на финальное состояние»[6].

Правда, при более подробном знакомстве с исторической ситуацией первых веков христианства, учитывая первостепенные задачи, стоящие перед раннехристианскими писателями, такой хилиазм апологетов вполне понятен, он происходит не от склонности их к ереси, а, наоборот, от избытка рвения защитить Церковь от нападок внешних и иудеев. «Читая дебаты между Иустином и Трифоном иудеем, мы замечам, что Иустин был так полон энтузиазма и рвения, заверить, что все, что имело иудейство как обетование и благословение, было целиком и полностью перенесено на Церкви Нового

[1] PG. T. 6. 668.

[2] Сочинения *святого Иустина, философа и мученика*. М., 1892. [Репр. М, 1995]. С. 266.

[3] PG. T. 6. 669.

[4] Сочинения *святого Иустина, философа и мученика*. М., 1892. [Репр. М, 1995]. С. 267.

[5] *Макарий (Оксиюк), митрополит*. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. [Репр. М., 1999]. С. 35.

[6] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 265.

Завета. В связи с этим он пытается подтвердить, что то, что сказано у *Ис.* 65:17–25 и *Мих.* 4:1–7, будет реализовано только для христиан. Мы находим такое же положение в дебатах Тертуллиана с иудеем. После утверждения тех же самых мыслей, что хотя все обетования и благословения в Ветхом Завете подразумевались принадлежащими иудеям, но на самом деле были даны Церкви, иудеи же таким образом лишались их всех. Но, к несчастью, он, отступая, принимает еврейский материалистический способ мышления и вводит его в церковную доктрину»[1].

Тертуллиан. Как только что было отмечено, у Тертуллиана примерно такая же позиция, как и у св. Иустина. «*Против Марц.* III. 24: «confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante caelum, sed alio statu, ut-pote post resurrectionem, in mille annos in civitate divini operis Hierusalem caelo delata» — "мы признаем, что обещанное нам Царство на земле, но прежде неба, но в другом состоянии, поскольку после воскресения на тысячу лет она перенесена в небесный Иерусалим, город божественных дел"»[2].

Св. Ириней Лионский. «Первым церковным писателем, который дал связную разработку Апокалипсиса, был Ириней. Он привел ее в 5 книге своего произведения, и его изложение часто служило образцом»[3].

Вот, что он говорит о времени 1000-летнего Царства: «Ибо все эти и другие (слова), бесспорно, сказаны относительно воскресения праведных, имеющего быть после пришествия антихриста и истребления всех народов, состоящих под его властию: в то время праведные будут царствовать на земле, возрастая от видения Господа и чрез Него навыкнут вмещать славу Божию и будут наслаждаться в Царстве обращением и общением со святыми ангелами и единением с духовными существами, — и относительно тех, кого Господь найдет во плоти ожидающими Его с неба, которые претерпели гонение, но избегли руки нечестивого»[4].

Итак, согласно общему мнению, «св. Ириней является хилиастом. После победы над антихристом святые будут царствовать со Христом 1000 лет (седьмой день недели продолжительности мира) в Иерусалиме 5. 30. 4; 5. 32. 1; 5. 35. 1сл. В качестве цели этого про-

---

[1] *Malaty Tadros Yacoub, fr.* Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1999. (saintmark. com). P. 258.

[2] Цит. по: *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 265.

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 49.

[4] Сочинения *св. Иринея, епископа Лионского.* СПб., 1900. [Репр. М., 1996]. С. 523.

межуточного Царства указывается, что оно явилось бы principium incorruptelae, per quod regnum, qui digni fuerint, paulatim assuescunt capere Deum — "началом нетления и чрез которое достойные постепенно привыкают вмещать Бога" (5. 32. 1 сравни 5. 35). Все указания на будущее земное состояние блаженства касаются этого промежуточного Царства»[1].

Интересно, что долгое время наиболее спорные мысли св. Иринея о Миллениуме были недоступны для христианского читателя. «Следующие пять глав (5. 32–36), опущенные в некоторых рукописных кодексах Иринея, Фейардент первый издал по Воссиеву кодексу; их опущение он объясняет тем, что средневековые переписчики отвергали их по причине содержащегося в них учения о тысячелетнем Царстве Христа, не признанного Церковью. Гарвей издал цитации из этих глав, сохранившиеся в сирийских и армянских рукописях. Из этих же глав сохранились отрывки у Евсевия и в параллелях Дамаскина»[2].

Есть мнение, что «Ириней свои эсхатологические разработки получил собственно не на основании Апокалипсиса, а зачастую на основе некой старой доступной традиции, которая восходит в новозаветные времена и которую он приписал Апокалипсису. Однако он получил также много деталей через изучение комбинации из *Дан.* 2 и 7, *Откр.* 13 и 17»[3].

Но существует оправдание такой позиции св. Иринея, его нельзя заподозрить в склонности к ереси. Как и в случае со св. Иустином, его хилиазм объясняется перегибом в борьбе с гностицизмом. «Ириней не был изначально хилиастом. Он использовал хилиазм, который он вычитал у Папия и Иустина, и разместил его местами на протяжении написания четвертой книги "Против ересей". Он принял эту точку зрения для того, чтобы более эффективно атаковать гностицизм (при настойчивом требовании реальности физического воскресения). Возможно, его главной ошибкой было принятие воскресения в качестве феномена только этого мира»[4]. «Это было, конечно, противоположно гностической схеме эсхатологии и как таковое было направлено против нее, у Иринея (5. 33)»[5].

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 50.

[2] Сочинения *св. Иринея, епископа Лионского.* СПб., 1900. [Репр. М., 1996]. С. 514.

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 49.

[4] *Hill C. E.* Regnum Caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity. Oxford, 1992. P. 184.

[5] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. James Hastings. M. A. D. D. Edinburg. V. 5. 1912. P. 388.

Завета. В связи с этим он пытается подтвердить, что то, что сказано у *Ис.* 65:17–25 и *Мих.* 4:1–7, будет реализовано только для христиан. Мы находим такое же положение в дебатах Тертуллиана с иудеем. После утверждения тех же самых мыслей, что хотя все обетования и благословения в Ветхом Завете подразумевались принадлежащими иудеям, но на самом деле были даны Церкви, иудеи же таким образом лишались их всех. Но, к несчастью, он, отступая, принимает еврейский материалистический способ мышления и вводит его в церковную доктрину»[1].

Тертуллиан. Как только что было отмечено, у Тертуллиана примерно такая же позиция, как и у св. Иустина. «*Против Марц.* III. 24: «confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante caelum, sed alio statu, ut-pote post resurrectionem, in mille annos in civitate divini operis Hierusalem caelo delata» — "мы признаем, что обещанное нам Царство на земле, но прежде неба, но в другом состоянии, поскольку после воскресения на тысячу лет она перенесена в небесный Иерусалим, город божественных дел"»[2].

Св. Ириней Лионский. «Первым церковным писателем, который дал связную разработку Апокалипсиса, был Ириней. Он привел ее в 5 книге своего произведения, и его изложение часто служило образцом»[3].

Вот, что он говорит о времени 1000-летнего Царства: «Ибо все эти и другие (слова), бесспорно, сказаны относительно воскресения праведных, имеющего быть после пришествия антихриста и истребления всех народов, состоящих под его властию: в то время праведные будут царствовать на земле, возрастая от видения Господа и чрез Него навыкнут вмещать славу Божию и будут наслаждаться в Царстве обращением и общением со святыми ангелами и единением с духовными существами, — и относительно тех, кого Господь найдет во плоти ожидающими Его с неба, которые претерпели гонение, но избегли руки нечестивого»[4].

Итак, согласно общему мнению, «св. Ириней является хилиастом. После победы над антихристом святые будут царствовать со Христом 1000 лет (седьмой день недели продолжительности мира) в Иерусалиме 5. 30. 4; 5. 32. 1; 5. 35. 1сл. В качестве цели этого про-

---

[1] *Malaty Tadros Yacoub, fr.* Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1999. (saintmark. com). P. 258.

[2] Цит. по: *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 265.

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 49.

[4] Сочинения *св. Иринея, епископа Лионского.* СПб., 1900. [Репр. М., 1996]. С. 523.

межуточного Царства указывается, что оно явилось бы principium incorruptelae, per quod regnum, qui digni fuerint, paulatim assuescunt capere Deum — "началом нетления и чрез которое достойные постепенно привыкают вмещать Бога" (5. 32. 1 сравни 5. 35). Все указания на будущее земное состояние блаженства касаются этого промежуточного Царства»[1].

Интересно, что долгое время наиболее спорные мысли св. Иринея о Миллениуме были недоступны для христианского читателя. «Следующие пять глав (5. 32–36), опущенные в некоторых рукописных кодексах Иринея, Фейардент первый издал по Воссиеву кодексу; их опущение он объясняет тем, что средневековые переписчики отвергали их по причине содержащегося в них учения о тысячелетнем Царстве Христа, не признанного Церковью. Гарвей издал цитации из этих глав, сохранившиеся в сирийских и армянских рукописях. Из этих же глав сохранились отрывки у Евсевия и в параллелях Дамаскина»[2].

Есть мнение, что «Ириней свои эсхатологические разработки получил собственно не на основании Апокалипсиса, а зачастую на основе некой старой доступной традиции, которая восходит в новозаветные времена и которую он приписал Апокалипсису. Однако он получил также много деталей через изучение комбинации из *Дан.* 2 и 7, *Откр.* 13 и 17»[3].

Но существует оправдание такой позиции св. Иринея, его нельзя заподозрить в склонности к ереси. Как и в случае со св. Иустином, его хилиазм объясняется перегибом в борьбе с гностицизмом. «Ириней не был изначально хилиастом. Он использовал хилиазм, который он вычитал у Папия и Иустина, и разместил его местами на протяжении написания четвертой книги "Против ересей". Он принял эту точку зрения для того, чтобы более эффективно атаковать гностицизм (при настойчивом требовании реальности физического воскресения). Возможно, его главной ошибкой было принятие воскресения в качестве феномена только этого мира»[4]. «Это было, конечно, противоположно гностической схеме эсхатологии и как таковое было направлено против нее, у Иринея (5. 33)»[5].

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 50.

[2] Сочинения *св. Иринея, епископа Лионского.* СПб., 1900. [Репр. М., 1996]. С. 514.

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 49.

[4] *Hill C. E.* Regnum Caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity. Oxford, 1992. P. 184.

[5] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. James Hastings. M. A. D. D. Edinburg. V. 5. 1912. P. 388.

Св. Ипполит Римский[1]. «Ипполит примыкает к Иринею при истолковании Откровения во многих подробностях. Также время антихриста Ипполит вычисляет, придерживаясь *Откр.* 17:10, мир будет стоять по нему 6000 лет, 5 глав (возраст мира) пали, шестая продолжается (*Ком. Дан.* 4:23). Так как рождение Христа выпадает по нему на 5500 год, то проходит 500 лет с того момента до прихода антихриста. Эти вычисления основываются не на хронологических, а на аллегорических соображениях (*Ком. Дан.* 4:24). Совершенно иначе толкует *Откр.* 17:10 арабский фрагмент XXI, а именно 5 глав указывают на царства Навуходоносора, Тора, Дария, Александра и Диадоха, седьмой это антихрист.

Ипполит является хилиастом (*Ком. Дан.* 4:23): τὸ σάββατον τύπος ἐστὶ καὶ εἰκὼν τῆς μελλούσης βασιλείας τῶν ἁγίων, ἡνίκα συμβαστλεύσουσι τῷ Χριστῷ παραγινομένου αὐτοῦ ἀπ' οὐρανῶν, ὡς Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει αὐτοῦ διηγεῖται — "по типу субботы является и образ будущего Царства святых, когда они будут соцарствовать со Христом после того, как он придет с Небес, как рассказывает Иоанн в своем Апокалипсисе"»[2].

Св. Мефодий Олимпийский[3]. «Связные истолкования отдельных отрывков находятся также у Мефодия в Симпозиуме ("Пир десяти дев"). Он направляет особое внимание на те части в *Откр.* 14, в которых речь идет о 144000 избранных девственниках и обозначает ими именно аскетов (Пир десяти дев. 1. 5; 6. 5), те, которых не перечесть (*Откр.* 7:9), являются обычными святыми. Влиятельно его толкование главы 12. Жена это Церковь. Дракон это диавол, который пытается помешать возрождению нового существа, но это ему не удается, потому что тот со своим духом пребывает на небесах. Звезды

---

[1] *Hippolytos.* Commentarie sur Daniel. Schr. T. 14. Paris, 1947.

[2] «От Ипполита принимаются во внимание следующие произведения: 1) ἀπόδειξις ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν περὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου (о Христе и антихристе). Здесь Ипполит принимает во внимание именно главы 11, 12, 13, 17, 18. 2) Комментарий на Даниила (*Ком. Дан.*), в котором обсуждаются некоторые места главы 5. 3) Утерянный комментарий на Апокалипсис, фрагменты которого сохранились, возможно, в одном арабском комментарии, рукопись которого находится в Парижской библиотеке. 4) Утерянное, только лишь в единичных фрагментах представленное произведение против Кая, оспаривающего Апокалипсис (κεφάλαια κατὰ Γαίου). 5) Одно, больше не существующее полемическое сочинение против возражений, которые выдвигались против Евангелия Иоанна и Апокалипсиса. Именно его предполагают помещенные на кафедре Ипполита еще читаемые слова: ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου (Апология Откровения и Евангелия Иоанна, апостола и евангелиста)». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 51.

[3] Migne. PG. T. 18. 9–408; Schr. T. 95. Paris, 1963.

это ложные учителя, которые приписали себе самим знание о небесных вещах и отпали от веры. 7 глав дракона это 7 основных грехов, 10 рогов антитеза 10 заповедям. Мефодий, следовательно, является приверженцем исключительно спиритуалистического метода»[1].

Св. Мефодия можно весьма условно отнести к хилиастам. «Св. Мефодий, как об этом можно судить на основании его сохранившихся сочинений, с одной стороны, тяготея к эсхатологическим воззрениям св. Иринея Лионского, а с другой — стараясь противопоставить свои эсхатологические воззрения эсхатологии Оригена, невольно склонялся к хилиастическому образу мыслей, хотя в очень умеренной одухотворенной форме. Так, изъясняя *Откр.* 12:1–6, он понимал под упоминаемой женщиной Церковь, а под родившимся от нея младенцем — верующих (речь 8. 7–9). Впрочем, свои хилиастические представления святитель Олимпский высказывает яснее, когда он аллегорически изъясняет праздник кущей (*Лев.* 23:37–43)»[2].

Вот что пишет св. Мефодий в этом сочинении: «Так и я, отправившись отсюда и вышедши из Египта — сей жизни, сначала достигаю воскресения, этого истинного праздника кущей, и, там поставив мою кущу, украшенную плодами добродетели, в первый день праздника Воскресения, во время суда, праздную вместе со Христом тысячелетие покоя, называемое семью днями, эту истинную субботу. Потом, следуя за Иисусом, *прошедшим небеса* (*Евр.* 4:14), прихожу, как они, после покоя праздника кущей в землю обетованную, на небеса, не оставаясь в кущах, т. е. (телесная) моя скиния не останется такою же, но после тысячелетия изменится из вида человеческого и тленного в ангельское величие и красоту, а там наконец *из дивного места селения* (*Пс.* 91:5), по окончании праздника Воскресения, мы, девы, перейдем к большему и лучшему, — взойдем в самый *дом Божий*, находящийся выше небес, *со гласом радости и славословия празднующего сонма*, как говорит псалмопевец (*Пс.* 41:5)»[3].

Действительно, здесь нет и тени грубого материалистического хилиазма, все образы исключительно духовны. Но общий смысл и характер отрывка напоминают хилиастические надежды.

Противники хилиазма

«Точке зрения, названной хилиазмом, противостояли восточные отцы церкви, прежде всего **Климент** Александрийский (215) и **Ори-**

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 52.

[2] *Макарий (Оксиюк), митрополит.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. [Репр. М., 1999]. С. 204.

[3] *Св. Мефодий Олимпийский.* Пир десяти дев, или о Девстве // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. 2. М., 1996. С. 451.

ген (254), отрицая его, не в последнюю очередь, под влиянием греческой философии. Многие восточные богословы отклоняли поэтому также долго принятие Откровения Иоанна в канон Священного Писания»[1].

Из других отцов, выступавших против хилиазма, надо еще назвать следующих: «**Кай**, пресвитер Римский, св. **Дионисий** Александрийский, **Евсевий** Кесарийский, св. **Василий** Великий, св. **Григорий** Богослов, св. **Епифаний**, блаж. **Иероним**, блаж. **Августин**»[2].

Пресвитер Кай. Он известен в первую очередь тем, что в ходе «противохилиастической полемики во второй половине II века пресвитер римский Кай отвергал даже подлинность и каноническое достоинство всего Апокалипсиса»[3].

О Кае и его борьбе с ересью хилиаста Керинфа сохранил свидетельство Евсевий: «Мы знаем, что в это время жил и глава другой ереси — Керинф. Кай, слова которого я приводил уже раньше, в своих рассуждениях пишет о нем: "И Керинф в откровениях, написанных будто бы великим апостолом, помещает лживые рассказы о чудесах, показанных ему ангелами; он говорит, что после воскресения наступит земное царство Христово и люди во плоти, вновь поселившись в Иерусалиме, будут рабами желаний и наслаждений. Враг Писания, он, желая обмануть людей, говорит, что Тысячелетие пройдет в брачном празднестве"»[4].

В отношении пресвитера Кая можно сказать, что он выражал, по-видимому, главенствующее мнение в древней Церкви относительно хилиазма. «Нужно принимать во внимание простую и очень широко засвидетельствованную веру в небесное, божественное присутствие или Царство как участь верующих, а особенно мучеников между смертью и воскресением. Такая вера, не имея никакого отношения к хилиастической эсхатологии, вероятно, сформировала естественные рамки для ранней нехилиастической интерпретации Откровения 20:4–6»[5].

---

[1] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit № 12 (217) 1999. S. 795.

[2] *Аверкий, архиепископ.* Апокалипсис. История написания. Правила толкования и разбор текста. СПб., 1998. (wco. ru).

[3] *Виноградов Н.* О конечных судьбах мира и человека. М., 1889. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов. М., 1994. С. 439.]

[4] *Евсевий Памфил.* Церковная история. (3. 28. 1–2). М., 1993. С. 105–106.

[5] *Hill C. E.* Regnum Caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity. Oxford, 1992. P. 192.

Свидетельство тому, что даже в дни св. Иустина было много христиан, которые отказывались принять хилиастическую интерпретацию видения св. Иоанна, это искреннее признание самого св. Иустина: πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι[1] — «Впрочем, как я тебе говорил, есть многие из христиан с чистым и благочестивым настроением, которые не признают этого»[2].

Ориген. «Ориген обещал комментарий на Откровение, однако его не написал. В его произведениях содержатся только некоторые, мало связанные между собой разработки. Свою христологию Логоса он развил на основании *Откр.* 19:10сл. (*Ев. Ин.* т. 2. 4), аскетические места *Откр.* 14:1сл. он прокомментировал подробно (*Ев. Ин.* т. 1. 1). Ориген уже, собственно, не является хилиастом, но он думает еще о духовном пришествии Господа на землю на определенный отрезок истории и о новом времени на земле, Царстве завершения в противоположность к Царству поступательного развития (в Пс. 36, Гом. 5, О Началах . 2. 11). А также Ориген оказывается еще в зависимости от предания об антихристе (Против Цельса. 6. 45сл.)»[3].

Приведем одно из высказываний Оригена против понимания Царства как земного: «Христиане владеют истиной, которая могла возвысить и приподнять душу и ум человека, владеют сознанием, что они суть члены Царства, — Царства не земного (πολίτευμα), какое было у иудеев, но небесного (ἐν οὐρανοῖς)»[4].

Из обзора его отрывочных мнений о Миллениуме можно сказать, что «Ориген жестоко критикует безумие сторонников буквального понимания, кто читает Писания подобно иудеям и лелеет мечты об обитании после воскресения в земном Иерусалиме, где они будут вволю есть, пить и наслаждаться сексуальными отношениями»[5].

Вообще, в критике хилиазма, как и во многих других направлениях христианской мысли, Ориген был весьма основателен[6].

Св. Дионисий Александрийский. О трудах Дионисия против хилиаста Непота сохранились данные у Евсевия: «Кроме всего этого,

---

[1] PG. T. 6. 664.

[2] Сочинения *святого Иустина, философа и мученика*. М., 1892. [Репр. М., 1995]. С. 265.

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 52.

[4] *Ориген.* Против Цельса. (2. 5). М., 1996. С. 111.

[5] *Malaty Tadros Yacoub*, fr. The School of Alexandria. Book two. The Deans of the School of Alexandria. Origen. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1995. (saintmark. com).

[6] «Некоторые, отвергая всякий труд уразумения Писания, следуя только как бы поверхности буквы закона, угождая больше своему удовольствию

Дионисий составил две книги "Об обетованиях", направленные против Непота, египетского епископа, который учил, что обетования святым в Священном Писании следует толковать скорее на иудейский лад, и утверждал, что на земле наступит для людей некое Тысячелетие телесных наслаждений. Думая обосновать собственные мысли Откровением Иоанна, он написал книгу "Обличение любителей аллегорий". Против нее и восстает Дионисий в своих книгах "Об обетованиях". В 1-й книге он излагает свое мнение об этом учении, а

и похоти и будучи учениками одной только буквы, думают, что обетования, как нужно ожидать, будут состоять в телесном наслаждении и роскоши; и поэтому-то, главным образом, не следуя учению апостола Павла о воскресении духовного тела (*1Кор.* 15:44), после воскресения они желают таких тел, которые никогда не были бы лишены способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови. К этому они вполне последовательно прибавляют, что после воскресения будут и мрак, и даже рождение детей. Они воображают себе, что земной город Иерусалим тогда будет восстановлен и в основание его будут положены драгоценные камни, стены будут возведены из камня яшмы, укрепления же из камня кристалла; что будет также устроена ограда из камней избранных и разнообразных, т. е. из яшмы и сапфира, халкидона и смарагда, сардия и оникса, хризолита и хризопраза, гиацинта и аметиста. Они даже думают, что для служения их удовольствиям им будут даны иноплеменники, которые будут у них пахарями, строителями стен и которые восстановят разрушенный и падший их город. Они думают, что они получат имения народов для своего употребления и будут владеть богатствами их, так что даже верблюды мадиамские и кидарские придут и принесут им золото, фимиам и драгоценные камни. И это они стараются подтвердить авторитетом пророческим, именно обетованиями, написанными об Иерусалиме, в которых, например, говорится, что служащие Господу будут есть и пить, грешники же будут голодать и жаждать, что праведники будут веселиться, а грешников будет мучить скорбь. Из Нового Завета они также приводят слова Спасителя, содержащие обетование ученикам о наслаждении вином: *отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего* (*Мф.* 26:29). Прибавляют еще и то, что Спаситель называет блаженными тех, кто алчет и жаждет ныне, обещая им, что они насытятся (*Мф.* 5:6), и приводят много других свидетельств из Писания, не зная, что их нужно понимать образно. Далее, они думают, что по образцу этой жизни, соответственно расположению достоинств или чинов или преимуществам власти в этом мире, они будут тогда царями и князьями, подобно настоящим земным (царям и князьям), — думают на том основании, что в Евангелии сказано: *Ты будь над пятью городами* (*Лк.* 19:19). Кратко сказать, они хотят того, чтобы в ожидаемой будущей жизни все было совершенно подобно жизни настоящей, т. е. чтобы снова было то, что есть. Так думают те, которые, хотя и веруют во Христа, но понимают божественные Писания по-иудейски и в этих (обетованиях) не находят ничего, достойного обетований божественных». — *Ориген.* О началах. (2. 11. 2). Самара, 1993. С. 154.

во 2-й рассуждает об Откровении Иоанна. Упомянув вначале о Непоте, он так пишет о нем: «Они (ученики Непота) ссылаются на произведения Непота и очень на его как будто неопровержимые доказательства того, что на земле будет Царство Христово; я же во многом другом принимаю Непота и люблю его за веру, ... есть учителя, которые ни во что не ставят Закон и пророков, не думают следовать Евангелию, обесценивают апостольские Послания, а учение, изложенное в книге Непота, провозглашают великим и сокровенным таинством. И нашим братьям, которые попроще, запрещают возноситься мыслью к великому — нечего думать ни о славном и воистину Божественном явлении Господа нашего, ни о нашем воскресении из мертвых, ни о соединении и нашем уподоблении Ему — и убеждают их рассчитывать в Царствии Божием на мелкое, тленное, то следует нам поговорить с братом Непотом, как будто он тут перед нами»[1].

Св. Андрей Кесарийский. Св. Андрей Кесарийский замечателен тем, что он, возможно, был первым из греческих толкователей, представившим полный и систематический комментарий Апокалипсиса. «Для настроения греческой церкви, находящейся под влиянием Дионисия и Евсевия, характерно, что мы встречаем в ней только очень малые взаимосвязанные изложения книги. Комментарий, который рассматривают до сих пор по меньшей мере как первый на греческом языке, это комментарий епископа Кесарии Каппадокийской Андрея»[2].

Относительно личности Андрея, и особенно времени его жизни, среди исследователей существуют разные мнения[3]. С определенностью можно сказать лишь то, что он жил в промежутке между концом V и началом VII веков.

---

[1] *Евсевий Памфил.* Церковная история. (7. 24. 1–5). М., 1993. С. 265–266.

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 63.

[3] «Времени Андрея и его комментарию посвятил чрезвычайно основательное исследование Diekamp (Histor. Jahrbuch. 1897). В соответствии с ним Андрей написал его во всяком случае (ср.: толкование *Откр.* 16:19) до времени начинающегося господства ислама (завоевание Иерусалима 637 г.). С другой стороны, он уже цитирует произведения Дионисия Ареопагита (ср.: к *Откр.* 4:8; 10:3; 15:7; 22:4), которые возникли самое раннее в 482 г. Таким образом, для Андрея остаются, если принять во внимание известное нам время правления в Кесарии, годы 482–510, 513–535, 562–637. В 515 г. произошел прорыв диких народностей гуннов через так называемые Каспийские ворота, который оказал сильное влияние даже на апокалиптическую литературу. Но Андрей обозначает гуннов Гогом и Магогом (глава 63): ἅπερ καλοῦμεν οὐννικὰ πάσης ἐπιγείου βασιλείας καὶ ἐθνῶν ὡς ὁρῶμεν πολυανθρωπότερά

Что касается метода толкования, выбранного св.Андреем, то он сам обозначает во введении три уровня смысла Писания. «Всякое Божественное Писание дано Духом в трояком виде, как троечастен и человек. Первое занимается передачей событий, уже совершившихся, но нередко и немало украшается и предтекущими образами истины; второе — поучениями приточными и другими подобными учительскими рассуждениями, как, например: *терния прозябают в руце пияницы* (*Притч.* 26:9), или: *усрамися Сидоне, рече море* (*Ис.* 23:4) и т. п.; третье же, т. е. духовное по преимуществу, заключается в Апокалипсисе Иоанна Богослова»[1].

Говоря о своих предшественниках, во введении Андрей перечисляет отцов, на авторитет которых он опирался, составляя свой комментарий: «Дальнейшие же рассуждения о сей Богодохновенной книге считаем совершенное излишними, потому что ее достоверность засвидетельствовали блаженные Григорий Богослов и Кирилл и еще древнейшие: Папий, Ириней, Мефодий и Ипполит.

Заимствовав от них повод, почему в некоторых местах и привели их рассуждения»[2].

По существу Андрей примыкает в своих толкованиях к Иринею и Ипполиту[3].

Вообще же у современных исследователей комментарий св. Андрея вызывает двойственные оценки: «Комментарий Андрея не имеет своего собственного выраженного характера. Различны методы: чередуются повторения и повествовательное изложение, спиритуалистические и реалистические толкования. Но Комментарий является интересным изложением более древних и ранних воззрений»[4].

[τε] καὶ πολεμικώτερα — "как мы их называем Гунны, самые воинственные и многочисленные из всех земных народов" (*Св. Андрей Кесарийский*. Толкование. Сл. 21, гл. 63). Таким образом, Diekamp приходит к выводу, что Комментарий мог быть написан вскоре после 515 г.». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 63.

[1] *Св. Андрей, архиепископ Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис. М. 1901. [Репр. М. 1992]. С.IV.

[2] Там же.

[3] «Главы 13 и 17 толкуются повсюду согласно Иринею и Ипполиту. Однако Вавилон толкуется не как Рим, а как вся мировая власть, и семь глав связываются — несмотря на упоминание толкования Ипполита — с семью мировыми царствами, из которых шестое, которое относится ко времени Иоанна, это Рим, седьмое это новый Рим (Константинополь)». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 64.

[4] «Он истолковывает первую печать как проповедь апостолов, вторая — мученики и учителя, третья — отпадение от веры, четвертая — голодная нужда при Максимиане, пятая — стенания мучеников, с шестой входит он уже во время гонения антихриста. Седьмая труба обозначает разложение

Относительно понимания Миллениума у него есть краткий обзор возможных подходов к этой теме: «Указанное тысячелетие исчисляли за три с половиной года, прошедших от крещения Христова до Его Вознесения на небо, другие же говорили, что по истечении шести тысяч лет дано будет первое воскресение одним умершим Святым, чтобы в продолжение тысячи лет насладились они удовольствием и славой на той самой земле, на которой показали терпение, а что уже после сего будет всеобщее воскресение не только праведных, но и грешников. Но так как ни одного из сих толкований Церковь не приняла, то совершенно излишне о них и говорить. Мы же, следуя словам Господа, сказавшего саддукеям о праведниках, что они *яко Ангели Божии на небеси суть* (*Мф.* 22:30), и словам Апостола, что *несть Царство Божие брашно и питие* (*Рим.* 14:17), принимаем и считаем тысячу лет за время Евангельской проповеди»[1].

Ойкумений. «В то время как до сих пор принимали, что ближайший последователь Андрея в истолковании Апокалипсиса является Арефа Кесарийский, выяснилось недавно, что некий другой комментарий занимает в этом ряду, по крайней мере, второе, если не первое место, а именно комментарий Ойкумения. Ведь встает даже вопрос, не был ли Ойкумений вообще первым в ряду греческих комментаторов»[2].

γηίνης πολιτείας — земного государства. Семь труб являются наказанием последнего дня, через претерпевание которых для проклятых будут смягчены муки ада, семь чаш обозначают сходное. Согласно ему, два свидетеля также являются Илией и Енохом, антихрист это иудейский властитель из колена Данова (на *Откр.* 7:5сл.–31.39; 16:12–72.15), который когда-то разобьет свой военный лагерь в Иерусалиме». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S.64.

[1] *Св. Андрей, архиепископ Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М. 1901. [Репр.М.1992]. С.175.

[2] «Поскольку до недавнего времени об этом комментарии знали только название, Diekamp удалось открыть сначала один фрагмент, а потом и полный комментарий в Cod. Messinensis S. Salvatore 99 (ἑρμηνεία τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ θεσπεσίου καὶ εὐαγγελιστοῦ καὶ θεολόγου Ἰ. ἡ συγγραθεῖσα παρὰ Οἰκουμενίου — "Толкование Апокалипсиса пророка и евангелиста и богослова Иоанна, подписанное Ойкумением"). При этом оказалось, что комментарий, который до сих пор датировали много позже, был написан около 600 года. Сам Ойкумений замечает в толковании на *Откр.* 12: ἤδη πλείστου δεδραμηκότος χρόνου, ἐξ οὗ ταῦτα εἴρηται, ἐτῶν πλειόνων ἢ πεντακοσίων — "уже прошло большее время, чем то, о котором сказано, полнота лет или пятьсот"; и одна цитата из этого комментария находится уже в сирийской рукописи VII столетия (Mus. Britannicum; syr. 855, fol. 72b)». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 64.

Многие исследователи считают Ойкумения предшествующим Андрею[1] и находят, в соответствии с этой гипотезой, в комментарии Андрея полемику с Ойкумением. «На 17:1 (в комментарии Андрея) находим мы преодоление понимания, которое можно прочитать у Ойкумения, что вавилонская блудница это Рим, а 7 глав это 7 кесарей от Домициана до Диоклетиана. На 20:11 и 21:1 он отклоняет выразительно истолкование, что материальное творение будет подвергнуто уничтожению. На оба места мы находим у Ойкумения мнения в духе Оригена»[2].

Но самое интересное, что можно вывести из анализа этой полемики Андрея с Ойкумением, это его понимание Миллениума. У Андрея «против него (Ойкумения) направляются снова примечания на 19:10 и совершенно отчетливо это в случае 20:7, где получает отклонение толкование, представленное Ойкумением, тысячи лет как времени от крещения Иисуса до его вознесения. Такое воззрение... стоит у Ойкумения в согласовании с отнесенностью многих других событий Апокалипсиса к жизни Иисуса»[3]. Т. е. можно сказать, что относительно тысячелетнего Царства Ойкумений придерживался весьма оригинального взгляда, что это евангельское время земной проповеди Христа.

Арефа Кесарийский. «От Андрея и большей частью, как теперь выяснилось, от Ойкумения зависим, наконец, третий комментарий в этом ряду, архиепископа Арефы Кесарийского (в Каппадокии). Арефа, который, вероятно, 901–940 облечен в архиепископское достоинство, должно быть, написал комментарий, будучи еще диаконом. Он стал диаконом в Патре в 895 г.»[4].

Подводя итог краткому обзору мнений о Миллениуме у восточных отцов, можно сказать, что хилиазм никогда не был главенствующим мнением в Церкви. Его появление обусловлено скорее пере-

---

[1] «Во многих местах комментарий Андрея ссылается, отчасти реферируя, отчасти полемизируя, именно на более древние толкования (на Откр. 4:5; 9:5, 15; 6. 1сл., 12. 1сл.). И эти толкования находятся в комментарии Ойкумения! — В 15:6 (λίνου — λίθου) и 1:5 (λύσαντι — λούσαντι) Андрей дает экзегезу двойного прочтения, в то время как Ойкумений имеет только один способ прочтения. Следовательно, надо было бы возможно продумать вопрос, не следует ли сдвинуть комментарий Андрея, несмотря на противоречащие размышления (смотри выше) к 620 году, в то время коментарий Ойкумения можно было бы поместить около 600 года». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 65.

[2] *Schmid J.* Die griechischen Apokalypse-Kommentare // Biblische Zeitschrift. № 19. 1931. S. 248.

[3] Там же. S. 248.

[4] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 65.

гибами в борьбе с иудейством и гностицизмом, чем склонностью к хилиастическому пониманию эсхатологии в церковном сознании. Но и эти ростки ереси были вскоре обнаружены и подавлены, в первую очередь усилиями александрийской школы. «Вера в Миллениум не была верой, стоящей сама по себе или верой, которой было уделено большое внимание. Но школа Александрии быстро заметила серьезность положения. Она оказалась настолько прозорливой, что видела, как в наши дни эта фальшивая вера представлена опасными и принципиальными мыслями в некоторых деноминациях, подобно адвентистам. Итак, Ориген отклонил эту идею; ему последовал Дионисий Александрийский в III столетии, который отклонил идею буквального истолкования книги Откровения. К концу IV столетия эта мысль была на грани полного исчезновения в церкви Александрии»[1].

В дальнейшем положение хилиазма в восточном христианстве сошло почти на нет. Утверждение в Символе Веры точной формулировки о Царстве на многие века охранило Церковь от опасности хилиазма. «И против тех же гностических фантазий Маркелла о конце эона Сына утверждено "Его же Царствию не будет конца"»[2].

Правда, гораздо позже, в «Догматичских посланиях восточных иерархов», в комментарии на этот член Символа указано, что он говорит исключительно о Вечном Царстве будущего века, а не о спорном 1000-летнем Царстве Апокалипсиса: «О сем Суде Апостол ясно говорит: *Итак, заклинаю тебя пред Богом и Господом нашим Иисусом Христом, Который будет судить живых и мертвых в явление Его и Царствие Его* (*2Тим.* 4:1)»[3].

Древние толкователи латинской церкви

Викторин. Первый писатель латинской церкви, который написал Комментарий на Апокалипсис[4], это умерший в 303 г. как мученик Викторин[5]. «Викторин представляет уже цельную теорию изложения,

---

[1] *Malaty Tadros Yacoub*, fr. Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1999. P. 260.

[2] *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994. С.141.

[3] Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной (1662 г.) // Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. М., Синодальное издание. 1900. [Репр. Догматические Послания Православных Иереархов XVII–XIX веков о Православной вере. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1995]. С. 46.

[4] *Victorinus*. Scholia in Apocalypsin Beati Joannis // PL. T. 5. 317–344.

[5] Исследования взглядов Викторина (Victorin v. Pettau) были предприняты Haussleiter: «Haussleiter был удачлив открыть Комментарий Викто-

которая оказала самое большое влияние: теория рекапитуляции (повторения), т. е. представление, что Откровение описывает не один ряд следующих друг за другом событий, а в известных частях повторяет уже сказанное прежде. Только до шестой печати (*Откр.* 6) он видит один последовательный исторический процесс, с шестой печатью является уже его время, достигает время novissima persecutio — недавнего гонения. Затем следуют в седьмой трубе наказания, осуществляемые в последние времена над неверующими. Но в седьмой чаше повторяется содержание седьмой трубы. Комментарий Викторина является очень интересным документом в истории истолкования Апокалипсиса. Он показывает еще многочисленные следы старой традиции и правильное понимание Апокалипсиса. Настроение, господствующее в Апокалипсисе, еще конгениально Викторину мученику, он сам жил еще ожиданием совсем близкого конца. Со своей теорией повторения он владеет будущим и делает заметными проблемы, представленные в композиции Апокалипсиса»[1].

Лактанций. Очень оригинальный комментарий Апокалипсиса предложен в VI веке Лактанцием[2]. «Лактанцию около 340 года удалась интеграция даже греко-римского представления о золотом веке (Божест. устан. 7. 14–26)»[3]. «Эсхатологические картины Лактанция едва ли можно назвать изложением Апокалипсиса, но скорее это некий новый апокалипсис, смешанный из всех возможных источников. Лактанций также является хилиастом, он полагает, что мир будет существовать 6000 лет и затем придет суббота тысячелетнего Царства. По его вычислениям (7. 25), до него пройдет еще самое большее 200 лет. Следовательно, он, как и Ипполит, принимает для рождения Иисуса 5500 год и считает от этого 500 лет до конца мира. У Лактанция можно, как было сказано, собственно говорить только

рина в Codex Ottobonianus lat. 3288 A. Предварительно Haussleiter опубликовал первоначально хилиастическое заключение Комментария (Thelog. Literaturblatt. 1895. 194), которое было вытеснено переработкой Иеронима. Вообще оказывается, как мне кажется, что передача Комментария Викторина была постоянно расплывчатой. Так, мы имеем в первой рецензии в качестве замены хилиастического изложения Викторина несколько коротких предложений Иеронима, во второй рецензии мы находим более пространное изложение, которое происходит, как можно доказать, из Августина, которое со своей стороны то содержится одно (в Копенгагенском кодексе Апрингуса), то смешано с изложением Иеронима». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 54.

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 54.

[2] *Lactancius.* De Devinis institutionibus // PL. T. 6. 110–882.

[3] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 655.

о некой фантастической переработке апокалиптических надежд, а не об изложении Апокалипсиса»[1].

Тихоний. Автор «Книги о семи правилах», донатистский епископ[2] Тихоний, жил в IV веке и умер между 390-м и 400-м годами. «Несмотря на его принадлежность к расколу, Церковь долгое время пользовалась его герменевтическими правилами как одним из лучших руководств к толкованию слова Божиего. Причиной тому было отчасти достоинство самих правил и малочисленность отеческих трудов по методике толкования, но, конечно, главным виновником их распространения был уважаемый во всей западной половине христианского мира учитель Церкви, блаженный Августин»[3].

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 56. — Там же: «Конец начнется с распадом Римской империи. 10 царей будут править в конце. Один царь с севера возвысится, он победит 3 царей в Азии, после этого вступят предзнаменования последних вещей. Тогда выступит пророк (7. 17), который описывается с намеком на *Откр.* 11. После этого придет второй властелин — alter rex orietur ex Syria — и преодолеет того первого и уничтожит, но убьет также пророка. Этот последний выступит тогда как антихрист и потребует божественной чести. Верующие бегут в горы и царь будет их преследовать до тех пор, пока Мессия, посланный от Бога, не победит антихриста в многочисленных битвах».

[2] «Тихоний является донатистом. Повсюду в Откровении он находит высказанными страдания и надежды своей церкви. Во власти зверей он видит объединившийся против истинной церкви враждебный донатистам мировой режим и секуляризованную католическую церковь с ее фальшивыми вождями (епископами и пресвитерами). Как оказывается, он преодолевает также одно направление внутри собственной донатистской партии. Ибо в то время как он знает обычное трехчастное деление людей на языческую, истинную и ложную церковь (pagane, vera et falsa ecclesia), упоминает он по случаю как четвертую часть еще схизму и намекает при этом на события в Африке. Сторонники католической церкви являются для него повсеместно ложными братьями (falsi fraters), лицемерами (hypocritae). Однако — и здесь начинается теперь характерная эсхатология Тихония — ни в коей мере в той церкви фальшивых епископов не исчезают члены истинной церкви. В Африке, конечно, в явной борьбе стала очевидной истинная церковь. Но что не в одной Африке слово Божие остается охраняемым, указывает для Тихония высказывание, которое дано Филадельфии, что искушение должно прийти на всей земле. Придет время, когда истинная церковь по примеру Африки и в всем мире сможет услышать свою проповедь. Тогда повсеместно наступит новое разделение (separatio). Кто тогда еще отделится от церкви, не будет иметь времени вернуться обратно. Истинная церковь и ложная церковь обнаружатся на всей земле. Тогда начнется большое гонение, 3,5-летнее время антихриста». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 58.

[3] «Августин в своем "Христианском учении" не только отзывается о Тихонии как о муже даровитом, хотя и донатисте, но отводит немалое коли-

Тихоний написал Комментарий на Апокалипсис, «к сожалению, его Комментарий нами утерян. Основным источником для него является Комментарий испанского пресвитера Беатуса, который выписал из Тихония с неоценимой точностью, как указал на это Haussleiter. Беатус сам назвал нам счастливым образом свои источники, которые он выписывал, среди них Тихоний. Так как Беатус добавил очень мало своего, то приходится лишь определить все ссылки из других источников, которые только нам доступны, и извлечь из Беатуса. Оставшаяся часть была бы тогда Комментарием Тихония»[1].

Исходя из реконструированного таким способом текста комментария, можно оценить вклад Тихония в понимание Апокалипсиса. «Метод изложения Апокалипсиса, очень последовательно удерживаемый Тихонием, является строго спиритуалистическим, и единое цельное проведение этого метода вполне осуществилось, этот метод придал Комментарию его огромное влияние для последующих времен. С последним остатком историко-реалистического истолкования здесь покончено»[2]. В трактовке сложных образов Откровения Тихоний полностью отходит от буквального понимания и предлагает духовное[3].

чество строк изложению каждого из семи правил нашего автора. Их одобряет и Кассиодор, а Исидор Севильский составил на основании их же свои "Sententiaram libri tres" (Три книги сентенций). Тихоний затем простирал свое руководственное влияние на обильного древнего латинского толкователя, ученика блаженного Августина, епископа Примасия, постоянно пользовавшегося его толковательным принципом de specie et genere ("о виде и роде"); следы подобного влияния замечаются и на позднейших церковных писателях, особенно на латинском Западе, где правила нашего автора усердно изучались и в эпоху Средних веков. Кроме этого сочинения, Тихонии писал полемические и апологетические письма, а также толкования на Апокалипсис, впрочем, до нас не дошедшие». — *Храповицкий Антоний, митрополит.* О правилах Тихония и их значении для современной экзегетики // «Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 93.

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 58.

[2] Там же. С. 58–59.

[3] «Выразительно полемизирует Тихоний против обозначения двух свидетелей определенными личностями. Два свидетеля являются церковью, которая проповедует через два Завета. Зверь является символом мировой власти, семь глав обозначают всех царей мира, 10 рогов все царства, восьмая глава, которая, однако, принадлежит семи, или глава, раненная к смерти, является фальшивым секуляризованным священством, которое принадлежит миру, хотя и не кажется, что оно принадлежит ему, и которое вместо распятого Христа поклоняется своей собственной чести или даже сатане (*Откр.* 13:14). С другой стороны, Тихоний говорит об определенной личности, которая поставлена диаволом как rex novissimus во главе civitas diaboli, борющегося в последние времена с истинной церковью. Дал ли он, однако, этому rex novissimus титул антихриста, остается вопросом». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 59.

Для нас важно приводимое Тихонием толкование 1000-летнего Царства. «В одном отношении Тихоний достиг особенно большого влияния на последующие времена, а именно не только на область экзегезы. Его изложение стало потому исторически важным, что благодаря ему были окончательно сломлены в латинской церкви все хилиастические уклоны и все реалистические эсхатологии. Ясным и определенным способом Тихоний истолковал прежде всего идею тысячелетнего Царства, начинающегося от связания сатаны ангелом (*Откр.* 20:1сл. по Тихонию, это преодоление сильного *Мф.* 12:29 через первое явление Христа) — как тысячелетнее господство святых (время церкви от первого прихода Господа до его возвращения). То, что это истолкование в латинской церкви было новым, доказывает искусное истолкование главы 20, которое еще дает Иероним в переработке Комментария Викторина»[1].

Значение Тихония для последующей школы толкования состоит в том, «что Тихоний уже имел совершенно развитую и очень искусную систему повторений. В последующие времена господствовала такая же самая экзегеза»[2].

Эта теория повторений изложена им в Шестом правиле[3] из «Книги о семи правилах для исследования и нахождения смысла Свя-

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 59.

[2] Там же. С. 60.

[3] «Между правилами, по которым Дух начертал закон о том, как уберечь путь к свету, есть правило, по которому Он в чем-либо предостерегает посредством повторения, хотя речь и носит в подобных случаях печать такой простоты, что кажется скорее продолжением, чем повторением повествования. Ибо иногда открываем повторение словами: тогда, в тот час, в тот день, в то время. Так, например, в Евангелии Господь говорит: *в оньже день изыде Лот от Содомлян (-ма, Sodomis), одожди <...> огнь с небесе и погуби вся. По тому же будет и в день, в оньже Сын Человеческий явится. В той день (час), иже будет на кровле, и сосуды его в дому, да не слазит взяти их, и иже на селе, такожде да не возвратится вспять. Поминайте* (meminerit "пусть поминает") *жену Лотову* (*Лк.* 17:29–32). Ужели кто-либо должен не обращаться к своему имуществу и вспоминать о жене Лотовой в тот час, когда явится Господь в пришествии Своем, а не прежде еще, чем Он явится? Но Господь повелел соблюдать сказанное в тот час, когда Он явится, и это не только для того, чтобы прикровенностью сделать истину более дорогою для тех, кто ее ищет, но и чтобы показать, что все это время есть день или час. Итак, наблюдать это заповедал в тот же час или время, но все-таки прежде, чем Он явится. В тот самый час: но в какую часть часа, нужно постигать умом. Иногда же повторения бывают не такого рода, но являются как изображения будущего. Так, например, Господь говорит: *егда убо узрите мерзость запустения, реченную Даниилом пророком <... > тогда сущий во Иудеи да бежат на горы* (*Мф.* 24:15–16; *Дан.* 9:27), — и подразумевает конец. Между тем то, о чем сказал Даниил, происходит в Африке, и конца в это время еще нет. Но так как это будет, хотя и не под тем

щенного Писания». «Шестое правило Тихония: de recapitulatione, или о повторениях, предостерегает читателя от предположения новых предметов и событий, когда речь о них воспроизводится по нескольку раз: это один и тот же предмет освещается с разных точек зрения. Напротив, иногда события, разнородные по времени, объединяются по сходству своего нравственного характера. Это-то свойство Божественной речи дозволяет Христу соединять учение о втором Пришествии с погибелью Содома и жены Лотовой, а апостолу Иоанну — последнего антихриста с современными ему еретиками. Напротив, различные, последовательно раскрываемые картины Апокалипсиса, по Тихонию, не следует считать за описание отдельных грядущих событий: одни и те же представляются в нескольких картинах по различным точкам зрения»[1].

Что касается мнения Тихония относительно темы Царства, то он рассуждает об этом в своем Четвертом правиле. «Наиболее частое применение это правило получает при истолковании пророчеств о будущей судьбе Израиля. Если речи пророков принимать в прямом смысле, то они окажутся несообразны с историей: каким образом Соломону предсказано в 71-м псалме вечное Царство? О каком воскресающем Пастыре — Давиде пророчествует Иезекииль в 37-й главе? Очевидно, речи пророков переходят от изображения судеб израильского народного царства к описанию всемирного Царства Божиего и истинного Его Царя, воцаряющегося на престол Давидов вовеки. Царство израильское, Давид и Соломон суть лишь частные проявления, отдельные виды вечного и всемирного Царства Божиего, и то лишь по некоторым чертам их нравственного облика»[2].

Блаж. Августин[3]. Первоначально блаж. Августин придерживался хилиастических позиций. Об этом свидетельстует одна из его ранних проповедей, в которой он высказывает подобные взгляды. «В про-

---

именем, то все-таки сказал: тогда, то есть когда подобное же будет совершаться во вселенной: это будет именно отступление и откровение человека беззакония» — *Тихоний Африканский*. Книга о семи правилах для исследования и нахождения смысла Священного Писания // Альфа и Омега. № 1 (23). М., 2000. С. 51–52. Печатается по изданию: <Тихония Африканца> Книга о семи правилах для исследования и нахождения смысла Св. Писания (Liber de septem regulis ad investigandam et inveniendam S. Scripturae intelligentiam) / Перевел П. Б-в. // Прибавления к творениям святых Отцов. 1891 г., март.

[1] *Храповицкий Антоний, митрополит*. О правилах Тихония и их значении для современной экзегетики // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 97.

[2] Там же. С. 96.

[3] *Augustinus*. De civiate Dei // PL. T. 41. 13–804.

поведи Sermo 259. 19 он еще полагает: octavus ergo iste dies in fine saeculi novam vitam significat, septimus quietem futuram sanctorum, in hac regnabit enim Deus in terra (cod. Vatic.), cum sanctis suis, sicut dicunt scripturae — "следовательно, этот восьмой день обозначает новую жизнь в конце времени, седьмой — будущий покой святых, ибо в тот день будет царствовать Бог на земле, вместе со своими святыми, как сказано в Писаниях"»[1].

Блаж. Августин признается в «О граде Божием» 20.7: nam etiam nos hos opinati fuimus aliquando — «Некогда и мы думали так»[2](т. е. хилиастически истолковывали 1000 лет).

Но в дальнейшем под влиянием Тихония[3] блаж. Августин принял чисто духовное понимание Миллениума, которое потом блестяще развил в своих трудах. «Церковь обязана Августину первой серьезной попыткой интерпретации *Откр.* 20 (О Граде Божием. 20. 7сл.). Он исповедовал, что некогда склонялся к тому, чтобы принять умеренный хилиазм, в котором deliciae spirituales — "духовные радости" — заменили чувственные ожидания ранних миллениалистов. Но более длительное изучение предмета привело его к другому выводу. Он научился видеть в заключении сатаны не что иное, кроме как такое связание сильного Сильнейшим, чем он, что предсказал Господь (*Мк.* 3:27; *Лк.* 11:22); в Миллениуме — весь интервал между первым Пришествием и последним конфликтом; в царствовании святых — цельный порядок Царствия Небесного; в суде, который дан

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 60.

[2] *Августин Аврелий, блаженный.* О граде Божием // Творения. Т. 4. СПб., 1998. С. 384.

[3] «Это можно доказать с помощью точного, однако очень утомительного исследования. Через сравнение Беатуса и блаж. Августина можно сначала восстановить почти точно текст Тихония в соответствующих отрывках и на основание его доказать зависимость Августина до многих подробностей. Это исследование сделано до мельчайших подробностей. Также в остальных своих высказываниях Августин соприкасается неоднократно, отчасти соглашаясь, отчасти полемизируя, с Комментарием Тихония, не называя его. Он зависит именно от метода Тихония. Он спиритуалист, как и тот, Только он крепко удерживает надежду на возвращение Илии (20. 29). Также он удерживает значение четвертого царства у *Дан.* 7 (20. 23) и *удерживающего* κατέχων в *2Фес.* 2:7 (20. 19) как Римской империи, первое со ссылкой на комментарий Иеронима на Даниила. Напротив, он хочет понять не буквально высказывание о 10 царях, которые должны править в конце мира. Он знает значение Нерона, но отклоняет его как абсурд 20. 19. Он выступает вслед за Тихонием, когда продолжает, обозначая зверя 20. 9. 3 как impia civitas — "нечестивый город". С Тихонием он разделяет, наконец, теорию повторений». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 61.

им — вязание и разрешение грешников; в первом воскресении — духовное участие в Воскресении Христа с принятием крещения (*Кол.* 3:1). Такие толкования находят место в большинстве древних комментаторов, как греческих, так и латинских, которые писали во времена после Августина. Существуют такие моменты, по которым интерпретаторы-августианцы отказываются руководствоваться словами св. Иоанна; не учитывается, например, ограничение первого воскресения только мучениками и исповедниками. Но в целом это, кажется, является правильной линией»[1].

Но влияние ранней, хилиастической, точки зрения прослеживается у него в том, что толкование 1000 лет даже в «О Граде Божием» 20. 7 он предлагает с двух точек зрения. Первая точка зрения, еще с отголосками хилиазма, очевидными в использовании терминологии, близкой к теории «Недели мира»: все события, описанные в 20-й главе, «случаются в шестой тысяче лет или шестой миллениум (последняя часть которого сейчас проходит): — donec finiantur mille anni, i. e. aut quod remanet de sexto die, qui constat ex mille annis, aut omnes anni, quibis deiceps hoc saeculum peragendum est — "доколе не окончится тысяча лет, т. е. или что остается от шестого дня, который состоит из тысячи лет, или все годы, пройдя которые, будет завершен этот век". Согласно этому истолкованию, Христос родился в пределах шестого тысячелетия, и конец придет, следовательно, тогда, когда окончится то, что еще осталось от шестого дня[2]. Этот отрывок делает ссылку на представление Августина относительно всеобщей истории, в которой шесть веков человеческой истории должны смениться новым эоном. В сущности, Августин рассматривал век, в котором он жил, как сам Миллениум, в котором Царство Божие уже обнаружено в Церкви, век между Пятидесятницей и возвращением Христа является самим истинным Миллениумом, отмеченным все увеличивающимся влиянием Церкви в уничтожении зла. В этой амиллениальной или духовной интерпретации тысяча лет относится к промежутку времени между жизнью Христа (датируемый или от Воплощения или от Пятидесятницы) вплоть до Парусии[3].

---

[1] *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977]. P. 266.

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 61.

[3] В этой духовной интерпретации тысячелетия, возражения Августина против приравнивания исторических событий согласуются с пророчествами, приведенными в книге Откровения. Во вступлении книги «О Граде Божием» Августин ссылается на разграбление Рима царем западных готов Алариком в 410 г. Учитывая жестокость и широко распространенные последствия этого нападения, было бы весьма соблазнительно для Августина отнестись к пророчествам Откровения как исполненным. Он не сделал этого.

Здесь очень наглядно прослеживается, как прежде, хилиастическая по форме теория «Недели мира» и приобретает совершенно иное, духовное звучание, будучи наполнена новым, христианским содержанием. «По мнению св. Августина, тысячелетнее Царство указывает на весь христианский мировой период от воскресения Христа до конца мира. В первом воскресении он видит воскресение от смерти греха через крещение, в заключении сатаны его проникновение в сердца злых и в правлении воскресших их духовное господство со Христом. Эта точка зрения нашла большое одобрение в Церкви и представлена также еще и сегодня»[1].

И наконец, его вторая точка зрения на Тысячелетие, в которой уже полностью исключено влияние хилиазма даже формально — это когда Августин для толкования берет за основу не теорию «Недели мира», а понимание 1000 как числа полноты и совершенства: «...он (Иоанн) использовал тысячу лет как эквивалент для всей продолжительности этого мира, употребив число совершенства, чтобы обозначить полноту времен ("О Граде Божием" 20. 7) — ut per-perfecto numero notaretur ipsa temporis plenitudo — "таким самым совершенным числом была обозначена сама полнота времен"»[2].

Если говорить о конкретных выводах Августина при толковании некоторых образов 20-й главы Откровения, то можно перечислить следующие: «Августин считал, что 1000 лет = продолжительность Церкви на земле; власть святых = власть Царства Небесного; первое воскресение = духовное участие, которое крещеный имеет в воскресении Христа ("О граде Божием" 20. 6сл.). Его теория относительно продолжительности Церкви, истолкованная буквально, привела к возникновению мнения, что конец наступит в 1000 году н. э.»[3]. Хотя сам Августин всегда избегал подобных расчетов[4]. «Августин отказался от того, чтобы высчитывать конец времен. Он указывает, что некоторые вычислили продолжительность Церкви в 400, 500, соответственно 1000 лет — Августин оказывается из всех святых

[1] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 149.

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 61.

[3] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. James Hastings. M. A. D. D. Edinburg. V. 5. 1912. P. 388.

[4] «В связи с этой идеей должны были ожидать в 1000 году, что именно теперь непосредственно предстоит Парусия. Находилось ли открытие гробницы Карла Великого в Аахене в 1000 году Отто III в связи с этим, нельзя точно обнаружить. Во Франции сообщениям о таких эсхатологически сильных настроениях около 1000 года во всяком случае не приписывалось большого значения; они скорее составлены большей частью как легенды нового времени». — *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 796.

отцов, если исключить, конечно, Оригена, самым скептически настроенным относительно апокалиптических ожиданий»[1].

Иногда исследователи, связывая Августина и Тихония в одну школу, отмечают то влияние, которое оказало их духовное понимание Миллениума не только на последующих комментаторов, но и на отношение к церковной и царской власти в их сущности. «Тихоний (до 400) и зависимый от него Августин (430) увязали соответствующие места не с земным царством Христа, а с духовным господством Христа в Его церкви. Такое тысячелетнее Царство началось, по их мнению, уже после воскресения Христова и достигнет при Парусии Господа своего завершения. Из этого взгляда позднее была внесена также средневековая идея царства, которая указывает кроме прочего символ царской короны: цезарь является «викарием Христа» до дня его возвращения. Только впоследствии этот титул в измененной форме был перенесен на епископа Рима и папу церкви»[2].

Блаж. Иероним. «Менее решительно, чем Тихоний и Августин, действует Иероним. Он переработал Комментарий Викторина и сам написал его окончание. Его описательное и искусственное изложение *Откр.* 20 доказывает, что он не читал комментарий Тихония. В предисловии к Комментарию Викторина Иероним обещает, что он хочет написать свой собственный комментарий. Пришел ли этот план в осуществление, сомнительно»[3].

Блаженный Иероним решительно отвергает хилиазм. В «Толковании на пророка Даниила» (7:17–18) он говорит: «Но святые будут иметь не земное царство, а небесное. Пусть же прекратится сказка о тысячелетии! (cesset ergo milia annorum fabula)»[4].

Но самое важное в трудах блаж. Иеронима — это его подход к методам толкования. В выборе метода блаж. Иероним колеблется между буквальным и духовным, что показывает трудность и ответственность такого выбора для комментатора. «Очень интересно принципиальное изложение Иеронимом метода истолкования Апокалипсиса. Иероним находится четко в переходном периоде от реалистического

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 61.

[2] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 796.

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 61; и далее: «Во всяком случае он не представлен в Сумме Комментария Беатуса, как полагал Haussleiter. В мюнхенской рукописи Cod. Lat. 14469 Saec. IX находится fol. 130seq. короткий комментарий на Апокалипсис с заголовком: Incipit commentarius santi Hieronymi — "начинается комментарий святого Иеронима". Комментарий может мало иметь дела с Иеронимом».

[4] *Иероним блаженный.* Толкование на пророка Даниила // Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000. С. 332.

метода истолкования, господствовавшего повсеместно в латинской церкви, к спиритуалистическому. Сам Иероним колеблется в истолковании очень сильно между обоими методами, однако он издал только с небольшими изменениями реалистический комментатор Викторина. В комментарии на Даниила, рассматриваемом здесь, он оказывается под влиянием настоящего исторического способа рассмотрения Порфириуса, который он преодолевает. Наряду с этим он показывает довольно точное знакомство с традицией толкования «антихриста». Он, как и Августин, знает указание на Нерона, но отклоняет его. В понимании двух свидетелей он колеблется между толкованием Илия-Енох и другим, что они являются двумя Заветами. Он дает спиритуалистическое истолкование Апокалипсиса 11, его слова (ep. 53. 8 I 280): apocalypsis tot habet sacramenta quot verba — "Апокалипсис имеет столько таин, сколько слов" — выражают его настроение лучше всего, и стали у всех последующих экзегетов летучими словами»[1].

Подводя итог обзору комментаторов Древней Церкви, можно отметить самых выдающихся толкователей и их отношение к хилиазму. «Хотя и никогда не было согласного понимания тысячелетнего Царства Христова, однако в первые два-три века нашей эры можно считать преобладающим конкретно-историческое, относящее его к определенному событию или эпохе. Такое понимание, кроме Керинфа из церковных писателей, мы находим у св. Иустина Мученика, св. Иринея, св. Ипполита, Тертуллиана, еп. Мефодия Олимпийского, Коммодиана, Лактанция и др. ... Но в то же время хилиазма не знают Климент Александрийский, как и Климент Римский, Ерм, св. Киприан, Ориген, общему спиритуалистическому направлению мысли которого он, конечно, менее всего соответствует, Дионисий Александрийский и преп. Ефрем Сирин. В IV веке на западе сторонниками хилиазма являются Викторин, как и Сульпиций Север; отношение св. Амвросия Медиоланского остается неясным. Но решительными противниками его являются блаж. Иероним и блаж. Августин, согласно общему духу своего богословия, так же как и Тихоний. Последнее мнение восторжествовало как на Западе, так и на Востоке»[2].

Средневековые западные толкования

Когда от комментария Тихония был устранен весь истинный донатизм, тогда возник именно такой абстрактный способ истолкования Апокалипсиса, который находит в Апокалипсисе указания на

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 62.

[2] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 188.

борьбу Церкви с миром совершенно в общих чертах, без связи с определенными событиями и без определенной временной последовательности. «Тот, кто осуществил такое развитие в истолковании Апокалипсиса, был **Primasius** (Примасий, умер после 554 г.). Его толкование *Откр.* 20 фактически подчинено влиянию Августина[1]. Наряду с этим использовался иногда также комментарий Викторина. Кроме нескольких собственных высказываний, воспроизводит, таким образом, Примасиус комментарий Тихония в расширенном виде (in extenso). Он не избегает даже прямых донатистских изложений, хотя их первоначальный смысл едва ли можно узнать снова в измененном контексте. Особенно влиятельным для последующего времени стало то, что он весь метод повторения, даже весь способ, каким Тихоний расположил Откровение, перенял почти во всех местах точно в тех же словах. Напротив, появляется у Примасия уже снова реалистическое толкование[2], которого Тихоний полностью избегал»[3].

«Приблизительно одновременно с Примасием написал **Cassiodorus** (Кассиодор) "complexiones in epistolas et acta apostolorum et apocalypsin" — "Сжатое изложение Писем и Деяний апостольских и Апокалипсиса". Он отсылает читателей, которые желают подробного разъяснения, к толкованию Тихония и воспроизводит его большей частью

---

[1] «Он (Примасий), по своему собственному признанию, выписал из Тихония: exundantia reprimens, importuna resecans et impolita componens, catholico moderamine temperavi (Prooemium) — "сдерживая разливы, удаляя неподходящее и соединяя необработанное, я упорядочил под католическим кормилом" (Вступление). Еще вероятнее он следует, конечно, за Августином, где это подходит: si quae tamen a sancto quoque Augustino testimonia exinde exposita forte repperi, indubitanter adjunxi — "если же даже некоторые доступные доказательства святого Августина после этого случайно узнал, без сомнения присоединил"». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 65.

[2] «Он связывает обоих свидетелей (*Откр.* 11:3) снова с Илией и Енохом, и знает, что Илия появится среди евреев как проповедник покаяния. Он знает снова немного о происхождении антихриста из колена Данова (на *Откр.* 11:7). Гнойные раны 16:2 указывают на то, что иудеи вместо Мессии приняли антихриста как своего царя. Следовательно, он вводит в толкование глав 13 и 17 снова ожидание персонального антихриста и сбивает этим преимущественно спиритуалистическое толкование Тихония. 4 ангелов в *Откр.* 7:1 он истолковыват как мировые царства ассирийцев, мидийцев, персов и римлян. У второго животного (*Откр.* 13) он находит связь с Симоном Волхвом. Наконец, удивительное высказывание, которое Примасий дает в толковании *Откр.* 13:18, что именно cristei (=1225) указывает число дней, когда господствует антихрист, возникло оно, однако, из неправильного понимания толкования Тихония». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 66.

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 66.

целиком. Однако находятся также толкования и другого сорта, как толкование Илии-Еноха, указания на персонального антихриста и толкование Вавилона как Рима»[1].

«Псевдоавгустиновские гомилии». «В связи с этим надо упомянуть далее Псевдоавгустиновские гомилии[2]. Они являются довольно точным фрагментом из Тихония при частичном устранении донатистской ереси. Тут и там использовался Викторин. В толковании главы 20 (Гомилии 17, 18) сказывается влияние Августина. Где у Тихония речь идет о фальшивых епископах, там фрагмент говорит просто об еретиках»[3].

Apringius. «Согласно Исидору Севильскому[4], епископ Апрингий (известен с 530 г.) составил комментарий на Апокалипсис: subtili sensu atque illustri sermone melius pene, quam veteres ecclesiastici viri — "несомненно лучше благодаря точному смыслу и замечательному содержанию, чем прежние церковные мужи". Этот комментарий использовал также Беат, он называет Апрингия в качестве своего источника»[5].

Для исследователей этот комментарий интересен тем, что является хорошим средством для реконструкции комментария Тихония: «Комментарий сам является некой, как оказалось, довольно самостоятельной, но очень бесполезной работой. Весьма ценен он только тем, что дает нам в руки средство, чтобы реконструировать комментарий Тихония из комментария Беата. Ибо Апрингий был до сих пор среди источников, использованных Беатом, единственной неизвестной величиной. Примечательно, наконец, замечание, находящееся в этом комментарии, что Апокалипсис написан при цезаре Клавдии»[6].

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 66.

[2] Migne. PL. T. 35.

[3] Там же. С. 67.

[4] [*Isidorus Hispalensis.* De viris illustr. 30].

[5] «Комментарий неполный. Имеется только на *Откр.* 1–5:7 и затем снова на *Откр.* 18:6 до конца. В промежутке стоит под заголовком "deide explanatio Iheronimi" (переработано из Иеронима) комментарий Викторина, из которого в текст Апрингия снова вкраплен кусок также на *Откр.* 20:1–10. Искажение комментария, если оно было вообще однажды совершено, кажется является древним. Оно находится также уже в испанской рукописи (Bibl. Hispana I, 277), и как мне кажется, уже Беат показывает, что нет никакого следа в средней части другого текущего комментария, кроме комментария Тихония». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 67.

[6] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 67.

Beda. «Беда[1] (ум. 735 г.) признает, во всяком случае во введении, свою зависимость от Тихония, очень уважаемого им, и представляет семь его правил истолкования. Он часто выразительно цитирует его. Кроме того, он, как начитанный ученый, знает Примасия (*Откр.* 13:17), Августина, именно от которого он зависим в толковании 20 главы (также толкование 4 животных и 4 евангелистов), Иеронима, Григория, также Киприана. В целом он следует в своем истолковании более за Примасием, чем за Тихонием. Между тем он пожелал сохранить объяснение Тихония только для седьмой печати. В своем предисловии разделяет он Апокалипсис на 7 частей, деление, которое послужило образцом в дальнейшем для более поздних истолкований. В понимании композиции Апокалипсиса Беда следует еще полностью за Тихонием и, соответственно, Примасием. Здесь снова находятся дословно выражения Тихония»[2].

Ambrosius Ansbertus. «Амвросий Ансберт предпосылает своему Комментарию, уже принимающему ужасающие размеры, обзор истории истолкования. Само произведение посвящено папе Стефану III. (IV) (757–767 гг.). Амвросий знает комментарий Викторина в переработке Иеронима, затем Тихония, Примасия (и его отношение к Тихонию); в качестве своих предпочитаемых авторитетов он называет Августина и Григория. Здесь и там он цитирует также Беду. Основным источником Амвросия является Примасия. Конечно, у него находятся также некоторые прямые соприкосновения с Тихонием, так что также этот комментарий здесь и там привлекается к реконструкции Тихония. Амвросий следует за Примасием обычно при всем изложении мысли и перемежает его подробными экскурсами, длительными обсуждениями отдельных слов и каверзными вопросами, между тем как он при этом присоединяется часто к Григорию. Также он читал Викторина и часто учитывает его (*Откр.* 10:11). Амвросий придерживается теории повторений, все еще дословно цитируя Тихония»[3].

Beatus. «Беат[4], монах и пресвитер, известный благодаря своему спору с Элипандом (Elipandus), написал в 776 году комментарий на

---

[1] [*Beda.* Explanatio apocalypsis // Migne. PL. T. 93.]

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 67.

[3] «Истолкование тайны числа (*Откр.* 13:18) является точным сложением Примасия и Викторина. Также преодолевает он толкования Викторина, как толкование двух свидетелей (Илии-Еноха), так и толкование Нерона (*Откр.* 17:9, 10; 13:3), которые он объявляет абсурдом. Он принимает (*Откр.* 13:1) старое (Ипполита-Иеронима) толкование семи глав животного». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 68.

[4] [Beati S. Presbyteri in Apocalypsin / Ed. H. Florez. Matriti. 1770].

Апокалипсис, который он посвятил Этериуму (Etherius). Комментарий интересен своими приложениями (иллюстрации, карты мира). Комментарий является некой невероятной компиляционной работой[1]. Беат выписывает безрассудно из различных писателей и комбинирует противоположные утверждения с превосходной и чрезвычайно ценной для нас наивностью. Комментарии Викторина, Апрингия и Тихония почти полностью включены в его произведение, часто он прерывает их высказывания на протяжении нескольких страниц заимствованиями из "Гомилий" Григория на Иезекииля и нравоучениями. Он почти никогда больше не позволяет себе роскоши своего собственного мнения.

Согласно высказываниям на *Откр.* 7:1сл., Беат верит, что живет в последние времена, он вычисляет, что должно остататься всего лишь еще 14 лет до конца шестого тысячелетия. Он был вынужден много сетовать на фальшивых и лицемерных монахов и отнес к ним, как вообще ко всем христианам по имени, полемику Тихония против ложных братьев (falsi fratres). Для нас это произведение является бесценным основным источником древней, утерянной экзегетической литературы»[2].

Alcuins. «Произведение Алкуина[3] является прежде всего не чем иным, кроме как выпиской из Амвросия»[4].

Haymo. «Довольно объемистое произведение Аэмо из Альберштадта[5] (ум. 843 г.) во всяком случае действительно является простой выпиской из того же самого произведения. Это проявляется уже в том, что начала семи книг в комментарии Аэмо согласуются с началами книг у Амвросия.

Даже у Аэмо еще находятся такие давно известные высказывания о методе повторений, и, таким образом, здесь представлена долгая,

---

[1] «В качестве своих источников он называет Иеронима, (Викторина?), Августина, Амвросия, Фульгенция, Григория, Тихония, Иринея Апрингия, Исидора. Произведение начинается с Посвящения Этериуму (nuncupatio ad Etherium). Затем следует Пролог Иеронима, потом известный нам Пролог его же к изданию комментария Викторина, после этого Сумма, истолкование первой главы Апокалипсиса (в конце комментарий Викторина к *Откр.* 2 и 3). Затем Пролог "О церкви и синагоге" (de ecclesia et synagoga), являющийся большей частью компиляцией "Этимологии" (etymologiae) Исидора, наконец, остальной комментарий». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 68.

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 69.

[3] Migne. PL. T. 100.

[4] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 69.

[5] Migne. PL. T. 118.

почти на пять столетий простирающаяся традиция: Тихоний — Примасий — Ансберт — Аэмо»[1].

Walafried Strabo. «Как Аэмо является выпиской из Амвросия, так и "Glossa ordinaria"[2] Валафрида Страбо это выписка из Аэмо.

Теперь на основании разработок Тихония сформировалась представленная уже у Ансберта, но с большей краткостью комментариев, все яснее выступающая определенная схема толкования, которая позднее стала очень влиятельной. По ней предсказания печатей разделяются так, что в первой находят предсказание проповеди апостолов, во второй — гонения и мучеников, в третьей — еретиков и учителей церкви (doctores ecclesiae), в четвертой, ложных братьев (falsi fratres) (схизматиков, кажущихся христианами, смотри выше Тихоний!), в пятой и шестой — события, предшествующие концу; точно так же истолковывают затем семь труб.

Примечательно также, что Страбо нашел в ангелах, представленных в *Откр.* 14, христианских проповедников (praedicatores), которые следуют один за другим»[3].

Berengaudus. «В "Патрологии" Миня под произведением Амвросия Медиоланского[4] (Ambrosius von Mailand) находится произведение автора, который назвал себя Беренгаудусом, как можно узнать с достаточной точностью из числовой загадки, заданной им самим во Введении. Из авторитетов он цитирует поименно Григория и Прудентия, кроме того, Амвросия, Илария, Иеронима, Августина. Он писал после разрушения империи лангобардов, в толковании на *Откр.* 18 он бичует именно бесчинство неких архидиаконов и высших церковных служителей, их симонию и продажность. Издатели относят эти высказывания к церковным отношениям в Галлии в начале девятого столетия.

Комментарий интересен тем, что он единственный за все рассматриваемое время является мало-мальски самостоятельным. Хотя еще во многом он напоминает в истолкованиях Тихония или других комментаторов, но большинство высказываний самостоятельны и един-

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 69.

[2] Migne. PL. T. 114.

[3] «На пятую трубу Страбо замечает: hic est enim damnatio eorum, quos diabolus immitit ad praeparandas vias ante faciem Antichristi — "она является в самом деле проклятием для тех, которых диавол вводит для подготовки пути перед лицом антихриста". В соответствии с этим семь чаш истолковываются затем destructionem illorum, qui tempore Antichristi erunt — "разрушение тех, которые будут во времена антихриста"». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 70.

[4] Migne. PL. T. 17.

ственны в своем роде. Как этот комментарий не опирается на предшественников, так, впрочем, кажется, не имеет и последователей. Беренгауд делит свою книгу на семь частей, которые совпадают отчасти с частями Беда, отчасти Ансберта»[1].

Anselmus von Laon. «"Ennarationes in Apocalypsin" ("Толкования на Апокалипсис") Ансельма из Лаона[2] (ум. 1117 г.) написано в точном следовании "Глоссам" Валафрида Страбо»[3].

Bruno von Aste. «Бруно из Асте родился в середине XI столетия, был епископом Сигнии в Кампании, он написал комментарий на Откровение "Expositio in Apoc"[4] в старости. Являясь одним из богословских противников Беренгауда, он придерживается по существу в своем произведении Аэмо. Страбо со своим строгим расположением еще не влияет на него. Бруно делит свой комментарий на 7 книг, частично следуя делению Беда, частично Ансберту»[5].

Ruppertus Abbas Tuitiensis. «Относительно самостоятельным является комментарий аббата Руперта из Деуц (ум. 1135 г.)[6]. Характер истолкования, во всяком случае, не изменился. Как и повсюду, господствует аллегоризм, теория повторений, избегание определенного церковного однозначного толкования. Много известного звучит в подробностях»[7].

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 70 и далее: «Семь печатей указывают здесь на время 1) от Адама до Ноя; 2) вплоть до Закона; 3) Закон; 4) пророки; 5) мученики; 6) отклонение народа и призвание язычников. Ангелы труб здесь это также проповедники (praedicatores): 1) ante legem — до Закона; 2) Moses — Моисей; 3) prophetae — пророки; 4) Christus — Христос; 5) apostoli — апостолы; 6) defensores ecclesiae orthodoxae — поборники церкви. Беренгауд знает буквальное и спиритуалистическое толкование двух свидетелей. Седьмого ангела он называет: praedicatores sancti, qui temporibus Antichristi erunt — "святые проповедники, которые будут во времена антихриста". Из трех ангелов, следующих друг за другом, *Откр.* 14:6сл., первый является Христом и апостолами, второй doctores ecclesiae — учителя церкви, третий — praedicatores... qui temporibus Antichristi futuri sunt — "проповедники,... будущие, во времена антихриста" (ср.: Страбо). Число зверя Беренгауд не желает толковать, он полагал, что это могло бы попасться тому, кто при вычислениях мог бы однажды найти свое собственное имя или имя своих родственников».

[2] Migne PL. T. 162.

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 70.

[4] Migne PL. T. 165.

[5] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 70.

[6] Migne PL. T. 169.

[7] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 71.

Albertus magnus. «То же самое можно сказать о произведении Альберта Великого[1] (Алкасар приводит для него во введении своего комментария 1260 год). В нем уже проступает характер схоластической учености: повсюду точное расположение, малые экскурсы, многочисленные места Библии как параллельные тексты, примеры и пояснения, в общем и целом, здесь содержится также только известное в построении и отдельных истолкованиях»[2].

«Комментарий псевдо-Фомы». «Далее сюда нужно поместить из-за его построения один комментарий, который ранее был приписан Фоме Аквинскому[3], теперь, однако, его авторство вообще отрицается. Он происходит самое раннее из XIII столетия. Здесь цитируется "Glossa" (Валафрида или Ансельма?), Бернард Клервоский (Bernhard von Clairvaux) и даже аббат Иоахим. Исследователи обратили внимание также на высказывания (на *Откр.* 14:7) о "tertius ordo praedicatorum (praedicatores audacter dicentes veritatem)" — "третьем сословии проповедников (проповедники, смело говорящие истину)". После приведенных доказательств мы едва ли ошибемся, если примем, что этот комментарий возник в реформаторских кругах, возможно у францисканцев»[4].

Еще несколько более поздних комментариев, которые вращаются все в той же самой колее истолкования:

Hugo v. St. Caro. «Хуго (ум. 1263, согласно Алкасару написал комментарий «Postilla» в 1240 г.) ссылается очень часто на "Глоссы" (Страбо?), но кроме этого должно быть выписал еще другие комментарии из той же самой группы.

Интересно произведение **Дионисия Картузиана**[5] (1402–1471, согласно Алкасару, он написал Комментарий в 1470 г.). Оно положило начало известной научной комментаторской деятельности. Кроме Августина и Иеронима, он знает Беда, Аэмо, Альберта Великого, «Глоссы», даже Беренгауда. Он знает также Николая Лирийского и пытается шаг за шагом опровергать его метод. Со своим собственным истолкованием он остается целиком в старой колее.

Даже в XVI столетии были последователи истолкования Беда и Страбо. Комментарий парижского теолога и хранителя печати

---

[1] [*Albertus magnus*. Opera Lugdun. 1651. Tom. XII].

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 71.

[3] [*Thomas v. Aquin*. Parma. 1869. Tom. XXIII].

[4] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 71.

[5] [*Dionysius Carthusius*. Enarrationes in epist. omnes canonicas, acta apostol., apocal. I. Colon. 1534].

Gagnaeus[1] (XVI столетие) бродит целиком по старым путям. Также самым тесным образом присоединяется к толкованию Беда менонит **Zeger**[2] (1555 г.)»[3].

Подводя некий итог обзору толкований средневековой западной Церкви, можно с уверенностью говорить о торжестве в этот период августиновского понимания Миллениума. «Последнее мнение восторжествовало как на западе, так и на востоке. В первом случае это связано с клерикально-папистическим характером западного христианства, для которого было легко принять общую идею блаж. Августина о том, что тысячелетнее Царство есть католическая Церковь. Эта сознательная или полусознательная связь августинизма с Ватиканским догматом в католическом богословии распространяется и на отношение к вопросу о первом воскресении и тысячелетнем Царстве»[4].

Возрождение хилиастического мировоззрения в Европе

После более чем полутысячелетия господства в западной Церкви августиновского метода толкования в дальнейшем ситуация резко меняется. «Начинается собственно фантастическое, апокалиптическое истолкование. Это изменение тесно связано с более сильным нарастанием апокалиптико-эсхатологического настроения в будущей западной Церкви. Когда постепенно истекало первое тысячелетие церкви, тогда взор христианства все более и более направлялся также на конец. В X и XI столетиях стало господствующим настроение всеобщего ожидания власти антихриста... Тогда начали читать также Апокалипсис с другим настроением и другими глазами»[5].

Никогда, впрочем, не угасавший подход к книге Откровения как к некоей зашифрованной программе истории, особенно культивировавшийся в экзальтированных и малоцерковных кругах, в периоды исторических кризисов или просто при приближении круглых дат овладевал многими умами. Отличительной стороной такого подхода к Откровению является повышенное внимание к сопоставлению образов книги и современных толкователю событий и исторических личностей. «В частности, полагали, что видят, как многие черты особен-

[1] [*Gagnaeus*. Biblia sacra. Venetiis, 1757. Tom 28].

[2] [*Zeger*. Scholia in omnes N. T. libros // Critici sacri Anglicani. 1555].

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 72.

[4] *Булгаков Сергий, протоиерей*. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 188.

[5] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 72.

но четко исполнены, так что образовалось мнение: это или иное событие подразумевалось в Апокалипсисе. Еще более была склонность ожидать в ближайшем будущем предсказания, которые еще не исполнились, и даже их вычислять. Высшего пункта достигло такое утрирование пророческих высказываний Апокалипсиса в комментарии аббата Иоахима Флорского»[1].

Иоахим Флорский[2]. «Очень влиятельным было толкование аббата Иоахима Флорского (1130–1202): он интерпретировал прошедшие годы христианства как царство Сына, которое последовало за царством Отца в Ветхом Завете и теперь разрешится через "третье царство", царство Святого Духа»[3].

Толкование Иоахима кардинальным образом отличается от господствовавшего в то время — «он верит, что живет в последние времена. Он вычисляет продолжительность времени Нового Завета жизнью 42 поколений = 1260 лет. Тогда, за временем Отца в Ветхом Завете, Сына в Новом Завете, наступит время Святого Духа, время покоя и мира на земле, чтобы Христос снова явился персонально. Следовательно, у Иоахима хилиазм, после того как на длительное время он был забыт, вновь всплывает, даже если Иоахим протестует против того, что это время будет продолжаться тысячу лет. Новое время станет теперь — это характерно для Иоахима — временем монахов. Тогда расцветет новый монашеский орден; если Ветхий Завет был временем браков (женатых), Новый Завет временем клира, то будущее время, время Святого Духа, станет временем монахов. За временем Петра, которое является vita activa — "практической жизнью", последует время Иоахима, которое является vita contemplativa — "созерцательной жизнью". Земля будет счастливой и будет процветать под руководством ордена эремитов, которые посвятили себя созерцательной жизни. Тогда больше не будет приниматься буквально также Ветхий и Новый Заветы, из обоих будет объединено полностью духовное понимание (intellectus spiritualis, mystycus), тогда сформируется новое откровение, как Дух исходит из Отца и Сына»[4].

Даже в таком кратком описании очевидно, насколько далеко Иоахим отстоит не только от традиций толкования, но и вообще от христианского мировоззрения. Ожидание Третьего Завета и эпохи Духа

---

[1] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 24.

[2] [*Joachim a Fiore.* Expositio magni abbatis Ioachimi in Apoc., cui adjecta sunt eiusdem psalterium decem chordarum. Venetiis in Edibus Francisci Bindoni ac Maphei Pasini. 1527.

[3] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 795.

[4] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 73.

роднит его с ересями первых веков. Здесь очевидна его глубокая поврежденность в области экклезиологии — непонимание сути Пятидесятницы. Впрочем, это неудивительно — отход от ясной экклезиологии Вселенской Церкви характеризует вообще сознание в западной Церкви, особенно периода Великого раскола. И далеко не случайно, что вскоре после этой трагедии возрождаются и ложные эсхатологические учения.

Если искать их общую черту, то можно отметить стремление упростить, профанировать сокровенное, схематизировать тайну. Как правило, предпоследним периодом истории в подобных схематизациях бывает земное тысячелетнее Царство. Иоахим возобновил этот подход. «Он разделил весь ход церковной истории на 8 эпох:

1) время гонений апостолов и иудеев = *Откр.* 2–3;
2) время мучеников от Нерона до Диоклетиана = *Откр.* 4–7;
3) время учителей церкви и их основных противников, ариан, византийцев, вандалов, готов и лангобардов = *Откр.* 8–11:18;
4) время живущих целомудренно, против которых выступили сарацины = *Откр.* 11:19–14:20;
5) время сражения всей церкви против Вавилона, выродившейся империи = *Откр.* 15–18, это период, в который жил сам автор;
6) время антихриста и его повержение Христом = *Откр.* 19;
7) время субботнего покоя и 1000-летнего Царства = *Откр.* 20: 1–10;
8) время последнего суда и вечного блаженства = *Откр.* 20:11–22:21»[1].

Каждому периоду Иоахим посвятил отдельную книгу — «6 первых книг содержат шесть времен страдания церкви, седьмая имеет дело с "субботой", восьмая с вечным покоем. Прежде всего для него при рассмотрении 4 времени соответствуют четырем чинам — ordines — церкви: 1) времена апостолов; 2) мучеников; 3) учителей церкви; 4) девственников. Против четырех чинов стоят в качестве противников: 1) иудеи (Ирод); 2) римляне (от Нерона до Диоклетиана); 3) ариане (снова на четыре делит арианские царства Константинополя, вандалов, готов, лангобардов, так что, таким образом, выводится семь глав зверя); 4) сарацины (магометане вступили в Египет как противники монашества, вся магометанская религия понимается как антимонашество). В этих высказываниях очевидна схема истолкования Апокалипсиса, употребительная со времен Аэмо и Страбо. Пятое время является временем борьбы всей церкви против Вавилона, шестое — время антихриста»[2].

[1] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 24.
[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 74.

Здесь надо еще раз подчеркнуть, что далее Иоахим совершенно реалистично толкует тысячелетнее Царство, повторяя все главные моменты хилиазма — земной мессианский период — седьмое время, и в конце его снова нападение войск сатаны, их поражение, после чего — Суд и Вечность.

Подобная детальная разработка истории и символов Откровения, увязанных с многочисленными политическими событиями и личностями[1], говорит об образованности автора, где-то даже педантичности, но даже энциклопедическая начитанность не гарантирует духовной культуры, выражающейся в деликатности по отношению к тексту. Хотя некоторым исследователям критического направления импонирует то, что в своем истолковании Апокалипсиса Иоахим впервые после многих лет пытается переосмыслить комментарии общепризнанных авторитетов. «Иоахим полемизирует — в то время это редчайший случай — с другими экзегетическими работами, особенно подробно с Августином, Иеронимом, Григорием. Часто он пытается даже определить границу между тем, что может быть определено точно, и тем, что остается неясным. Часто он подчеркивает, что то, что он говорит, он говорит только предположительно. Он обсуждает даже варианты текста и прибегает к греческому первоначальному тексту. Он знает также более раннюю экзегетическую литературу, если даже не цитирует ее. С ним истолкование Апокалипсиса получает новую жизнь, его книга стала излюбленным чтением для тех, кто отыскивал знаки времен»[2].

---

[1] «Вавилон указывает на римское царство, которое погрузилось в мирское и пороки. Зверь является диаволом, чьи семь глав это семь ранее упомянутых царств. Семь князей считаются немного иначе. Пять (Ирод, Нерон, Константций арианин, Хосрой-Мухамед, Генрих) умерли. Шестой «который есть», является, вероятно, или Салладином, или также неким рядом из 10 царей (10 рогов). Этот царь, соответственно, этот царский род, уничтожит Вавилон, Римское Царство. Река Евфрат уже пересохла, т. е. охраняющее войско Фридриха I уничтожено. Тогда (истолкование на *Откр.* 20:1сл.) святые, оставшаяся истинная церковь в Вавилоне, т. е. монахи, преодолеет этого господина. Новый монашеский орден (или даже два — один за другим; соответствующие места к *Откр.* 14:14 сл., 17:5 сл., тяжело истолковать), который описывается Иоахимом в восторженных словах, появится тогда и освежит землю как проливной дождь. Это будет орден Святого Духа, который посвящен vita contemplativa — "созерцательной жизни". Вслед за этим появится седьмой царь, qui nondum venit — "который еще не прибыл", антихрист, но он будет повержен Христом, который теперь явится лично (на *Откр.* 19:11 сл.). Затем последует время субботнего покоя, тысяча лет. Иоахим, вопреки Августину, твердо придерживатся реалистического толкования 20-й главы Откровения». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 75.

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 76.

Но, так или иначе, учитывая или нет те заблуждения, которые получили новое дыхание с толкованием Иоахима, следует признать, что это толкование обозначает собой некий переломный этап в подходе к Откровению и, как вскоре покажет история, вообще к духовным авторитетам. «Эта идея о неком новом и истинном духовном Царстве (в отличие от ставшей греховной Церкви) жила далее в орденах, в ярко выраженной форме затем у гуситов, анабаптистов реформаторского времени и в пиетисских кругах»[1].

Olivi Petrus Ioannis. «Непосредственно к Иоахиму примыкает затем "Postille" Петра Иоанна Оливи на Откровение (Оливи умер в 1297 г., в 1323 г. его комментарий был проклят папой Иоанном XXII). Он также говорит о 6 различных временах церкви, три из которых вычисляет аналогично Иоахиму, в четвертое располагает греческое монашество, в пятое — монашество при Карле Великом, в шестое — реформу францисканцев. В истолковании последнего времени он кажется полностью зависимым от Иоахима. Однако, скорее, Оливи существенно отличается от Иоахима. В то время как Иоахим направляет все свои надежды на новую мировую эпоху Духа, устанавливаемую самим Христом, Оливи остается со своими идеями об осуществлении реформ Церкви орденом францисканцев, предсказанными Иоахимом для шестого status. Таким образом, здесь уже выступают наружу опасные последствия для состояния католической Церкви. В появлении ордена францисканцев для Оливи осуществляется новое откровение, словно второе явление Христа. А непосредственным предшественником антихриста, antichristus mysticus, является папство»[2].

Здесь очевидна склонность искать ключевые символы Откровения в современной ему эпохе. Так, считая себя участником начала века Духа, Оливи видел подтверждение своему мнению в ближайших событиях, «когда движимые духом Христа большие армии христиан приплыли к Святой Земле и, убив неисчислимых сарацинов, восстановили Иерусалим для христианского богослужения. Это тот же период, в котором образовались (монашеские ордена) — цистерцианцы, картузианцы, тамплиеры и госпитальеры»[3].

Как и прочие хилиасты, Оливи учил о трех пришествиях Христа, только второе подразумевал духовное и современное с ним — «Оливи часто говорил о трех пришествиях Христа: в первом столетии во плоти, в тринадцатом в духе, и при завершении в суде»[4].

---

[1] *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12. (217). 1999. S. 795.

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 78.

[3] *Olivi Petrus Ioannis.* Selections from the Apocalypse commentary. [*Warren L.* Peter John Olivi: Prophet of the Year 2000. Tübingen, 1972.]

[4] *Warren L.* Peter John Olivi: Prophet of the Year 2000. Tübingen, 1972.

Ubertino de Casale. «Родственным Оливи является в своем апокалиптическом понимании Убертино де Касале, последователь Иоанна Пармского, который принес взгляды Иоахима на южно-немецкую землю к Мюнхенскому двору. В его объемистой работе "Arbor vitae crucifixae" — "Крестное Древо Жизни" (1305 г.) можно найти истолкование Апокалипсиса в пяти книгах. Его авторитеты это Августин, Иероним, св. Виктор и, прежде всего, Иоахим. В центре его изложения стоит реформа, осуществленная францисканцами, также здесь мы находим (как у Оливи) остро антипапские настроения (связанные с антикайзеровскими)»[1].

Нельзя не заметить, что, начиная со времени Иоахима, окраска и настроение толкований становятся совершенно иными, их уже трудно назвать научными или богословскими трудами, они приобретают социальный характер. «Влияние произведений Иоахима распространилось намного дальше, чем на комментарии Апокалипсиса или на апокалиптические трактаты. Им подобает именно всемирно-историческое значение, они властно владели настроением последующих времен. Среди последователей Иоахима, а именно в кругах оппозиционных францисканцев возникло мнение, которое потом на протяжении трех столетий делало историю и владело умами, что папство и иерархия являются предшественниками антихриста или даже самим антихристом. Сравнение творений Иоанна Оливи и Убертино де Касале показывает, как уже в кругах францисканцев это настроение постоянно приобретало остроту. Им жили затем все реформаторы и революционеры последующих столетий вплоть до глубокого начала реформации. К нему присоединилась затем другая мощная вера. В иоахимовских кругах и далеко за их пределами проложило себе дорогу убеждение, что скоро предстоит великий перелом времени. Жили словно во времена последней решающей битвы, в которой силы с обеих сторон напряжены самым чрезвычайным образом. Но после этой битвы здесь на земле должен наступить новый золотой век. Такие лозунги и утопии проникли далеко за пределы францисканских кругов в массы простолюдинов. Оппозиционные францисканцы придали, благодаря своим атакам против господства церкви и роскоши иерархии, иоахимовским идеям некий социальный поворот. Таким образом, творения Иоахима и все, что примыкает к ним, стали книгами надежды простого народа, мирян, всех угнетенных сословий. От властолюбия, надменности, корыстолюбия и притеснения иерархии, как и от всякой социальной несправедливости и угнетения, ожидали избавления и освобождения

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 79.

в грядущем "седьмом веке". И это движение росло все более мощно и приобрело неожиданные размеры, вплоть до зарождения реформации Лютера»[1]. Дальнейшие толкования явно ставят перед собой чисто социальные цели и являются уже не столько комментарием на Апокалипсис, сколько революционной пропагандой. Поэтому, выделив их в отдельный период, дадим самый общий обзор имен и тенденций.

Апокалипсис и предреформация

До Реформации было очевидно значительное влияние Апокалипсиса на так называемые предреформаторские антикатолические общины и церковные союзы.

«Сам **Уиклиф** написал свою первую работу о последних временах Церкви как плод его изучения предсказаний аббата Иоахима. Уиклиф был убежден, что папство является антихристом. В "Диалоге" он предлагает свое истолкование 20-й главы Апокалипсиса: во втором тысячелетии Церкви (в начале его) был снова выпущен сатана, Церковь тогда отреклась от следования Христу. Поэтому возникли стремления благочестивых людей Франциска и Доминика. Разумеется, Уиклиф самым жестким образом нападает на выродившиеся монашеские ордена, последовавшие за ними. Но связь с Иоахимом является отчетливой.

Непосредственно от одного ученика Уиклифа происходит "commentarius in apocalypsin ante centum annos editus", написанный в 1390 году и изданный Лютером в 1528 г. Кажется, он происходит из непосредственного окружения Уиклифа. Автор разделяет также уверенность в том, что через тысячу лет после страдания Христа на Церковь обрушился антихрист. Все истолкование Апокалипсиса стало для него спором с папой-антихристом. Наконец, после высказывания о двух свидетелях создается впечатление, что автор писал в тюрьме. Бенгель предположил, поэтому возможно по праву, что автором комментария является **Иоанн Пурве** (Joh. Purvaeus), ученик Уиклифа, который составил в тюрьме (1390 г.) комментарий по лекциям своего учителя»[2].

«**Николай Лирийский** (ум. 1349) полагает, что может истолковать предсказания Апокалипсиса без теории повторений и другими

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 80 и далее: «Затем, разумеется, после консолидации реформированной евангелической церкви, эсхатология была задвинута в угол, и далее продолжалось ее скромное бытие».

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 80–81.

делениями периодов»[1]. Его Комментарий на Апокалипсис[2], написанный в 1329 году, начинает новую эпоху в истолковании Апокалипсиса. Метод, предложенный им в качестве основного и единственного для толкования всего текста Апокалипсиса, в дальнейшем будет назван **методом «историциста»**. «В первый раз здесь с начала до конца осуществлено непрерывное всемирно-историческое толкование. С печатями Лирийский подходит ко времени Домициана, при седьмой трубе следует время еретиков от Ария до патриарха Анфимия. В *Откр.* 12 он находит борьбу Хосроя с Ираклием, в первом звере (*Откр.* 13) — сына Хосроя, во втором — Мухаммеда, в *Откр.* 14 — Пипина и Карла Великого. С седьмой чашей начинается история крестовых походов, 19:11 сл. связывается с Балдуином, первым царем Иерусалима. Даже отрывок *Откр.* 20:1 сл. не обходит Лирийский со своим церковно-историческим толкованием. Он видит там указание на спор между Каликстом (Calixt) и Генрихом V. Связание сатаны соотносится с основанием ордена проповедников. С последующим наступлением сатаны должен наступить затем конец. С другой стороны, мы не находим здесь уже повторений при рекапитуляциях, а более простое непрерывное толкование, старая последовательность: гонения, еретики, сарацины (сравни Иоахима)»[3].

Впрочем, среди исследователей есть сомнения в первенстве Николая Лирийского в историческом методе толкования. Так, «произведение **Петра Ауреол** (Petrus Aureolus) является написанным, согласно Алкасару, уже в 1317, так что мы должны бы рассматривать Ауреола даже как начинателя этого способа истолкования. От Ауреола должны быть зависимы **Лизарий** (Lizarus) и **Эдерий** (Ederus), наконец, **Антонин**»[4].

Комментаторы эпохи Реформации

Лютер и его последователи

«**Лютер** в предисловии к изданию Нового Завета 1534 года умолчал свой резкий приговор Апокалипсису из предисловия 1522 года и даже предпослал книге, хотя это было совсем необычно, короткое изложение ее таинственного содержания. Он следовал в методе за Николаем Лирийским. Семь посланий церквям не были истолкованы, разумеется, с найденным тактом церковно-исторически, и в семи

[1] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 24.
[2] [Nicolaus von Lyra. Postille. Rom. 1471.]
[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 83.
[4] Там же. S. 84.

печатях Лютер находит совершенно в общем большие скорби, которые встречаются всей Церкви. Но затем семь труб связываются с еретиками (в тесной связи с Николаем Лирийским), в шестой вступают сарацины. Ангел *Откр.* 10 является для Лютера папством. Оба зверя гл. 13 являются папством и цезарством, состоящими друг с другом в союзе. Папство исцеляет смертельную рану зверя и устанавливает образ того же самого, т. е. на месте разрушенной прежней Римской Империи появляется Священная римская империя немецкой нации. С *Откр.* 14 начинается проповедь Евангелия. Гог и Магог это турки, которые вступают после тысячи лет (считая со времени Иоанна). Более точные числа Лютер не приводит»[1].

Такое толкование, закрепленное авторитетом Лютера, надолго утвердилось в протестантской церкви. Например, «**Авраам Каловий**[2] публично оценивает разработки Лютера как канонические»[3].

Вместе с толкованием Лютера утвердился и метод, им используемый, а именно исторический. «Начиная с Лютера в протестантской экзегезе XVI и XVII столетий господствовало всемирно- и церковно-историческое толкование Апокалипсиса Иоанна; лютеране, реформисты и англикане относили видения Апокалипсиса к событиям мировой и церковной истории реформаторского и послереформаторского времени»[4]. Антихрист был приравнен к папству, его приверженцы к католикам[5].

Интересно, что Реформация, использовав для борьбы с католической Церковью хилиастические настроения масс, в скором времени отбросила эту, ставшую мешающей после политической победы, традицию толкования. «Тем не менее, мечтательные круги снова и снова использовали указание на тысячелетнее Царство. В защите от этих мечтательных энтузиастов **Аугсбургское Исповедание** отвергло "иудейское учение", "что прежде воскресения мертвых только святые, блаженные будут иметь мировое Царство, и все безбожники будут уничтожены" (статья 17). Эта критика касалась, таким образом, также *Откр.* 20 и предупреждала христиан не увязывать спекуляции о конце мира с этим местом Писания, единственным представленным в Новом Завете. Ожидания тысячелетнего Царства, выраженные в *Откр.* 20, могут быть поняты, только исходя из иудейских представлений, лежащих в их основе. Но они не могут быть обязательным содержанием христианского учения и благовестия.

---

[1] Там же. S. 84.

[2] [*Abraham Calovius.* Biblia illustrata. Tom 4. Francf., 1674].

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 85.

[4] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 1.

[5] «Например, у *Zacharias Hogelius.* Antipseudirenicon apocalypticum. Stettin, 1647». — *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 1.

Ибо окончательное Пришествие Христа не представляет собой ступенчатого следования к завершению, а обозначает конец старого эона и наступление нового мира»[1].

Независимые от Лютера толкователи протестанской церкви

Но все же толкование Лютера не стало общеобязательным.

Lambertus. «Франциск Ламберт уже в 1528 г. написал комментарий на Апокалипсис[2]. В начале толкования Ламберт полностью примыкает к обычному истолкованию Тихоний-Беда-Аэмо-Страбо. Но уже в четвертой печати он видит турок, в шестой, снова вместе почти со всеми истолкователями, — последнее время антихриста. Но отсюда для Ламберта начинается непосредственно антипапское истолкование Апокалипсиса. Хотя он не идентифицирует ни папство, ни турок с антихристом, но они являются для него прологом еще более ужасных антихристианских сил (сравни размышления о antichristus mystycus у духовных францисканцев). В *Откр.* 17 он толкует пять павших царей как царства, принятые папством от турок. Примечательно, что Ламберт толкует *Откр.* 20 хилиастически как короткое время покоя после преодоления антихриста.

Meher. Себастьян Мехер написал свое толкование уже в 1534 году согласно Panzers Annalen. Толкование, которое, примыкая к Беде и Страбо, сохраняется еще очень архаичным. Мехер дает во многих местах наряду со своими собственными толкованиями extenso более древние толкования, например, Руперта.

Даже его истолкование является уже антипапским (смотри на *Откр.* 8 и 9). Оба зверя являются монархиями вообще, которые являют себя в цезарстве, Мухаммеде и папстве. Тысячелетнее Царство Мехер вычисляет от Рождества Христова до вторжения турок»[3].

Следует отметить интересную тенденцию, наметившуюся в этот период, — относительно тысячелетнего Царства многие комментарии сходятся в одном принципиальном моменте, что это время уже прошло и, соответственно, близится наступление сатанинских сил. Различия между подходами состоят только в частностях — какие даты или события считать за ограничивающие временные рамки Царства.

---

[1] *Lohse E.* Die Offenbarung des Johannes. Göttingen, 1966. S. 102.

[2] [*Fr. Lambertus.* Avionionensis in sanctam divi Joannis apocalypsim Libri VII. Marburg, 1528.]

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 86.

«Отныне становятся обычными три способа вычисления тысячелетнего Царства:

1 — вычисляют или от рождества Христова и приходят затем до начала турецкого владычества;
2 — или от времени Апокалипсиса и достигают затем до времени Григория VII;
3 — или, наконец, от Константина до наступающего оттоманского владычества, или до времени Бонифация VIII; с помощью 1260 лет (*Откр.* 11:3) достигают, кроме того, от времени Константина до времени Реформации»[1].

Продолжим далее обзор комментариев времени Реформации.

Bibliander[2]. «По совершенно особому пути идет толкование Теодора Библиандера. Он находит в семи печатях всю мировую историю от Адама до конца мира, в главах 8 и 9 рекапитуляция, связывает главу 11 с собором на Констанция, который продолжался 42 месяца. Но с другой стороны он принимает 5 месяцев саранчи просто буквально и находит в главе 12 указания на Церковь — ecclesia, которая рождает Христа (значение, которое приводит, по крайней мере, уже Ламберт), гонение Ирода, смерть Христа и Вознесение. Он связывает далее бегство жены с гонением на христиан со стороны иудеев, затем следующее обращение дракона против прочих из семени жены с гонением на христиан от язычников при Нероне. Зверь является Римской империей, рана, которую он получает, это смерть Нерона, с которой угасает род цезаря. Вступление на трон Веспасиана является исцелением смертельной раны. Он ведет с Иудеей войну в течение 3,5 лет. Затем, таким образом, истолкование снова вливается в обычный поток — римская империя распалась и снова обновлена через второго зверя, антихристианскую власть папства (Примечательно, что папство здесь названо новым Калигулой — "novus Caligula"). Толкование царей как императоров. Восьмой из них — Траян».

Bullinger. Буллингер в своих проповедях (1557 г.) показывает чрезвычайную начитанность об Апокалипсисе, особенно в древней литературе. Мы находим цитаты Иустина, Иринея, Лактанция. Прежде всего нужно заметить, что он знал даже комментарий Арефы. Буллингер знает далее комментарий Викторина и отклоняет его толкование Нерона. Он присоединяется в первой части Апокалипсиса повсюду в толковании к Лютеру. Только он указывает ангелом

[1] Там же. S. 87.
[2] [*Bibliander Theodor.* Diligens atque erudita narratio libri Apoc. Joh. 1549.]

Откр. 10 не на папство, а находит его уже в пятой трубе, и в этом пункте ему, как мы видели, следуют все лютеране.

Junius[1]. Франц Юний, кажется, следует в толковании *Откр.* 12, 13 и 17 за Буллингером. Смертельную рану, которую получает зверь *Откр.* 13, он связывает с другой стороны с папством, а не с Римской Империей. 5 и 6 трубы, которые согласно ему обе попадают на время папства, он располагает их на 150 лет одна от другой (1075 — Григорий VII и 1217 — Григорий IX), в *Откр.* 11 он находит события при Бонифации VIII. (35+1260=1295), Тысячелетнее царство он вычисляет до времени Григория VII.

Наконец, комментарий **Caponsacchius**[2], в котором именно к гл. 11 относится совершенно историческое указание на разрушение Иерусалима. Падающая звезда пятой трубы это большая комета, которая тогда была видна на небе. В гл. 11 являются оба свидетеля первосвященниками Иисусом и Ананией. При седьмой трубе наступает разрушение Иерусалима. Следовательно, начиная с гл. 12 все связывается с завоеванием Малой Азии и уничтожением тогдашнего христианства магометанами и турками. При таком истолковании, ограничивая предсказания по существу Малой Азией, он попытался сделать понятным психологически способ предсказания. Наконец, все это переходит в пророчества против турок, чье нашествие предвидит Капонсачи. Затем должен наступить покой тысячелетнего Царства. Примечательно, что Капонсачи уже привлекает для толкования Апокалипсиса 3Ездра»[3].

После такого общего обзора основных протестантских комментариев времени начала Реформации можно сделать вывод о характере ранней протестантской экзегезы. Какого-либо углубления понимания Откровения не произошло, «протестантское богословие оказалось... лишено к тому достаточных общеэкклезиологических оснований. Поэтому оно не противится частным мнениям..., в общем принимающих пророчество о тысячелетнем Царстве, хотя и бессильных его реализовать в общем догматическом контексте»[4]. Глубина понимания заменилась широтой бесчисленных, но однообразных по сути мнений о сроках якобы уже прошедшего Тысячелетия. «Обозревая эти протестанские толкования Германии и Швейцарии,

---

[1] [*Franc Junius*. Apoc. Joannis illustrata. Heidelberg, 1591, также в Opera Theologica. Genev., 1613.]

[2] [*Petrus Caponsacchius de Pantaneto Arretinus*. In Joannis apocal. observatio ad Selimum II. Turcarum imperatorem. Flor., 1572.]

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 87–88.

[4] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991. С. 189.

мы находим, что общими для них всех являются две отличительные черты. Во-первых, все они следуют всемирно-исторической схеме истолкования, как она начата примерно с Николая Лирийского. Но затем все они, за исключением только Библиандера и его последователей, едины в антипапском толковании Апокалипсиса. Здесь мечтательный энтузиазм понимания книги, как он начался с Иоахима и спиритуальных францисканцев, действует значительно дальше, разумеется, эта точка зрения во многом лишилась, по мере того как консолидировалась евангелическая церковь, действительного содержания такого настроения, впрочем, то, что осталось, было не более чем некое абстрактное догматическое утверждение, особенно любимое оружие протестанских полемик»[1].

Английские комментаторы

Еще намного яростнее, чем немецкие комментаторы, за дело принялись англичане. При этом указанные комментаторы были особенно едины в одном пункте, а именно в фанатичном антипапском толковании книги, которое в Англии было возвышено прямо-таки до догмы.

Johannes Fox. Ему известно, кроме того, большинство древних комментариев и ряд протестантских. Он излагает Откровение согласно очень искусной теории рекапитуляции, и кроме того, мы находим у него бурную игру чисел. Продолжительность господства зверя 42 месяца, т. е. 294 года, так долго длилось первое гонение на христиан, затем 300–1300 тысячелетнее Царство, около 1300 г. начало оттоманского владычества, которое должно прекратиться самое позднее через 294 года (в 1594 г.).

За ним следует **Johann Napeir**[2]. Им исторический метод доведен до безумия. Напеир частично использует метод рекапитуляции. Он находит в пятой печати начало турецкого владычества (1051), в шестой указано господство оттоманов (1296). Соответственно этому он располагает также другие трубы на расстоянии 245 лет одна от другой. Первая труба начинается с 71 года. Печать охватывает время от 29–71. Напеир вычисляет далее, что 3 ангела в гл. 14 каждый на расстоянии 49 лет друг от друга и приходит так в 1688 год. Конец должен состояться, соответственно этому, между 1688 и 1700 годами. Для *Откр.* 13 он придерживается толкования Лютера. Важно, что Напеир начинает с 12-й главой вторую часть книги, в которой некоторые события, предсказанные в первой части, более усиливаются.

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 88.

[2] [*Johann Napeir.* Explicatio apoc. Joh. Napeiri. Edinburgii, 1593].

Очень авторитетным и часто издаваемым был комментарий **Brightmann**[1]. Комментарий показывает яростную ненависть к иезуитам. Последние события, которые предсказывает Апокалипсис, все связываются с борьбой против них. Эта работа несет вообще меньше экзегезы, чем современных наблюдений, и является поэтому небезынтересной в качестве картины апокалиптических настроений из времен Елизаветы Великой.

Josephus Mede[2]. В гл. 11 он видит в символе меры и исключенного из измерения два времени Церкви, из которых первое 3–400 годы христианства, последний период охватывает следующие 1260 лет, их окончание выпадает, следовательно, на время Мида.

Примечательно, что Мид описывает тысячелетнее Царство хилиастически как некое короткое время покоя после преодоления антихриста.

Durham[3] начинает отсчитывать тысячелетнее Царство только с 1560 года (300+1260).

Далее здесь следует упомянуть **Исаака Ньютона**[4]. Ньютон отличается в подробностях от Мида, например, он толкует семь чаш синхронно с семью трубами. Но, в общем и целом, у него находят влияние Мида. Ценно первое обозрение Ньютона, в котором он устанавливает время составления Апокалипсиса при Нероне и находит следы Апокалипсиса даже в *1Петр.* и *Евр.* Впрочем, Ньютон был достаточно рассудителен, чтобы отказаться от вычисления конца мира по Апокалипсису.

С Ньютоном полемизировал **Уистон**[5], который, напротив, бродит снова по путям Мида. В первом издании эссе он вычисляет начало тысячелетнего Царства в 1715 году. Затем, кажется, он еще раз (перед вторым изданием) пытался приурочить вычисления к 1734 году. Устав от постоянной дискредитации, он стал наконец достаточно предусмотрителен, чтобы отложить срок до 1866 года»[6].

---

[1] [*Th. Brightmann.* Apocalypseos apocalypsis. Frankfurt, 1609.]

[2] [*Josephus Mede.* Clavis apocalyptica una cum commentario in Apoc. Cantabr., 1627.]

[3] [*Durham.* Commentary upon the book of Revelation. Edinburgh., 1680.]

[4] [*Isaak Newton.* Observations upon the prophecies of Daniel and apocalypse of St. John. 1732.]

[5] [*Whiston.* Six dissertations. 1734; An essay on the revelation of St. John. 1706, 1744.]

[6] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 89–91.

Католические комментаторы

«Между тем мы находим совершенно другие работы в данной области у католических теологов[1] — начало научного истолкования, рядом с которым работы протестантов выглядят в среднем прямотаки детскими.

Здесь можно отметить совершенно замечательный ряд действительно дельных библейских экзегетов, большинство которых из ордена иезуитов.

Сначала идет **Franciskus Ribeira**[2] (ум. 1591 г.), который написал свой комментарий на Апокалипсис вскоре после 1578 года. Он знает греческие комментарии Андрея и Арефы и также владеет даже более ранней экзегезой. Но, прежде всего, им и последующими экзегетами использованы древние отцы церкви Ириней, Ипполит — насколько он был знаком — Иероним, Августин вновь без всяких исключений в качестве авторитета, даже снова получило влияние древнее толкование Викторина. Комментарий Рибейры и следующие за ним были первыми комментариями, научное значение которых можно признать в известном смысле. Все без исключения толкования свидетельствуют о старании сделать насколько возможно более понятными психологически предсказания Апокалипсиса. С необузданным всемирно-историческим толкованием здесь совершенно покончено. Но они избегают также поверхностного спиритуалистического толкования, снова подходят ближе к образу мыслей мира Апокалипсиса, разумеется, не ближе, чем подошли к ним Ириней и Ипполит. В то время как у евангелических комментаторов было догмой, что папство является антихристом и многие из них силы своей жизни положили на то, чтобы доказать эту догму, мы видим этих иезуитов, трудящихся настолько добросовестно даже над тем, чтобы придать действительно соответствующее понимание толкованию Вавилона чаще всего в качестве Рима, что было для них так опасно. И при этом они работали с всеобъемлющей ученостью, знанием отцов Церкви и истории толкования Апокалипсиса, так что их труды все еще не устарели.

Сразу при Рибейре полностью изменился способ истолкования Апокалипсиса[3]. Первая печать говорит, согласно ему, об апостоль-

---

[1] [*Laurentius Valla*. Adnotationes in N. T. Paris, 1505; *Desiderus Erasmus*. Adnot. in N. Test. Basel, 1516; *Tomas Cajetan*. Ep. Pauli et aliorum apost. ad. Graec. veritatem castigatae. Ven., 1531; *Benedictus Arias Montanus*. Elucidationes in N. T. Antv., 1575; *Emanuel Sa*. Notationes in totam scripturam. Antv., 1598.]

[2] [*Franciskus Ribeira*. In sacram Jon. apoc. commentarii. Salmanticae, 1591.]

[3] «Cornelius a Lapide говорит о Рибейре, что тот следует за Андреем Кесарийским. Это является правильным в том отношении, что он связывает

ской проповеди, вторая — о нероновском гонении, третья — о ложных апостолах (связь с обычным толкованием древней Церкви отсюда отчетлива), четвертая (и пятая) связывается с гонениями, наступившими во времена Траяна вскоре до или после смерти Иоанна. С шестой печатью, однако, переходит апокалиптик, согласно Рибейре, к описанию последних времен (сравни Викторина). И затем — это теперь самое существенное — постоянно удерживается точка зрения, что тайнозритель видит только вещи последнего, еще будущего времени (даже для Рибейры). Следовательно, согласно Рибейре, апокалиптик предсказывает только о своих собственных и о последних временах[1].

За Рибейрой следует его товарищ по ордену **Blasius Viegas**[2]. Комментарий имеет обширный ученый аппарат. Теперь уже с необходимостью каждому толкователю рекомендуется отыскивать по важнейшим местам Апокалипсиса доказательства у отцов Церкви. В толковании он является скорее эклектиком, следует сперва за Николаем Лирийским, затем общепринятому изложению (при значении труб). Начиная с гл. 11 отчетливо чувствуется влияние Рибейры, он следует ему почти во всем.

Вновь другой характер имеет толкование **Benediktus Pereyra**[3]. Во введении Перейра приводит обзор литературы, который наряду с примечательными анахронизмами содержит много достойного прочтению, там находится также попытка классифицировать комментарии

толкование Андрея с древним толкованием, цитируемым им, откуда он перенимает значение первой печати». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 92.

[1] «В дальнейшем мы находим, таким образом, снова древние толкования отцов церкви: Илия и Енох, происхождение антихриста из рода Данова, древнее от Иринея-Ипполита происходящая комбинация из *Дан.* и *Откр.* относительно образа антихриста, которая понимается повсюду — разумеется, пожалуй, с антипротестантским интересом — как явление конца времен. С этим связано, что 3,5 года, 42 месяца, 1260 дней снова понимается просто буквально, и здесь прекращены все игры. Толкование Викторина о Нероне резко отклоняется. Смертельная рана зверя обозначает подражание смерти и воскресению Христа со стороны антихриста. Вавилон это Рим, разумеется древний Рим, но Рибейра ожидает однако и для конца разрушение Рима, погрязшего затем снова в грехах, который будет наказан за грехи предков. Рибейра делит Откр. на главы 1–11, книга печатей (calamitates continet, quae usque regnum Antichristi futurae sunt) и гл. 12 до конца (regnum Antichristi et persecutionem illius temporis)». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 92.

[2] [*Viegas Blasius.* In apoc. J. apost. commentarii exegetici Colon. Agripp., 1613.]

[3] [*Pereyra Benediktus.* Tertius Tomus selectarum disputationum in sacram scripturam continens CLXXXIII disputationes super libro Apoc. B. Joannis J. apost. Lugdun., 1606.]

по их методу, с другой стороны, в нем многочисленные ошибки. В толковании формально он примыкает самым тесным образом к Иоахиму. Он постоянно находит в Апокалипсисе предсказания о семи новых великих adversitates — бедствиях и prosperitates — процветаниях Церкви. Но шестой знак находится еще в будущем. Восторженный и монашеский элемент толкования Иоахима совершенно отклонен. Также он не хочет повторять в каждом видении семиричное деление Иоахима и подчеркивает, что ни один ряд из этих предсказаний не был осуществлен. Однако он разделяет с ним хилиастические идеи. Он устанавливает ряд принципиальных основ истолкования Апокалипсиса, среди которых важнейшим является привлечение при истолковании Захарии и Даниила. Изложение Перейра проводит только до гл. 7, оно содержит чрезвычайно ясный обзор тогдашних экзегетических работ»[1].

Тем самым очевидно, что весьма успешно «полемику (с протестантами) католические ученые вели, начиная примерно с 1600 года, тем, что они относили Апокалипсис как конечно-исторически — к эсхатологическому прославлению Церкви, так и современно-исторически — к борьбе Церкви с иудейством и язычеством времени апокалиптика. Особенно выделяется давший новое направление исследованиям Людовик Алкасар (1554–1613), который первым последовательно использовал современно-исторический метод толкования»[2]. Впоследствие этот метод назван учеными — **«метод претериста»**.

«Все предыдущие работы охватывает **Ludovicus ab Alcasar**[3] в своей огромной работе "Поиск тайного смысла в Апокалипсисе". Сначала он проводит уже намеченную идею, что Апокалипсис предсказывает в своей первой части против синагоги, во второй против язычников, и таким образом прекращает путь одному единообразному историческому пониманию книги. Четыре первые печати описывают у него победное шествие вступившего Евангелия, шестая вводит во время осады Иерусалима. В *Откр.* 7 описывается спасение христиан, *Откр.* 8 и 9 говорят о несчастье, которое принесено иудеям в иудео-римской войне, *Откр.* 10 описывает передачу Евангелия от иудейства к язычникам, *Откр.* 11 приносит затем разрушение Иерусалима; два свидетеля это — христианство, возвысившееся с новым великолепием, к которому обратилась часть иудеев. С гл. 12 начи-

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 91–93.

[2] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 1. Там же названы: [*Robert Bellarmini*, 1586/93; *Francisco de Ribera*, 1591; *Luis de Alcazar*, 1614; *Cornelius a Lapide*, 1625; *Johann Stephan Menochius*, 1630.]

[3] [*Alcasar Ludovicus ab.* Vestigatio arcani sensus in apocalypsi. Antwerpen, 1614, 1619.]

нается затем вторая часть: жена это иудео-христианская община, которая рождает языко-христианскую церковь (в Риме) и затем тотчас должна подвергнуться гонению при Нероне. Первый зверь в гл. 13 — также здесь Алкасар свободен от предрассудков, чтобы это признать, — это римская империя, второй зверь sapientia carnis — благоразумие плоти, число 666 — ἡ ἀλαζονεία βίου — гордость (хвастливость, заносчивость) житейская. Изливание чаш обозначает постоянное преодоление христианством Римской Империи. *Откр.* 19:11 описывает полное изменение Римской Империи. Таким образом, Алкасар дает возможность понимать гл. 17 и 18 о языческом Риме. Ангел, который связывает сатану, это Константин Великий — Constantinus magnus. С этого события начинается Тысяча лет покоя и продолжается до конца мира. Здесь у Алкасара значительный успех. Тысяча лет лежат у него по крайней мере вне событий глав 1–19. У Алкасара вообще нет ни одной рекапитуляции. Также ни одного собственно церковно-исторического толкования. Алкасар ограничивается тем, что во всем совершенно находит предсказания о победе христианства над Римской Империей. И таким образом, в этом произведении представлена, несмотря на то, что Алкасар в своем толковании Апокалипсиса вторгается до времени Константина, первая большая попытка историко-психологического понимания книги за семью печатями. С Алкасаром начинается научное толкование Апокалипсиса»[1].

Начало научного комментария Апокалипсиса после Реформации

«Среди немецких ученых в более позднее время получила большое влияние **теория рекапитуляции**, происходящая от Иоахима. Первым, кто предпринял систематические попытки в этом направлении, был **Nicolaus Collado**[2]. Он предположил, что в печатях, трубах и чашах способом повторения описываются наказания, приготовленные для Церкви. Также он обсуждает в толковании каждую печать вместе с соответствующей трубой и чашей. *Откр.* 10–11:14 он перемещает за шестую печать и находит здесь проповедь Еванге-

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 93–94. Там же: «Корнелий Лапид (Cornelius a Lapide, 1625) еще раз охватывает работы своих предшественников в обширном произведении. Его ставят в один ряд с Алкасаром».

[2] [*Collado Nicolaus.* Methodus facillima ad explicationem sacrosanctae apocalypseos. 1581.]

лия при господстве папства. В толковании гл. 13 он тесно примыкает к Лютеру (главы 11–14 он называет дигрессией).

Так как при такой теории рекапитуляции вообще больше не считают себя связанными с течением времени, то в ней догадки становятся все более произвольными и дикими.

За Колладо следует **Pareus**[1]. Он уже знает Алкасара и использует его ученость. Во введении он остается при partitio recepta — общепринятом делении. Обсуждать все методы истолкования для него слишком скучно. Он признается, что научился именно у Буллингера и Брайтмана. Но в теории рекапитуляции он присоединяется к Николаю Колладо, только что он связывает семь чаш с последними временами. Таким образом, здесь, как и там, находятся для шести печатей и шести труб те же самые толкования. Смертельная рана зверя гл. 13 связывается с поражением, нанесенным папству реформацией, и, однако, теперь уже снова начинающегося исцеляться. В гл. 12, 17 и 20 обозначается прошедшее. Кроме того, нужно различать между visiones universales — видениями универсальными и particulares — частными (согласно Лютеру). Вместе с Брайтманом Парей начинает с гл. 12 новый раздел. Наконец, он разделяет ход предсказанной истории на 4 периода (Константин, начало папства к 600, реформация, конец мира). Таким образом, его толкование носит неразумно произвольный и запутанный характер. Это не удержало его самым горячим образом полемизировать против толкования Алкасара.

Новую и последовательно осуществленную теорию рекапитуляции представляет **Johannes Cocceius**[2]. История протекает у него в семи постоянно повторяющихся периодах. Даже семь посланий церквям он протягивает в параллель, в то время как он, разумеется, предполагает, что чаши охватывают не всю церковную историю. Кокцей находит в них следующие знаки:1) первое провозвестие Евангелия; 2) уничтожение иудейства; 3) время еретиков от Ария до Мухаммеда; 4) время внутренних церковных смут (возникновение папства); 5) расщепление церкви во время Реформации; 6) время тридцатилетней войны.

С Кокцеем теория семи периодов церкви снова получает известное церковно-историческое значение. И можно с интересом наблюдать, как здесь еще раз процветает иоахомовский способ рассмотрения Апокалипсиса.

Кокцей толкует тысячелетнее Царство все еще как прошедшее.

---

[1] [*Pareus Dav.* Iin divinam apoc. Joh. comm. 1618.]

[2] [*Cocceius Johannes.* Cogitaationes de apoc. St. Johannis. Lugd. Bat., 1668.]

В качестве решительного противника Кокцея нужно назвать **Joannes Marck(ius)**[1]. Его работа является большой полемикой против системы Кокцея. Его истолкование обозначает, в общем и целом, возврат к старолютеранскому способу истолкования, который производит впечатление осмотрительного и трезвого по сравнению с вышеописанным. Несмотря на полемику с Кокцеем, он также является сторонником рассудительной теории рекапитуляции. Комментарий ясно написан и богат материалом по истории экзегезы.

Можно не удивляться тому, что Марк снова толкует Тысячу лет старым догматическим способом»[2].

В это же время появляется интерес экзегетов к филологическим вопросам и выходит целый ряд комментариев чисто филологического характера[3].

Далее в XVII веке произошло примечательное изменение в экзегетической науке. К научной работе, в которой долгое время тон задавали иезуиты, присоединяются протестантские теологи, и в конкуренции между ними еще выше поднялись уровень и качество исследований по этой теме.

Из протестантских ученых отметим следующих: «**Hugo Grotius**[4] обязан почти всему, что он излагает в своем толковании Апокалипсиса, не считая отдельных языковых и грамматических замечаний, Алкасару. У него он заимствует основную идею, что гл. 1–11 рассказывают о суде над иудейством, 12–19 о таком же суде над язычеством, а гл. 20 описывает состояние Церкви при Константине. Ясное истолкование Алкасара даже ухудшается из-за добавления истолкования подробностей[5].

---

[1] [*Joannes Marck(ius).* In apoc. commentarius. Trajecti ad Rhenum., 1699.]

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 95–97.

[3] [*Camerarius.* Notationes figurarum sermonis in scriptis apostolicis // Libro praxeon et apocalypseos. Lips., 1556; *Theod. Beza.* Adnotationes majores in NT. Genev., 1556; *Sebastian Castellio.* Anmerkungen zum NT // Bibelausgaben Venet., 1583, Antw., 1584, Lips, 1611; *Ludovicus de Dieu.* Apocalypsis Joannis... cum animadversionibus. Lugd. Bat., 1627, Animadversiones in epistolas Pauli canonicas atque apocalypsin. 1646; *Joannes Drusius.* Adnotationes in totum J. Chr. testamentum. Franecker., 1612; *Jo. Pricaeus.* commentarius in varios NT libros. Londini, 1660; *Jacobus Capellus.* Observationes in NT. Amsterdam, 1667.]

[4] [*Grotius Hugo.* Adnotationes ad NT. Paris, 1644.]

[5] «Гротий связывает гл. 11 со временем Баркохба и толкует, начиная от гл. 14, как и Алкасар, в старом всемирно-историчестом стиле, только что толкование Алкасара в целом остается ограниченным на более узком пространстве. В гл. 12a он находит Симона Мага, в 12b гонение Нерона, семь глав — это римские императоры начиная с Клавдия, исцеление смертельной раны обозначает выздоровление империи при Веспасиане. В 13a нахо-

Решающая заслуга Гротия в том, что он энергично боролся с постепенно перешедшими все границы бесчинствами антипапского толкования.

За Гротием следует на каждом шагу англичанин **Hammond**[1]. Во введении он подробно полемизирует против Брайтманна. Он полагает, что число 666 нужно толковать, исходя из еврейского алфавита. Птицы, которые в *Откр.* 19:17 призываются на трапезу, согласно Хаммонду — это готы и вандалы.

Алкасару и Гротию следует **Bossuet**[2]. Апокалипсис становится у него постепенным изображением истории Римской империи от Траяна до разрушения Рима Аттилой. В шестой печати он находит уже разрушение Иерусалима, в четырех трубах восстание Баркохба. Начиная отсюда, он истолковывает все остальное как следующую историю христианства в Римской империи.

Такой же шаг от Алкасара и Гротия снова в направлении к всемирно-историческому толкованию сделал **Herväus**[3], который видел в Апокалипсисе историю Римской империи до Феодосия. Вместе с английскими комментаторами находит он в гл. 12 рождение Константина и его победу. Затем приступает он с гл. 13 к рекапитуляции. Семь царей насчитывает он от Гальба до Домициана (смотри изложение Викторина) и здесь приходит в первый раз к мысли, что Домициан это вернувшийся Нерон (redivivus)»[4].

дит он предсказание магов, особенно Аполлониуса из Тана (666=Οὔλπιος). Затем современно-историческое толкование переходит постепенно во всемирно-историческое. В чашах Гротий находит предсказание отдельных битв Константина с его противниками, *Откр.* 19:11 даже победу персов над Юлианом. Так как ему кажется невероятным, что в Апокалипсисе пророчествуется прошедшее, то он начал прежде всего литературную критику Апокалипсиса. Он допускает, что Иоанн воспринял ряд отдельных откровений разного времени. Самое раннее предсказание помещает он теперь при Клавдии, тем что он следует замечанию Епифания о ссылке апостола на Патмос. До этого времени принадлежат все предсказания Иерусалиму. Но более поздние предсказания он написал при Веспасиане после гл. 17:10». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 98.

[1] [*Hammond H.* Henrici Hammondi paraphrase a. annotation upon all the books of the NT. 1653.]

[2] [*Bossuet J. B.* L'apocalypse avec une explication. 1688.]

[3] [*Herväus Dan.* Apocalypsis Jo. ap. explanatio historica. Lugduni, 1684.]

[4] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 97–99.

Возникновение хилиастического толкования в кругах немецких пиетистов

До сих пор, как мы видели, протестантские комментаторы понимали тысячелетнее Царство Апокалипсиса как эпизод, относящийся к прошлому. Однако в течении пиетизма, возникшего как реакция на быстро возраставшую формализацию жизни протестантских общин и, соответственно, более романтически и экзальтированно настроенного, вполне органично возникла тяга к хиластичеким ожиданиям. «В пиетических кругах Германии хилиастическое толкование Апокалипсиса снова было поднято на щит. В пиетизме хилиазм вышел из ряда ересей, в которые он был изгнан уже полторы тысячи лет. Разумеется, едва ли с этим наступил прогресс для лучшего понимания книги, истолкование стало только еще более фантастическим и неорганизованным.

Spener[1], который в остальном сохраняет соотнесение предсказаний Апокалипсиса с турками и папством, указывает на тысячелетнее Царство как на состояние славы, обращения иудеев и язычников, всеобщего регулирования жизни общества по критериям Христа»[2].

Но основоположником возрождения хилиазма считают **Campegius Vitringa** (1659–1722)[3], который выступил против толкования Кокцеуса, полагавшего Миллениум в прошлом. Витринга выступил «в 1705 году в качестве первого протестантского экзегета, истолковавшего Миллениум предстоящим в будущем; этим реформистский нидерландец стал основателем нового хилиазма, который оказал влияние особенно на немецкий пиетизм. В остальном Витринга перенимает у Кокцеуса теорию рекапитуляции, понимает вместе с ним церковную историю как исполнение предсказаний Апокалипсиса и одновременно требует современно-историческую, ориентированную на смысл слова, экзегезу»[4].

Хотя он, может быть, и не настолько новатор, потому как в целом его комментарий зависим от предшественников. «Он, кажется, в общем и целом сильно зависит от Мида (о хилиазме Мида и его последователей смотри выше), но отличается от него в том, что он, скорее пользуясь теорией рекапитуляции, уже с шестой печатью вступает в конец времен, а в шести печатях видит предсказания всей церковной истории. Но в церковно-историческом толковании семи

[1] [*Spener*. Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten. 1693.]

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 99.

[3] [*Campegius Vitringa*. ἀνάκρισις apocalypseos Joannis apostoli. Franecker., 1705.]

[4] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 4.

посланий, в толковании труб, именно шестой, главы 12, зверя, чаш, тысячелетнего Царства — Витринга примыкает непосредственно к Миду.

Всеми силами он подчеркивает, что тысячелетнее Царство лежит в будущем при открытой поддержке хилиастического толкования древних отцов Церкви. И своим толкованием он значительно усилил хилиастические настроения в кругах пиетистов. Комментарий, впрочем, богат высказываниями чисто грамматического и экзегетического плана.

Также **Jacobus Abbadie**[1] ожидал в будущем тысячелетнее Царство как плод предпринятых церковных реформ. Его комментарий является несказанно обширным произведением (около 900 страниц), в нем среди прочего история гонения христиан, крестовых походов, турок, рассмотрение чистилища. Комментарий выдержан примерно в стиле Мида, только что Аббади считает, начиная с седьмой главы, все следующее за содержание седьмой печати.

Хилиастическим является далее толкование **Driessens**[2]. Он нашел в Апокалипсисе — пожалуй, ссылаясь на систему Иоахима — снова предсказание о семи эпохах, принял в качестве продолжительности отдельной эпохи 360 лет и в восьмой эпохе ожидал наступление тысячелетнего Царства. Только семь посланий он толковал церковно-исторически. Все остальное лежит для него в будущем (за исключением 11:1–13,12–14), следовательно, осуществлен поворот к **конечно-историческому толкованию»**[3].

Этот поворот осуществляет еще энергичнее галльский пиетист **Joachim Lange**[4]. «В своей работе "Oeconomia salutis" (1728) и затем во "Введении" (1738), которое хочет познакомить нас, кроме Апокалипсиса Иоанна, с ветхозаветными Пророками, Ланге толкует главы *Откр.* 1–3 как церковно-исторические предсказания, и *Откр.* 4–22, напротив, конечно-исторически и хилиастически как наступление Миллениума»[5].

«В качестве последнего комментатора в этом ряду можно назвать, пожалуй, самого фантастического из всех Иоанна Бенгеля **(Bengel)**[6].

---

[1] [*Abbadie Jacobus.* Ouverture des sept sceaux par le fils de Dieu ou le triomphe de la providence et de la religion. Amstelod., 1721.]

[2] [*Driessens A.* Meditationes in sacram apocalypticam. Trajecti ad Rhenum., 1717.]

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 100.

[4] [*Lange Joachim.* Apokalypt. Licht und Recht. Hal., 1730.]

[5] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 4.

[6] [*Bengel J. A.* Erklärte Offenb. Johannis. 1740, 1746, 1758; Gnomon NT. Tübingen, 1742.]

Бенгель склоняет свою ученость сделать из фантазий и самоволия апокалиптического истолкования некую ученую математическую систему; диковинный контраст проницательности и фантастики. Согласно своим исследованиям, Бенгель вычислил конец мира в 1836 году. Бенгель является представителем хилиазма или, скорее, удвоенного хилиазма (1836–2836 связание сатаны, 2836–3836 собственно тысячелетнее Царство, 3836 год конец мира и Страшный суд). Влиянию Бенгеля можно, пожалуй, особенно приписать то, что, начиная с него, хилиазм получил похвалу и одобрение вплоть до лютеранских кругов. Впрочем, Бенгель привносит превосходные грамматические и языковые объяснения и в своем основном произведении дает хорошее представление об истории толкования»[1].

«Как его "Толкование Апокалипсиса Иоанна" (1740), так и известный "Gnomon" (1742) переживали большое распространение и многочисленные издания. Причина влияния бенгелевского толкования Апокалипсиса, продолжающегося вплоть до XIX столетия, лежит в конкретности его церковно-исторических идентификаций.

Непосредственно на методы и хронологию "блаженного прелата Бенгеля" ссылается протестантский пиетист **Johann Heinrich Jung**, названный **Stilling**[2] (1740–1817). Наступление Миллениума Юнг-Штиллинг ожидал так же, согласно с Бенгелем, в 1836 году.

Не только в пиетестском протестантизме Апокалипсис Иоанна истолковывался церковно-исторически и хилиастически с помощью теории рекапитуляции, но также в римском католицизме XVIII столетия. В Майнце в 1785–1786 году появилась трехтомное сочинение так называемого англичанина **Pastorini**[3]. Зависимый в методах скорее от Ланге, чем от Бенгеля, ученый автор — возможно, бенедиктинец — тщательно проводит параллели печатей, труб и чаш и, согласно этому, разделяет церковную историю на семь периодов, из которых седьмой вместе с тысячелетним Царством еще отсутствует»[4].

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 101.

[2] [*Stilling Jung gen. J. H.* Die sieggeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis. Stuttgart, 1799.]

[3] [*Pastorini.* Allgemeine Geschichte der Christlichen Kirche von ihrem Ursprung bis auf ihren letzten triumphirenden Zustand im Himmel, vornamlich aus der Offenbarung des h. Apostels Johannes gezogen. 3bd. Mainz, 1785–1786.]

[4] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 5.

Возникновение и развитие научных методов толкования в XVIII веке

Современно-историческое толкование

«По пути Гротия, Хаммонда и Боссе пошел далее только один из толкователей этого времени **Versé** [1]. Он считает, что Апокалипсис написан при Нероне. Он остается вместе со своими предшественниками (именно, Боссе) при своем толковании внутри границ Римской империи, связывает первые шесть печатей с историей до Константина, трубы до Диоклетиана. В *Откр.* 13 он указывает снова на Римскую империю, после того как он нашел в гл. 12 историю первого христианства. Раненая голова зверя, по его мнению, это Калигула. Но прежде всего интересно его толкование главы 13в. Два зверя это для него языческое священство, и на это указывают некоторые черты в блестящей исторической разработке. 17:10 связывает он со временем от Юлия Цезаря до Клавдия, шестая глава Нерон, седьмая Гальба, восьмая все еще следующий языческий кайзер. В дальнейшем расширяет он толкование до Аттилы. Тысячелетнее Царство он понимает обычным, нехилиастическим способом. Наряду с этим как второй смысл Апокалипсиса он знает также конечно-историческое толкование.

Если Боссе и Версе связывают предсказания Апокалипсиса только с историей Римской империи, то позднее **современно-историческое толкование**[2], ссылаясь на Гротия и Хаммонда, приняло роковой поворот. Так, понимали, в резком контрасте со всяким церковно-историческим и всемирно-историческим толкованием, весь Апокалипсис, аналогично речи Господа в *Мф.* 24, как одно указание на разрушение Иерусалима. Неизвестно, кто стал предшественником в этом методе истолкования Апокалипсиса. Произведение **Abauzit** [3] — дается обычно как первое — появилось после 1732 г., до работы Ньютона, появившейся тоже в 1732 г. Согласно Абузиту, Апокалипсис написан при Нероне. Эта точка зрения проводится Абузитом бесповоротно. Зверь у него соответственно этому — иудейский синедрион, семь глав — последние первосвященники, восьмой — Анания, через смерть которого зверь получил смертельную рану; семь гор указывают на семь холмов Иерусалима, десять рогов это

[1] [*Versé Noel Aubert de.* Clef de l'apocalypse. Paris, 1703.]

[2] Иначе называемое «метод претериста».

[3] [*Abauzit Firmin.* Essay sur l'apoc., oeuvres de feu M. Abauzit I. Genev., 1770], согласно Böcher, оно впервые, однако, появилось на английском в 1730 г. (*Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 123).

десять копархов, которым были переданы при восстании отдельные районы для управления, Вавилон это, естественно, Иерусалим. Это означало сильную потерю для правильного понимания Апокалипсиса, потому что таким образом была совершенно утеряна связь с Римской империей.

Почти также последовательно толкует **Harduin**. Он предполагает, что даже Послания направлены христианам в Иерусалиме, и тем самым доводит заблуждение до предела. По крайней мере, он придерживается толкования глав зверя как римских цезарей до Нерона.

Немного благоразумнее подходит к работе **Wetstein**[1]. Во всяком случае, он ограничивает повсюду толкование временным пространством до 70 г. Вопреки этому он придерживается указания зверя на Римскую империю. *Откр.* 14–18 указывает на борьбу между претендентами на трон Веспасиана, он может, соответственно этому, снова обозначать Рим Вавилоном. Тысячелетним Царством, наконец, он обозначает время от разрушения Иерусалима до Баркохба.

К Хардуину примыкает толкование **Harenberg**[2]. Он понимает Апокалипсис как слово утешения иудео-христианам, написанное за три года перед Пасхой 70 года. Он использует, кроме того, гипотезу рекапитуляции и предполагает в печатях, трубах и чашах предсказание тех же самых событий от Тиберия до Иудейской войны. Он придерживается правильного толкования зверя с его главами как Римской империи, тысячелетнее Царство связывает он со временем Церкви, начиная от разрушения Иерусалима. Харенберг прочитал поразительную массу иудейской литературы. Его произведение является спутанным собранием материала параллелей к Апокалипсису из раввинистической литературы.

С теми же ограничениями толкует книга **Hartwigs** "Апология Апокалипсиса против ложной хулы и ложной похвалы"[3], все еще интересная и поучительная во многих отношениях. Наряду с очередными попытками снова связать семь глав с семейством Ирода, прилагается все другое (кроме толкования первосвященников) на римских кайзеров. Тысячелетнее Царство понимает Хартвигс в своем собственном смысле, только он пытается немного смягчить хилиазм.

Этот ряд изложений замыкает затем хилиаст **Züllig**[4]. У него метод (претериста) достигает вершины извращения. Вместе с Хардуином он ищет семь общин в Иерусалиме; семь глав зверя это иродианские цари, шестой Ирод, Апокалипсис написан, соответственно этому,

---

[1] [*Wetstein J. J.* Libelli ad crisin atque interpretationem NT / Ed. J. J. Semler. 1766.]

[2] [*Harenberg.* Erklärung der Offenbarung Johannis. Braunschweig, 1759.]

[3] [*Hartwigs.* Apologie der Apk. wider falschen Tadel und falsches Lob. 1780–83.]

[4] [*Züllig.* Offenbarung Johannis. Stuttgart, 1834–1840. 2 Teile.]

между 44 и 47 годами. Однако в комментарии Зуллига содержится очень много интересного и поучительного. Зуллиг постоянно пытается понять Апокалипсис, исходя из мировоззрения позднего иудейства, и осуществляет эту попытку — во всяком случае, с очень сильным привлечением раввинистических параллелей. Его введение об эсхатологии иудейства все еще достойно прочтения. Можно упомянуть далее, что он представляет мнение, что измерение храма обозначает его сохранение. Также, это будет интересно при новом повороте, который получает изложение Апокалипсиса, Зуллинг отличает зверя в гл. 17 от зверя в гл. 13 и этого последнего толкует не современно-исторически, а конечно-исторически как антихристианское чудовище. Он предполагает, что в этой символике представлено восточно-азиатское влияние и указывает при этом на образ Левиафана. Также двух свидетелей в *Откр.* 11 он толкует конечно-исторически»[1].

Критическое современно-историческое истолкование

«**Semler**[2] подчеркивает, что Апокалипсис нужно непременно понимать исходя из иудейских корней и как книгу с ярко выраженным иудаистическим характером. Наряду с этим он установил несомненно правильный принцип: "mala autem illa quae portenduntur, in gentes et Romanos idololatriae tutores praecipue valent" — "с другой стороны, это зло предвещено преимущественно тем, кто среди иноземцев и римлян защищает идоложертвенное".

Herrenschneider[3], наконец, поставил толкование Апокалипсиса на почву, которую оно почти уже достигло с Алкасаром. К нему примыкает затем **Eichhorn**[4]. Самым решительным образом они здесь придерживаются связи предсказаний Апокалипсиса с Римской империей. С другой стороны, Айхорн только нерешительно вступает на этот путь толкования; он полагает, что Апокалипсис — драматическая поэма — использует только поэтически эти образы, без того чтобы автор совершенно серьезно разделял суеверие своего времени.

Самое замечательное представление общего понимания дает **Wette**[5]: "В качестве главного врага христианства он (апокалиптик) видел

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 102–104.

[2] [*Semler J. S.* Abhandlung von freier Untersuchung des Canons nebst Antwort auf die Tübingische Verheidigung der Apocalypsis. 4 Teile. Halle, 1771–1776.]

[3] [*Herrenschneider J. Sam.* Tentamen apocalypseos a capite 4 usque ad finem illustrandae. Argent., 1786.]

[4] [*Eichhorn.* Commentarius in apoc. Jo. Göttingen, 1791.]

[5] [*Wette.* Annalen d. gesamten theol. Lit., 1831.]

идолопоклонство, поддерживаемое римской мировой властью, обеспечиваемое мастерством жрецов и шарлатанов, в то время как враждебность иудейства казалась ему второстепенной и легко преодолимой. Впечатления от гонения Нерона у него достаточно свежи и в связи с народным поверием, что этот гонитель христиан еще жив и скоро как антихрист конца времен снова вернется, являются основной пружиной его пророческого произведения"»[1].

Методы толкования в XIX веке

Критическая современно-историческая экзегеза

«Обе тенденции истолкования XVIII столетия — с одной стороны, критическая современно-историческая и, с другой стороны, соответственно, всемирно- и церковно-историческая хилиастическая, продолжают существовать с легкими модификациями в XIX столетии. В первой половине столетия доминирует более молодая современно-историческая экзегеза (Bleek, Lücke, de Wette, Ewald, Volkmar), даже в католических кругах (Waibel[2]). Затем, начиная с Hofmann (1844), получает перевес еще раз всемирно- и церковно-историческое истолкование (Hengstenberg, Ebrard, Harms) с преемственностью царственно- и конечно-исторических методов (среди прочих Auberlen, Kliefoth). В последней трети столетия, наконец, традиционно-исторический метод с его попытками разделения источников (среди прочих Völter, Weyland, Spitta) воспользовался критически-современным толкованием; вместе со своим критерием определения отдельного источника он перешел к религиозно-исторической экзегезе начала XX века. Состояние католических исследований перед сменой столетий представляет Tiefenthal, который пытается связать на консервативной основе сдержанное всемирно- и церковно-историческое толкование с традиционно- и современно-исторической постановкой вопроса.

В продолжение критической экзегезы Апокалипсиса Иоанна, например у Herrenschneider и Eichhorn, и в сознательном противопоставлении к церковно-историческим хилиастическим попыткам толкования (Bengel, Jung-Stilling), Friedrich **Bleek**[3] (1793–1859) подвергает

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 104–105.

[2] [*Waibel A. A.* Auslegung der Offenbarung des heiligen Apostels Johannes. Augsburg., 1834.]

[3] [*Bleek Friedrich.* Vorlesungen über die Apokalypse / Hrsg. von Theodor Hossbach. Berlin., 1862.]

Апокалипсис современно-историческому исследованию. В качестве противника апокалиптика Bleek указывает Римскую империю и кайзера Нерона.

Но в качестве отца современного (modernen) истолкования Апокалипсиса считается Friedrich **Lücke**[1] (1791–1855). Его комментарий, появившийся в 1832 году, включает Апокалипсис Иоанна в апокалиптически-иудейскую литературу, начиная с Иезекииля и Даниила, и приходит, таким образом, к объективной оценке, какая только была возможна рационалистическому критицизму. Понятие "апокалиптика", которое в 1820 году образовал Karl Immanuel **Nitzsch**[2] (1787–1868), Lücke вводит в новозаветную экзегезу; он обозначает им ту иудейскую литературу, начиная с Даниила (прежде всего *3Езд.* и *1Ен.*), к которой примыкает по форме и содержанию Апокалипсис Иоанна. Lücke, так же как и Bleek, связывает видения апокалиптика, которые могут быть поняты с точки зрения современности, с Римом и Нероном»[3].

Царственно-историческое толкование

«Уже в 1844 лютеранин Johann Christian Konrad **Hofmann**[4] (1810–1877) в рамках своего "Теологического опыта" в "Weissagung und Erfüllung" ("Предсказания и исполнения") истолковал Апокалипсис Иоанна таким методом, который, хотя и исходит из всемирно- и церковно-исторического истолкования, но, однако, четко идет новым путем. В своем двухтомном произведении "Der Schriftbeweis" ("Доказательство Писания") Hofmann раскрыл и обосновал новый "царственно-исторический" метод. Не без заимствований у теории рекапитуляции и "стыдливого церковно-исторического понимания" (Bousset), Hofmann может отказаться от идентификации исторических деталей с видениями Апокалипсиса Иоанна; скорее, он старается выяснить типичное в высказываниях апокалиптика и отнести к истории Царства Божия.

Совершенно похоже истолковывает Апокалипсис Carl August **Auberlen**[5] (1824–1864), который постоянно сравнивает его с Книгой

---

[1] [*Lücke Friedrich.* Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes IV 1. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Literatur. Bonn. 1832.]

[2] [*Nitzsch Karl Immanuel.* Bericht an die Mitglieder des Rehkopfschen Prediger-Vereins über die Verhandlungen v. J. Wittenberg, 1822.]

[3] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 7.

[4] [*Hofmann Johann Christian Konrad.* Weissagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testament. Ein theologischer Versuch. II. Nördlingen, 1844. S. 300–378.]

[5] [*Auberlen C. A.* Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis. 1854, 1874.]

Даниила. На место произвольной связи исторических подробностей с любыми высказываниями Апокалипсиса вступил Божественный план Священной истории, в котором должна быть усмотрена взаимосвязь образов и "основных поворотных пунктов" истории Царства Божиего»[1].

«То есть он (Ауберлен) хочет найти в Апокалипсисе предсказание только основного поворотного пункта церковной истории, а не исторические подробности. Тех, кто ему следует, — много. Характерным для этого ряда толкователей является также то, что большинство из них придерживаются хилиастического толкования Апокалипсиса, следовательно, ожидают тысячелетнее Царство в будущем»[2].

Конечно-историческое толкование [3]

«Один шаг далее царственно-исторической экзегезы делает конечно-исторический метод, который в первый раз последовательно был применен лютеранином Theodor **Kliefoth**[4] (1810–1895). Конечно-историческое толкование совершенно отказывается от церковно-исторического значения; оно использует Апокалипсис Иоанна как основу в Писании для надежд и увещевания современников: мы живем в конце времен и ожидаем наступления времени блаженства, предсказанного Иоанном.

Также Carl August von **Burger**[5] (1805–1884), лютеранин как и Kliefoth, подверг Апокалипсис конечно-историческому методу истолкования (1877). Но только Johann Tobias **Beck**[6] (1804–1878) довел эсхатологический интерес конечно-исторического объяснения до некоего нового хилиазма. Во фрагменте Комментария, изданном посмертно в 1883 году его зятем Julius Lindenmeyer, "реалистически-библейский теолог" и тюбингенский профессор, находящийся под влиянием швабского пиетизма, ожидает скорого наступления Миллениума; Священная история входит в конце времен в христократию»[7].

---

[1] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 10.

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 107.

[3] Иначе называемый «метод футуриста».

[4] [*Kliefoth Theodor.* Die Offenbarung des Johannes. 3Bd. Leipzig, 1874.]

[5] [*Burger Carl Heinrich August.* Die Offenbarung St. Johannis nach dem Grundtexte deutsch erklärt. München, 1877.]

[6] [*Beck Johann Tobias.* Erklärung der Offenbarung Johannis. Kap. 1–12. Güterloh, 1883.]

[7] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 11.

Традиционно-историческое и литературно-критическое толкование

«Старая критика Апокалипсиса от Гротиуса-Хаммонда была снова принята **Vogel**[1]. Фогель разделяет Апокалипсис на следующие части: 1:1–8; 1:9–3:22; 4–11; 12–22 и полагает, что он был составлен пресвитером Иоанном. Но после того как попытки разделения источников в Апокалипсисе были отвергнуты своим самым уважаемым представителем (Bleek), литературное единство Апокалипсиса представлялось долгое время в качестве аксиомы, и могли с трудом довольствоваться удивлением планомерности и единству Апокалипсиса»[2].

«Новая эпоха истолкования Апокалипсиса начинается с публикаций **Völter**[3](1855–1931). С 1882 года предпринимает ученый автор — урожденный шваб и профессор в Амстердаме — все новые попытки, постепенно расширяя и пересматривая предыдущие результаты, свои литературно-критические иследования Откровения Иоанна. Несмотря на то что он лютеранин, он присоединяется со своим анализом, разделяющим источники, скорее к рационалистической критике XVIII века»[4].

Точка зрения Фельтера претерпела измененение в течение его исследовательской карьеры, начиная с того, что он принимал за основу Апокалипсиса одно христианское произведение, подвергшееся постепенным переработкам разных редакторов, а впоследствии он поменял мнение на то, что, наоборот, было несколько источников, а редактор один, собравший и распределивший материал в довольно сложной последовательности. Еще одно новаторское мнение Фельтера, касательно проблемы Тысячелетия, — то, что он реконструирует т. н. «апокалипсис Керифа», принимаемый им в качестве одного из источников Откровения, который, собственно, и содержал полностью спорное учение о Миллениуме[5]. Однако, «представленные

---

[1] [*Vogel Paul Joachim Siegmund.* Commentatio de Apocalypsi Johannis (Programme der Universität Erlangen). 7 Teile. Erlangen, 1811–1816.]

[2] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 107.

[3] *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893.

[4] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 11.

[5] «В одном важном пункте остается Völter с самого начала неизменным: в реконструкции основного писания Апокалипсиса, которое состоит, согласно ему, из отрывков 1:4–6; 4:1–5:10; 6:1–17; 7:1–8; 8–9; 11:14–19; 14–1–3,6сл.; 18:1–19:4; 14:14–20; 19:5–10. Апокалипсис происходит из первой половины шестидесятых. Völter обращает внимание в первую очередь на то, что в 14:14–20 очевидно дано заключение некоего Апокалипсиса. Именно поэтому, привлекая еще гл. 18,19:1–10 к своему основному писанию, он поместил 14:14–20 между 19:1–4 и 19:5–10. Далее он заметил, что

взгляды Фельтера рассматриваются даже со стороны литературной критики в целом как заблуждение»[1].

Исследования Фельтера вызвали длительный спор среди экзегетов критической школы. Главной темой спора было — какой источник лежит в основе книги — христианский или иудейский. Даже его учитель «**Weizsäcker**[2](1822–1899) в противоположность Фельтеру признает скорее не позднейшее расширение одного христианского основного писания, а переработку более древних, отчасти иудейских источников христианским апокалиптиком»[3]. «Вайзекер исходит по существу из наблюдения, что в гармоничном построении собственно Апокалипсиса — исключая начало и конец и послания — с его трижды повторенным знаком семи, нарушая композицию, вклиниваются отдельные отрывки»[4].

Мнение о первичном иудейском источнике развивают следующие исследователи: «В своей диссертации, написанной под руководством

в гл. 7 при обоих расходящихся отрывках (7:1–8 и 7:9–17) будет правомерно разделение источников, и исключил из своего праапокалипсиса отрывок 7:9–17. Наконец, он обращает внимание на то, что 10:1–11:13 вторгается, явно мешая, между шестой и седьмой трубами. О переработчиках, следующих один за другим после этого основного писания, Völter отзывается очень различно. В последней переработке темы он признал большую часть, кроме основного писания, за отдельным произведением еретика Керинфа от 70 г., которому он отводит теперь, также ранее обозначенные им как дополнения, отрывки 10:1–11:13; 17:1–18 и из раннего (второго) переработчика главы 15–16; 21:9–22:6. Первоисточник Иоанна (Иоанна Марка) и произведение Керинфа были совместно переработаны одним редактором при Траяне, который именно самостоятельно написал гл. 13. Наконец, при Адриане редактор добавил послания церквям. В своей последней разработке проблемы Völter, следовательно, покинул свою первоначальную схему — "основное писание и постепенные переработки" — в пользу другого принципиального понимания — "основные источники и один редактор". Разделение источников по Völter, согласно его работе 1904 года: Апокалипсис Иоанна Марка: 1:4–6; 4:1–5:10; 6:1–7:8; 8–9; 11:14–19; 14:1–3,6–7; 18:1–19:4; 14:14–20; 19:5–10. Апокалипсис Керинфа: 10:1–11; 17:1–18; 11:1–13; 12:1–16; 15:5–6,8; 16:1–21; 19:11–21:8; 21:9–22:6. Редактор времени Траяна: 1:7–8;5:6,11–14; 7:9–17; 12:11; 12:18–13:18; 14:4–5,9–12; 15:1–4,7; 16:19; 17:14,16,17; 21:14; 21:22–27; 22:1–2,8–9. Переработка из времени Адриана: 1:1–3; 1:9–3:22; 14:13; 16:15; 19:10в; 22:7,1–20». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 109–110.

[1] *Kohlhofer Matthias, dr.* Die Einheit der Apocalypse. Gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt. Freiburg im Breisgau, 1902. S. 53.

[2] [*Weizsäcker Carl Heinrich.* Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Freiburg, 1886, 1892.]

[3] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 12.

[4] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 110.

Гарнака, **Vischer**[1] (1865–1946) представил тезис, что Апокалипсис Иоанна был сначала иудейским, только потом христианизированным писанием»[2]. Гарнак в послесловии к работе Фишера[3] высказывается: «Внутренние причины (для иудейского характера Апокалипсиса), мне кажется, имеют непоколебимую прочность»[4]. Однако в 1886 появилась целая книга Фельтера[5], посвященная полемике с Фишером и Гарнаком, где доказывается, что Апокалипсис Иоанна не был первоначально иудейским апокалипсисом. В работе Фишера надо отметить важный момент относительно источника для темы Миллениума: Фишер считает отрывок 20:4–6 специфическим христианским включением.

Тем не менее, разработка гипотезы иудейского источника продолжается: «**Weyland**[6] находит в Апокалипсисе два иудейских источника. Первый написан, согласно ему, при Тите, второй (по времени более ранний) — при Нероне. Христианский редактор добавил послания, начало, конец и ряд интерполяций. В работе Вейланда

---

[1] [*Vischer Eberhard.* Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung mit einem Nachwort von Adolf Harnack. Texte u. Unters. Leipzig, 1886, 1895.]

[2] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 12.

[3] «Фишер исходил из доказательства, что решающие главы Апокалипсиса 11 и 12 можно понять только при условии иудейского, а не христианского происхождения. Надежда, что храм в Иерусалиме останется сохраненным, ожидание двумя свидетелями возвращения Мессии были иудейскими, а не христианскими. Глава 12 сообщает о временном рождении Мессии (на небесах) в конце вещей и после седьмой трубы. Это может быть понято только на иудейской почве. Для идеи двойного явления Мессии Фишер указал, кроме того, иудейские параллели. На основании этого наблюдения и при убеждении в литературном единстве Апокалипсиса — Фишер с полным правом обращает внимание на одинаковый характер языка, господствующий во всей книге, — Фишер сделал затем вывод, что Апокалипсис является по существу иудейским писанием. Только нужно специфически христианское в ней рассматривать в качестве дополнения. Сюда принадлежат, согласно ему, естественно главы 1–3, далее 5:9–14; 7:9–17; 11:8в; 12:11; 13:9–10; 14:1–5,12–13; 15:3; 16:15; (17:6); 17:14; 19:9–10, 11, 13; 20:4–6; 21:5в–8; 22:6–21 и ряд единичных выражений: часто встречающееся в Апокалипсисе ἀρνίον — Агнец было систематически включено и т. д». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 111.

[4] Цит. по: *Kohlhofer Matthias, dr.* Die Einheit der Apocalypse. Gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt. Freiburg im Breisgau, 1902. S. 52.

[5] *Völter D.* Die Offenbarung Johannis keine ursprünglich jüdische Apokalypse (Eine Streitschrift gegen die Herren Harnack und Vischer). Tübingen, 1886.

[6] [*Weyland G. J.* Omwerkings- en Compilatie-Hypothesen toegepast op de Apocalypse van Johannes. Groningen Wolters, 1888.]

видно четкое влияние Фельтера»[1]. Этот автор понимает источник Миллениума противоположным образом, он считает отрывок 19:11–21:8 целиком из второго иудейского источника.

«Иудейские оригиналы текста Апокалипсиса Иоанна признает в 1887–1888 годах также французский реформистский теолог **Sabatier**[2] (1839–1901)»[3]. Но общий взгляд на Откровение у него такой, что это по существу цельное христианское произведение[4], включающее в себя иудейские отрывки, среди которых, по его мнению, и отрывок 19:11–20:10, содержащий тему Тысячелетия.

К нему присоединяется и его ученик **Schön**[5]. Но он уже не считает Миллениум иудейским включением[6].

Разработанной теорией гипотеза источников является у **Spitta**[7]. Он приписывает интересующий нас отрывок 20:4–7 некоему христианскому редактору при Траяне, который объединил один христианский праапокалипсис и два иудейских источника[8]. Этого исследователя много критиковали: «В 20:4 в 1000-летнем Царстве Христа

---

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 112. Там же: «Христианский редактор появляется у Вейланда примерно в тех же местах, что и у Фишера (он компилирует главу 16 из обоих источников). Главы 19:11–21; 20; 21:1–8 из второго иудейского источника».

[2] [*Sabatier Augustine.* Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de St. Jean. Paris, 1888.]

[3] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 12.

[4] «Затем Sabatier снова, руководствуясь более Weizsäcker, понимал Апокалипсис как по существу цельное христианское произведение, в которое включены иудейские отрывки. В качестве таковых считаются 11:1–13; 12–13; 14:6–20; 16:13, 14, 16; 17:1–19:2; 19:11–20:10; 21:9–22:5». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6Aufl. Göttingen, 1906. S. 112.

[5] [*Schön.* L'origine de l'apocalypse. 1887.]

[6] «Шен присоединяется к своему учителю Сабати, ограничивая, однако, иудейские отрывки 11:1–13; 12:1–9; 13; 18. Гл. 10 является, согласно ему, введением к гл. 11:1–13; гл. 17 введением к гл. 18; кроме того, при включении отрывков апокалиптик использовал еще целый ряд небольших скреп». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 112.

[7] [*Spitta Friedrich.* Die Offenbarung des Johannes. Halle, 1889].

[8] «К сожалению, он следует генеральной идее, несчастливой с самого начала. Он полагает, что можно найти следы трех источников в троекратном знаке семи. "Источник печатей" происходит из-под пера христианского праапокалиптика, которому Шпитта приписывает также семь посланий в противоположность Фишеру, Фельтеру, Вейланду, которые все без исключения относят семь писем последнему редактору книги. Христианский праапокалипсис (U) написан вскоре после 60 года. Наряду с ним есть два иудейских источника: 1) "источник труб" **J1** из времени Калигулы; 2) "источник чаш" **J2**, согласно Шпитта, из времени Помпея. Некий христианский редактор **R** при Траяне собрал вместе различные источники, осторожно и

принимают участие мученики из народов, которые обозначены как таковые благодаря преодолению зверя и отвержению его знака, а Spitta несправедливо утверждал, что гражданами Царства были исключительно иудеи»[1].

«**Schmidt**[2] доводит до крайности теорию компиляции. Он различает в книге три независимых друг от друга источника: 4:1–7:8; 8:2–11:15 (вставка 10:1–11:13); 12:1–22:5 (вставка 14:6–20; 17:1–19:5). Эти три (соответственно, пять вместе со вставками) отрывка были затем переработаны одним редактором вместе с существующими сами по себе посланиями»[3].

«**Erbes**[4] представил по существу гипотезу переработки. Он знает апокалиптическое основное писание, что совпадает, таким образом, примерно с основным писанием по Фельтеру. Основное произведение является христианским и написано до разрушения Иерусалима. В гл. 11сл. находит Erbes указание на разрушение храма. В это основное произведение включен апокалипсис времени Калигулы (12:1–13:18; 14:9в–12). Переработчик около 80 г. переделал затем апокалипсис в четырех местах и добавил заключительные части»[5].

Своеобразную и в значительной степени новую попытку предпринял **Weitz**[6] в 1904 году. В его гипотезе важно отметить, что он считает за основу книги один христианский праапокалипсис, окончание которого Вайтц видит в 14:14–20. Однако тему Миллениума, конечного

почти не повреждая их. Разделение источников по Spitta. **U** — 1:4–6,9–19; 2:1–3:22; 4–6; 8:1,7:9–17; 19:9в,10; 22:8,10–13, 16а, 17, 18а, 20в–21. **J1** — 7:1–8; 8:2–9:21; 10:1а, 2в, 3, 5–7; 11:(15), 19; 12:1–17; 12:18–13:8; 13:11–18; 14:1–2а, 4в–7, 9, 10в, 11а; 16:13, 14, 16, 17в–20; 19:11–21; 20:1–3, 8–15; 21:1, 5а, 6а. **J2** — 10:1в, 2а, 8а, 9в, 10–11; 11:1–13; 11:15, 17, 18; 14:14–20; 15:2–6, 8; 16:1–12, 17а, 21; 17:1–6а; 18:1–23; 19:1–8; 21:9–22:3а, 15. **R** — 1:1–3, 7–8, 20; 4:1; 5:5в, 6в, (8); (6:16); 9:9,15в; 10:4, 8в, 9а; 11:7в, 8в; 11:14, 16; 12:6, 11; 13:3а, 4в, 5в, 7а; 13:9–10, 18а; 14:2в–4а, 8, 10а, 11в–13, 17; 15:1, 7; 16:15; 17:6в–18; 18:24; 19:4, 8в, 9а, 15; 20:4–7; 21:2–4, 5в, 6в–8; 22:3в–7, 9, 14, 16, 18–20а». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 113–114.

[1] *Kohlhofer Matthias, dr.* Die Einheit der Apocalypse. Gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt. Freiburg im Breisgau, 1902. S. 29.

[2] [*Schmidt.* Anmerkungen über d. Komposition der Offenb. Joh. 1891.]

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 115.

[4] [*Erbes.* Die Offenbarung Joh. Gotha, 1891.]

[5] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 115. Там же: «Разделение источников по Erbes. Апок. Калигулы: 12:1–13:18; 14:9в–12. Апок. 62 — 1:4–19; 2–3:4; 4; 5:1–10 (11–14?); 6; 7:1–3, 9–12; 8–11; 14:1–7, 13–20; 15:2–4; 19:5–9а; 20:11–15; 21:1–4. Апок. 80 — 1:1–3, 20; 7:4–8,13–17; 9:12, 11:14; 14:8, 9а; 15:1; 15:5–19:4; 19:9в–20:10; 21:5–22:2».

[6] [*Weitz J.* Die Offenbarung des Johannes. 1904.]

Суда и Нового Иерусалима он тоже включает в состав этого праапокалипсиса. Редактор же, по его мнению, вставил только указание на мученичество в 20:4[1].

Последний в ряду исследователей, занимавшихся проблемой разделения источников, был Johannes **Weiss**. Сам он уже критически оценивал плодотворность избранного направления исследований: «Наша гипотеза переработки Апокалипсиса Иоанна неким другим редактором при жизни Иоанна имеет свои трудности»[2].

Итак, в отношении интересующего нас отрывка 20:4–6, содержащего тему тысячелетнего Царства, мнения ученых направления

---

[1] «Прежде всего, он примыкает к попытке Шпитта показать в Откровении один первоначальный христианский праапокалипсис. За этим христианским праапокалипсисом Weitz признает 1:4–6, (7, 8) 9–19; 2–3 (за исключением окончаний писем), далее 4–6, основа 7 (запечатление и собрание избранных из Израиля и язычников); затем (в отличие от Шпитта) "три скорби": две первые гл. 9, третья 12:7–12 (Weitz вырывает эпизод борьбы Михаила с драконом и падение дракона из гл. 12); основа 13:11–18, 14:1–5 (лжепророк, сохранение запечатленных). В 14:14–20 Weitz находит конец этого апокалипсиса, суд (сравни прежде всего Фельтер, Эрбес), к которому он затем присоединяет еще 20:1–21:4; 22:3–5 (**тысячелетнее царство**, конечный суд, Новый Иерусалим) и некоторые стихи отрывка 22:8сл. Этот праапокалипсис должен быть написан, согласно Weitz, во второй половине 60-х. Но далее редактором Апокалипсиса с ним был соединен некий иудейский апокалипсис (11:1–13; 12:1–6, 14–17; 13:1–7; 15–19; 21:9–27). Этот иудейский апокалипсис не является монолитным произведением, а собранием небольших пророчеств, которые, как кажется составителю, можно отнести к современным событиям. Эти небольшие фрагменты, воспринятые от него: соответствующие пророчества о рождении Мессии 12:1–6, 14–17 и битве Мессии 19:11–21; о падении Вавилона (основа 17, 18) и Новом Иерусалиме 21:9–27, наконец, видение зверя 13:1–7. Апокалиптик последней руки объединил эти два источника, но он для Weitz не просто редактор, работающий ножницами, а писатель, которому есть что сказать, этот апокалиптик последней руки прежде всего придал Апокалипсису направление предсказания против Римской Империи и культа цезаря. Он написал свой Апокалипсис с намерением издать более древние предсказания, только отредактировав, увеличив, разъяснив их, и был уверен, что эти предсказания уже начали сбываться в его время. Он настолько самостоятельно обращался со своими источниками, что позволял себе зачастую их еще восстанавливать. Таким образом, он включил окончания писем, сильно интерполировал гл. 4, переработал заново 6:9–11 и 7, из трех скорбей сделал семь труб, в 13:1–10, 18 добавил намек на Nero redivivus и в ряд мест включил указания на борьбу со зверем и мученичество: 12:11 (14:1–5), 14:8–13, 15:2–4, 16:5–7, 13–15, 17:6, 14, 15, 19:4–10, 20:4 и т. д». — *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 116.

[2] *Weiss J.* Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte. Göttingen, 1904. S. 163.

литературной критики оказываются подчас диаметрально противоположными, что заставляет задуматься вообще о плодотворности литературно-критического направления. Для иллюстрации его научной бесплодности достаточно указать на этот разброс несводимых друг к другу мнений. Так, данный эпизод представителями критического направления рассматривался в составе:

христианского праапокалипсиса	– Вайтц, Шен
позднего христианского апокалипсиса	– Эрбес
апокалипсиса Керинфа	– Фельтер
иудейского источника	– Вейланд
христианского включения в иудейском апокалипсисе	– Фишер, Шмидт
иудейского включения в христианское произведение	– Сабати
вставки христианского редактора	– Шпитта

Католическое истолкование конца столетия

«Обычное в католической экзегезе конца XIX столетия научное толкование Апокалипсиса представлено комментарием, незаслуженно забытым в дальнейшем, бенедиктинца Franz Sales **Tiefenthal**[1](1840–1917). Из церковно-исторического метода он перенимает толкование тысячелетнего Царства в качестве одного исторического периода в прошлом; согласно Tiefenthal, тысячелетнее Царство находится между смертью Аттилы (453 г. по Р. Х.) и падением Константинополя (1453 г. по Р. Х.)»[2].

Исследования проблемы Миллениума в XX веке

Критическая экзегеза

«Вплоть до XX столетия англоязычная экзегеза придерживалась еще всемирно- и церковно-исторического толкования Апокалипсиса, частью также хилиастической мечтательности[3]. Наконец,

[1] [*Tiefenthal Franz Sales*. Die Apokalypse des hl. Johannes erklärt für Theologiestudierende und Theologen. Paderborn, 1892.]

[2] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 13.

[3] «Только британский филолог древности *William Mitchell Ramsay* (1851–1939) вводит в своей книге о семи посланиях (The Letters to the Seven

в 1920 году опубликовал Robert Henry **Charles**[1] (1855–1931) свой монументальный комментарий, в котором он также основательно проработал и учел континентальные исследования Апокалипсиса. При комбинации традиционно-исторических и литературно-критических, религиозно- и современно-исторических методов Чарльз поставил исследование Апокалипсиса англоязычного мира на новую основу. Его слабость в повышенном разделении источников и малоудачной попытке доказать рифмически-строфическое построение Апокалипсиса; его сильной стороной является тщательность текстовых и литературно-критических наблюдений, всеохватывающая начитанность автора и его открытость для всех серьезных методов толкования своего времени»[2].

В понимании тысячелетнего Царства Чарльз отчасти следует старым методам текстуальной критики в том, что приписывает этот отрывок «переработчику». В экзегезе Миллениума, хотя и напоминает о параллельных сюжетах в иудейской апокалиптике, но признает за 20:4–6 самостоятельное видение. Много внимания он уделяет «преображенным мученикам», считая что только они пережили первое воскресение и участвуют в фактическом царстве Христа на земле[3].

Churches of Asia and their Place in the Plan of Apocalypse. London, 1904) современно-исторический метод рассмотрения; одновременно Ramsay пытается связать научно-критическую экзегезу Апокалипсиса с религиозно-церковным интересом». — *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 13.

[1] *Charles R. H.* A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. I–II. ICC. Edinburg, 1920.

[2] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 97–98.

[3] «Как известно, Чарльз приписывает *Откр.* 20:4–22:21 переработчику и "издателю"; *Откр.* 20:1–3 считает он за первозданное творение апокалиптика. Напротив, он отделяет *Откр.* 20:4сл. от предыдущего и помещает стихи позади *Откр.* 22:17. В *Откр.* 20:1–3 заключение и связание сатаны прекращает его деятельность на тысячу лет. Дракон приравнивается, как в *Откр.* 12:9, со змием в раю (*Быт.* 3), диаволом и сатаной, иудейская литература знает (*1Ен.* 18:12–16; 19:1сл.; 21:1–6) примеры связания падших ангелов. Продолжительность мессианского Царства, ожидаемого иудеями, была неограниченной до 100 года до Р. Х., *1Ен.* 91–104 и *Пс. Сол.* 1–16 впервые ожидают конец мессианского Царства. Согласно *3Ездр.* 7:28, продлится это Царство 400 лет; только Апокалипсис знает продолжительность в 1000 лет. Чарльз дает экзегезу *Откр.* 20:4–6 в качестве самостоятельного видения: тайновидец видит преображенных мучеников, которые только и принимают участие в первом воскресении и царствуют со Христом 1000 лет. С мучениками Чарльз идентифицирует тех, которые садятся для суда на престолы; он указывает при этом на параллели *Дан.* 7:9, 22, 26 (LXX); *Мф.* 19:28; *1Кор.* 6:2сл. С помощью престановки текста *Откр.* 20:4

Религиозно-историческое толкование

Этот метод является расширением традиционно-исторического, который заключался в поиске источников Апокалипсиса в предшествующей ему иудейской традиции. Теперь ученые расширили область поиска смысловых связей книги на все древние религиозные течения не только библейского корня, но и всевозможных языческих направлений. «Новым поворотом в истолковании Апокалипсиса, несмотря на все возражения, которые обрушились против этого, стала работа **Gunkel**[1] (1862–1932). Хотя Гункель дал подробное изложение только одной малой части Апокалипсиса, гл. 12 (наряду с рядом толкований других разных важных мест), но он основал новый метод истолкования и внес одновременно в рассмотрение других общих точек зрения очень назидательную методологию. Прежде всего, Гункель обратился против необдуманного литературно-критического метода. Относительно современно-исторического метода он делает упреки в необоснованных шатаниях туда-сюда, аллегорических и символических объяснениях подробностей. Очень достойна внимания, даже если однобоко преувеличена, мысль, что апокалиптик предсказывал о будущем, а не о прошедшем, и поэтому у него вообще можно ожидать современно-исторические намеки намного реже, чем принимали до сих пор. Таким образом, Гункель в заключение своего изложения объявляет до сих пор существовавший современно-исторический метод толкование банкротом.

На место современно-исторического метода выступает теперь традиционно-исторический. Гункель исходит из убеждения, что апокалиптик вообще свои предсказания не выдумывает, а передает в своем произведении древнейшую священную традицию, только слегка перевернутую, растолкованную, примененную к моменту. Необходимо знание всей традиционной цепочки, если хотят понять ее

Чарльз хочет установить языковую логику. Относительно тысячелетней продолжительности мессианского Царства приводится еще параллель *2Ен.* 32:2–33:2 (ср. *2Бар.* 15:2–8); за 6000 годами мировой истории следует тысячелетний покой субботы. Согласно *Откр.* 20:5, не получают даже благочестивые, которые не умерли как мученики, часть в первом воскресении; его нужно понимать вместе с более ранними толкованиями как "фактическое царство Христа с преображенными мучениками на земле". Вторая смерть (*Откр.* 20:6) называется также в *Откр.* 2:11; 20:14; 21:8 (ср. *Мф.* 10:28), где 20:14в, пожалуй, интерполяция; из нее исключены те, которые остались верными до конца». — *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 98.

[1] [*Gunkel Hermann.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12. Göttingen, 1895.]

отдельное звено. И здесь задача религиозно-исторического исследования ставится отныне на широкую ногу. Ибо апокалиптический материал является вообще древнейшим и имеет историю, которая простирается над тысячелетиями и над народами и религиями. Только после того как сделана эта работа, после того как изучен апокалиптический материал с помощью средств сравнительного религоведения, можно затем применить литературную критику и исследование источников. Относительно гл. 12 Гункель пытается доказать, что здесь представлен древнейший вавилонский миф о творении, преобразованный для эсхатологии»[1]. С этой работы начались поиски учеными аналогий образов Откровения с всевозможными мифологическими сюжетами — египетскими, персидскими, греческими. Как и во всяком научном направлении, здесь не обошлось без перегибов. Да и работы самого Гункеля не всеми оценивались одинаково высоко, особенно претеристами: «Религиозно-историческое исследование Гункеля страдает однобокостью, с которой он оспаривает возможности современно-исторического толкования»[2].

Но в этом направлении продолжил работу, при частичном смягчении некоторых тезисов, Вильгельм **Буссе**[3] (1865–1920). Его вклад замечателен тем, что он «связал в своем, до сих пор имеющем значение, Комментарии (1896, 1906) религиозно-историческую постановку вопроса с традиционно-историческим, литературно-критическим и современно-историческим толкованием. Подобным образом, как Буссе, истолковывает Апокалипсис Иоанна Julius **Wellhausen**[4] (1844–1918) в своем проницательном "Analyse" (1907)»[5].

«Немецкие исследователи Апокалипсиса прежде всего проводили религиозно-исторические исследования, причем современно-исторической постановкой вопроса пренебрегали или даже совсем отказывались от нее. Здесь нужно назвать прежде всего классического филолога **Franz Boll** (1867–1924), чья появившаяся в 1914 году книга «Из Откровения Иоанна»[6] раскрыла толкователям Апокалипсиса мир античной астрологии и астральной мифологии. Болль смог выявить для многих образов и представлений Апокалипсиса астральный фон, который он открыл в язычески-эллинистической области и вернул в древневосточную мифологию; но того, что иудейство к новой

[1] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906. S. 118.

[2] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 13–14.

[3] *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906.

[4] [*Wellhausen Julius.* Analyse der Offenbarung Johannis. Berlin, 1907.]

[5] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 14.

[6] *Boll F.* Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. Leipzig; Berlin, 1914.

эре уже могло перенять такой астрально-мифологический материал, Болль не сказал.

Менее односторонние, но ограничивающиеся исключительно религиозно-историческим интересом, исследования Carl **Clemen**[1] (1865–1940)»[2].

К этому же направлению относится и **Lohmeyer**[3]. Его тщательное исследование аналогий с темой Миллениума в других древних сюжетах показывает, в частности, возможность влияния на иудейскую апокалиптику персидских мифов. Böcher кратко излагает его понимание отрывка о тысячелетнем Царстве: «Ангел связывает последнего еще оставшегося врага, дракона, чье имя заимствовано из *Откр.* 12:9; в качестве временного места содержания ему предоставляется бездна. Представление о связании проникло в иудейство из парсизма (*Ис.* 24:22; *1Ен.* 18сл, 21; *Мол. Ман.* 3сл.). С этим представлением тайновидец связывает представление о промежуточном Царстве (*1Ен.* 91–91; *Сив.* 3:1–62), продолжительность которого указывалась по-разному; тысяча лет называет в первый раз *2Ен.* 33. Связание сатаны на 1000 лет (не в качестве наказания, а как профилактика) кажется примирением традиции промежуточного Царства с различными вариантами конца антихриста, которое, пожалуй, было осуществлено тайнозрителем»[4].

Итак, исследование возможных взаимосвязей Апокалипсиса с иными религиозными традициями дало самый разнообразный материал. Общим выводом стало признание возможности такой взаимосвязи с иудейской апокалиптикой. Некоторые особенно смелые исследователи идут еще дальше и прослеживают влияние от языческих мифологий и астральной эзотерики. На этом фоне отрезвляющим выглядит мнение **Hadorn**[5] о том, что с определенностью установить взаимосвязь иоанновских ожиданий можно только с Ветхим Заветом. «В особом экскурсе Хадорн исследует взаимосвязь Миллениума и хилиазма Апокалиписа. Ожидание некоего промежуточного Царства происходит из иудаизма, из текстов которого самое близкое родство с Апокалипсисом обнаруживает 3Ездра; однако здесь промежуточное Царство продолжается 400 лет, и, согласно *3Езд.* 7:29, Мессия умрет. Тысяча лет Апокалипсиса соответствуют тысячелетней Субботе мира (ср.: *Евр.* 4:1сл.), которая образует согласно

[1] [*Clemen Carl.* Die Bildlichkeit der Offenbarung Johannis // Festgabe f ür Julius Kaftan zu seinem 70. Geburtstage. Tübingen, 1920. S. 25–43.]

[2] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 15.

[3] *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4 bd. Tübingen, 1912.

[4] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 98.

[5] *Hadorn W.* Die Offenbarung des Johannes. Leipzig, 1928.

синагогальной теологии последний день Недели мира в семь тысяч лет»[1]. Так как Хадорн ощущает политический национализм иудейской апокалиптики как отталкивающий, то он приходит к выводу: «Корень иоанновских ожиданий лежит не в позднем иудаизме, а в Ветхом Завете, так что даже иоанновский хилиазм это нечто принципиально иное, чем позднеиудейский и даже послеапостольский»[2].

Католическая экзегеза XX века

«Повортный пункт в католическом исследовании Апокалипсиса представляет собой комментарий 1921 года, который сделал французский доминиканец Ernest-Bernard **Allo**[3] (1873–1945). Эта ученая рассудительная книга защищает литературное единство Откровения Иоанна и предпочитает, как обычно, традиционные решения.

Многочисленные публикации мюнхенского теолога Josef **Schmidt**[4] занимаются критикой текста, историей текста и традиции Откровения Иоанна.

André **Oliver**[5] помещает Апокалипсис Иоанна в ветхозаветно-иудейскую традицию пророческого стихосложения (1938). Как уже прежде Charles и Lohmeyer, пытается Oliver указать рифимический характер Откровения Иоанна»[6].

«**Sickenberger**[7] желает знать Тысячу лет не буквально понятой, а в качестве "схематического числа" и "выражения для некого периода, который уставливает Бог", как "некое более продолжительное время.., более подробное определение которого невозможно" и как символ для законченной полноты земного времени. Во время этой Тысячи лет сатана не может больше обольщать народы. Суд, названный в *Откр.* 20:4 (ср. *Дан.* 7:9), имеет в виду небесные, а не земные события; появляющимися перед остающимися неназванными судьями являются души "мучеников последнего великого гонения". Идентификация мучеников с сидящими на троне, согласно Sickenberger, является уже потому невероятной, что тогда в *Откр.* 20:4 "отсутствовало бы всякое указание на тех, кого судят". Под *прочими из умерших* (*Откр.* 20:5) Sickenberger понимает отпавших от Бога во вре-

[1] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 100.

[2] *Hadorn W.* Die Offenbarung des Johannes. Leipzig, 1928. S. 197.

[3] *Allo E-B.* L'Apocalypse de saint Jean. Paris, 1921.

[4] *Schmidt J.* Die griechischen Apokalypse-Kommentare // Biblische Zeitschrift. № 19. 1931. S. 22–254.

[5] [*Olivier André.* La clé de l'Apocalypse. Etude sur la composition et l'interprétation de la grande prophétie de Saint Jean. Paris, 1938.]

[6] Bocher O. Die Johannesapokalypse. Dormstadt, 1975. S. 18.

[7] *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940.

мена гонений, чьи души "в состоянии пагубы (ср. ст. 13) ожидают вплоть до завершения Миллениума свою окончательную судьбу, которая состоит в вечном проклятии". *Первое воскресение* Sickenberger истолковывает как вознесение на небо душ мучеников и этим как "первое участие в воскресении", в то время как всеобщее — "второе" — воскресение мертвых (*Откр.* 20:13; ср. *Ин.* 5:29) повлечет оживление тел. Блаженство в ст. 6 должно побуждать читателей сохранять в предстоящих гонениях верность *до смерти* (*Откр.* 2:10). Для церкви на земле являются Тысяча лет, когда сатана связан в бездне и святые действуют на небесах, "периодом мира и покоя". Несмотря на *Пс.* 89:5, Sickenberger не признает связей с иудейскими и христианскими спекуляциями о Неделе мира и субботнем покое; аллегорическое объяснение Августина не достигает, согласно Sickenberger, смысла *Откр.* 20, равно как и любой хилиазм. "Речь идет как при всех битвах со зверем о предсказаниях будущего..."; взор тайновидца "направлен на эти заключительные события"»[1].

Другой видный католический экзегет, проводивший линию на объединение историко-критических методов, — **Wikenhauser**[2]. Рассмотрим его понимание Миллениума.

«Над сатаной осуществляется предварительный суд тем, что он в течение тысячи лет удерживается в бездне, месте содержания злых духов (ср. *Откр.* 9:1сл.); "связание сатаны... имеет целью, освободить время мессианского Царства от помех народов, обольщенных им" (*Откр.* 20:8–10). Идея мессианского промежуточного Царства имеет долгую историю:

1) Более древнее иудейство ожидало мессианское Царство, продолжающееся вечно и имеющее земной национальный характер, в качестве абсолютного осуществления блага, однако в 1-м столетии по Р. Х. иудейские ожидания будущего претерпевают глубочайшие преобразования.

2) Альтернативно ожидали осуществления спасения по ту сторону, начиная с суда над миром (*1Ен.*; *2Ен.*; *Возн. Моис.*), или земного национального мессианского Царства ограниченной продолжительности в качестве предварительной ступени "неограниченного по времени периода блаженства.., который только представляет собой абсолютное осуществление спасения" и начинается со всеобщего воскресения мертвых и суда Бога над миром.

[1] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 100–101. Цит. по: *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940. S. 178–182.

[2] *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959.

Согласно второй конструкции, мессианское Царство является земным национальным промежуточным Царством между настоящим временем и вечным Царством Божиим; "в нем имеют часть только благочестивые израильтяне, которые пережили его наступление" (*3Езд.* 7:28сл.), в то время как вечное Царство Божие, универсально-трансцендентное на Небесах (*2Бар.*) или помещенное на обновленной земле (*3Езд.*), открыто не только для иудеев, но и для всех добрых людей. Согласно иудейским текстам, продолжительность промежуточного Царства колеблется между 40 и 7000 годами.

В *Откр.* 20:4 занимает "небесная судебная палата со Христом в качестве председательствующего... места на престолах и объявляет христианам их право, т. е. на участие в царстве Мессии". Несмотря на *Мф.* 19:28; *Лк.* 22:30; *1Кор.* 6:2, согласно Wikenhauser, судьи не идентичны с воскресшими мучениками. За "первым воскресением" следует в конце Миллениума второе; в нем воскрешаются *прочие из умерших*, "т. е. те, которые не имели части в первом воскресении". Воскресшие первым воскресением — это исключительно мученики. Согласно *Откр.* 20:4–10, местом тысячелетнего Царства является эта земля, вероятно, "Палестина с Иерусалимом в качестве столицы"; число тысяча происходит из иудео-раннехристианской традиции, которая насчитывает одну Неделю мира из семи дней, каждый по тысячу лет (ср. *Быт.* 1:1–2,4; *Пс.* 89:5), и ожидает тысячелетнее мессианское время Покоя в качестве седьмого дня. Тысячелетнее Царство Апокалипсиса имеет образцом более новые ожидания конца в иудействе; различие состоит, согласно Wikenhauser, в том, что иудейское мессианское промежуточное Царство может быть реализуемо на земле, однако не Царство Христа Апокалипсиса. "Вне всякого сомнения, что предсказание Апокалипсиса о тысячелетнем Царстве нужно понимать образно (bildlich)"; хотя Иоанн наблюдает "действительно телесное воскресение мучеников и Царство их со Христом на земле", но "не непосредственно, а только символически". Поэтому "ничто не вынуждает нас к предположению, что, согласно мнению тайновидца, такое земное Царство Христа однажды должно стать реальностью"; "Царство Христово Апокалипсиса представляет собой совершенно неполитическое, в то время как в иудейском мессианском Царстве должен реализовываться некий способ мирового господства иудейского народа"»[1].

Вообще надо отметить изменившееся по сравнению с прошлым веком отношение исследователей к вопросам единства и ориги-

[1] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 101–103. Цит. по: *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959. S. 145–150.

нальности Откровения. Исследования всех вариантов возможных влияний и предполагаемых источников не дали ожидаемых однозначных ответов. В этой ситуации ученые стали более сдержанны в своих критических гипотезах.

Обзор современных комментариев

В 1974 г. **Kraft**[1] предложил свое исследование Апокалипсиса. Относительно проблемы тысячелетнего Царства 20-й главы он пишет: «Тысяча лет — это не ограниченное по сроку наказание сатаны лишением свободы для его раскаяния, а традиционная продолжительность промежуточного Царства; она происходит из представления, что аналогично Неделе творения мир существует семь дней Божиих, каждый из которых тысяча лет. Так как промежуточное Царство соответствует Субботе творения, Бог отдыхает, и управление миром осуществляется Мессией; согласно 20:4–6, Христу при этом оказывают содействие мученики. В Писании основой для ограниченного связания дракона служит *Ис.* 24:21сл. Исключение сатаны с земли является возобновлением творческого дела Божия; "когда у сатаны отнята вся земная власть, тогда господствуют мир и страх Божий". Относительно *Откр.* 20:4 Крафт подчеркивает, что не может быть и речи о перестановке обоих половин стиха; те же самые, которые сидят на престоле, идентичны (ср. *Дан.* 7:9, 22, 26сл.; *Мф.* 19:28сл.) с мучениками, перечисленными в дальнейшем. "Суд" обозначает, абсолютно справедливо, "судейство в смысле Ветхого Завета, господство и царскую власть, участие в Царстве Христа". Описание мучеников не подразумевает различия классов мучеников и исповедников, а "осуществляется благодаря краткому воспоминанию гл. 13". Для того чтобы отличить ожидаемое иудейством воскресение на суд (*Дан.* 12:12), *Откр.* 20:5 обозначает воскресение мучеников как "первое воскресение", причем имеется в виду отнюдь не некое перенесение в иной мир, а окончательное телесное воскресение; "второе воскресение" — не упомянутое определенно — является судом над умершими в *Откр.* 20:11сл. Блаженство в *Откр.* 20:6 Крафт считает добавленной вставкой»[2].

Böcher не находит в доводах всех предшествующих исследователей достаточно аргументов, чтобы сделать определенный вывод о

[1] *Kraft H.* Die Offenbarung des Johannes. Handbuch zum NT 16a. Tübingen, 1974.

[2] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 103–104. Цит. по: *Kraft H.* Die Offenbarung des Johannes. Handbuch zum NT 16a. Tübingen, 1974. S. 255–257.

содержании ожиданий апокалиптика. По его мнению, такие ожидания скорее носили вполне конкретный характер: «Символические истолкования Тысячи лет (Sickenberger) также мало соответствуют пониманию апокалиптика, как утверждения (Wikenhauser), что Миллениум являлся совершенно неполитическим и с самого начала мыслился как символическая утопия. Скорее всего, Иоанн, в рамках традиции своего времени иудео-апокалиптических надежд будущего (против Hadorn), совершенно конкретно ожидал тысячелетнего Царства Христа и мучеников на этой земле»[1].

Некоторые из последних публикаций

Из самых последних работ в первую очередь следует отметить капитальный академический труд **Beale**, вышедший в 1999 году. Он придерживается позиции амиллениализма. Кратко свое отношение к главным вопросам 20-й главы Биль выразил так: «Миллениум начинается во время века Церкви при Божественном сокращении способности сатаны вводить в заблуждение народы и истреблять Церковь и при воскресении душ верующих на небеса царствовать там со Христом (20:1–6)»[2].

К наступлению третьего тысячелетия по христианскому летоисчислению было написано огромное количество статей и даже книг на тему Миллениума. К сожалению, большинство из них носят поверхностный, популярный характер, имеющий мало общего с серьезным исследованием. Но, тем не менее, стоит отметить ряд статей в академических журналах, показательных для иллюстрации «состояния умов» среди ученых.

Так, **Giblin**[3] выражает наиболее приемлемое для современных экзегетов мнение о том, что Миллениум означает жизнь святых на небесах. Мнение не новое для церковного толкования, но характерно, что к нему сегодня приближается научная экзегеза своим путем независимых исследований.

И еще одна из самых последних капитальных работ по экзегезе Откровения — книга венгерского комментатора **Takács Gyula**[4]. Его понимание тоже очень близко церковному. Интересны его многочисленные разработки по композиции отдельных глав и смысловых отрывков.

---

[1] *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975. S. 105–106.

[2] *Beale G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999. P. 972.

[3] *Giblin C. H.* The Millennium (Rev 20:4–6) as Heaven // New. Test. Stud. Vol. 45. 1999. P. 551–570.

[4] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000.

Вообще тема микроструктур глав и сюжетов Апокалипсиса, судя по последним публикациям, является на данный момент одной из самых обсуждаемых. Здесь в качестве примера можно привести статьи **Müller**[1] и **Christian**[2].

Если говорить об обсуждаемых темах, то нельзя не упомянуть и тему «Литургия и Апокалипсис», широко обсуждаемую не только, и даже не столько, среди церковных экзегетов, но и среди далеких от литургичной жизни Церкви светских ученых. В этом отношении показательна недавно вышедшая книга **Thompson Leonard**[3], в которой автор подробно обсуждает литургичность Апокалипсиса.

Состояние вопроса в российских и православных источниках

Отдельно следует сказать о состоянии вопроса в российских источниках. Здесь положительное значение имело то, что Православная Церковь была защищена от ереси хилиазма в течение почти 2 тысячелетий авторитетным мнением святых отцов и вообще более глубоким, не склонным к схоластике и формализму отношением Церкви к Священному Писанию. Не последнюю роль в охранении церковного стада от еретических соблазнов сыграл Символ веры, в котором ясно было утверждена вера в будущее бесконечное Царство Христа. Правда, если строго подходить к тексту Символа, то здесь речь идет о Царстве вечном, а не о промежуточном, ожидаемом до Суда. Но для православного сознания было ясно, что если о будущем Царстве сказано в единственном числе, то ожидать еще какого-то царства, о котором нет речи в Символе, будет самовольным измышлением. Тем не менее в народной стихии, как и везде, а не только на Руси, постоянно возникали самые разнообразные ожидания на этот счет. К сожалению, это свойство человеческой психики — тяга к мифологизации, а в Откровении с его яркими символическими образами более всего находится пищи для нее. Подробнее эту тему мы обсудим в следующей главе.

Но в конце XIX и начале XX веков в России появилось немало серьезных работ на тему толкования Апокалипсиса. Может быть, это отчасти связано с появлением доступного перевода на русский

---

[1] *Müller E.* Microstructural Analysis of Revelation 20 // AndUnivSemStud. № 2 (37). 1999. P. 227–255.

[2] *Christian E.* A Chiasm of Seven Chiasma: The Structure of the Millennial Vision, Rev 19:1–21:8 // AndUnivSemStud. № 2 (37). 1999. P. 209–225.

[3] *Thompson Leonard L.* The book of Revelation: Apocalypse and empire. Oxford, 1990.

язык Священного Писания. Ведь известно, что Откровение не читалось на богослужении в Церкви, и теперь возникла необходимость серьезного толкования для широких слоев православного народа. Здесь в первую очередь надо отметить капитальный труд **А. П. Лопухина**[1] и его помощников, также ряд комментариев, которые впоследствии были собраны в одном издании М. Барсова[2]. Все эти работы отличаются добросовестностью и сдержанностью, соответствующими при разговоре о тайне, сокрываемой апостолом от любопытного взора. В основном русские комментаторы опираются на толковании святых отцов, более всего — св. Андрея Кесарийского, чей комментарий был воспринят Церковью в течение многих веков. Также используются работы умеренных западных ученых. К сожалению, в то время в европейских научных кругах как раз был период разгула текстуальной критики, ничего общего не имеющей не только с церковной позицией, но подчас и вообще с непредвзятым научным исследованием.

Тем временем даже среди некоторых православных экзегетов начинают появляться признаки склонности к возрождению хилиазма. Здесь надо в первую очередь упомянуть прот. **Сергия Булгакова**[3]. Его обширный комментарий Апокалипсиса был основан отчасти на трудах католических экзегетов Алло и Чарльза и отчасти на применении к толкованию Откровения софиологических понятий. Во многих случаях употребление отцом Сергием терминов «хилиазм» и «хилиастический» надо понимать не столько в смысле традиционного хилиазма, сколько в смысле антитезы понятию «эсхатологический». Эта антиномия в рамках его подхода равносильна антиномии «трансцендентный — имманентный». Таким образом, «хилиастический» в его системе обозначений понимается как имманетный этому миру. Для разрешения этой антиномии якобы и предназначено 1000-летнее Царство, как связующее звено между двумя эонами бытия. Здесь очевидно непонимание важнейших положений христологии, в смысле разрешения антиномий в Богочеловечестве Христа. В итоге такого софиологического богословствования понятия множатся, а решение ускользает.

---

[1] Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. 3 т. / Под ред. А. П. Лопухина. Петербург, 1911–1913. [Репр. Стокгольм. 1987.]

[2] Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов. М., 1994.

[3] *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М., 1991.

В трудах других православных ученых середины XX столетия[1] часто встречается тема Тысячелетия в связи с другими проблемами, особенно в связи с темами Царства, Церкви и Евхаристии. Намечен очень перспективный и многобещающий подход — решение проблем Апокалипсиса или эсхатологии через экклезиологию и христологию. Особенно важно понимание связи Апокалипсиса и Литургии. Здесь обозначено направление поиска подлинно церковного решения проблемы Тысячелетия — его надо искать на путях возрождения экклезиологического и евхаристического сознания в среде христиан.

Из самых последних православных работ по нашей теме можно указать книгу богослова Коптской Православной Церкви отца **Тадроса Малати**[2]. Он приводит в систему мнения в опровержение буквального понимания Миллениума:

«1. Символическое толкование согласуется с линией пророчества в общем и особенно в книге Откровения, в которой мы находим Церковь как подсвечник, а служители — звезды, и не принимаем это буквально.

2. Замечание, что св. Иоанн говорит только о душах (ст. 4), которые ожили и царствовали с Иисусом, а не сказал "души и тела".

3. Буквальное толкование не согласуется с другими стихами Св. Писания, которые говорят о всеобщем воскресении. Нигде в Библии не дается, что воскресение случается дважды или в 2 различных периода. Но уже у *Ис.* 12:23, *Ин.* 5:25, 29, *1Фес.* 4:16–17 появляется то, что воскресение мертвых, касающееся праведных и грешных сменятся непосредственно судом и вечной жизнью.

4. Невозможно для нас подумать, что возвращение на землю дает счастье праведникам, которые умерли в вере и поселены радостно в раю, как Божие достояние. Иудейская ошибка представлена в их просьбе, чтобы Мессия правил их земным Царством, а милленнианисты имеют другую точку зрения.

5. Если мы согласимся с буквальным толкованием, как будут обстоять дела с теми, кто рожден во время тысячелетнего правления? Теперь мы говорим, что через телесную смерть верующие спасены: когда они умирают в мире, оставляя испытания и невзгоды, чтобы отправиться к Господу, но это не случится с теми,

[1] И. Мейендорф, А. Шмеман, С. Л. Епифанович.

[2] *Malaty Tadros Yacoub, fr.* Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1999 (saintmark. com).

кто будет рожден в 1000-летнем Царстве! Они уверены, что это является материалистическим земным царством, где они женятся и выходят замуж. Как могут быть правильно осуждены те, кто рожден во время Тысячелетия, если они не несут крест с Господом Иисусом и не идут узким путем?

6. Этот текст является только одним стихом в Св. Писании, который говорит, что первое воскресение приходит прежде конца мира, в то время как огромное число пророчеств говорит о воскресении без упоминания о воскресении тел буквальным и материалистическим образом. Что является более правильным? Объяснять всю книгу, и особенно эти пророчества, в свете такого неясного и темного текста или объяснять этот неясный текст в свете многочисленных и ясных пророчеств в Книге?

Следовательно... души мучеников ожили и они испытывают такое воскресение, когда они ощущают покой, но в силе и жизненности. И как-то они властвуют с Господом, ибо много страданий они перенесли во время их борьбы в служении Господу... святые Господа Иисуса правят с Ним славным, нематериальным способом за пределом нашего понимания»[1].

Для краткости обзор мнений наиболее известных современных экзегетов[2] по главным спорным вопросам Апокалипсиса мы свели в отдельную таблицу.

[1] *Malaty Tadros Yacoub, fr.* Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1999. (saintmark. com). P. 260–261.

[2] По материалам h/www. apocalipsis. org/ , автор *Ross A. Taylor.*

Обзор мнений современных экзегетов

Комментатор	Два свидетеля	Жена в гл. 12	Вавилон	Тысячелетие
1	2	3	4	5
Barclay	Илия и Моисей	Народ Божий ВЗ и НЗ	Рим	?
Barton et al	Илия и Моисей или Церковь	Верный Израиль	Рим или любая государственная система, враждебная Богу	Премилленниально
Beale	Все верующие	Все верующие (ВЗ и НЗ)	Преобладание хозяйственно-религиозной системы в союзе с государством	Амилленниально (век церкви)
Beasley-Murrey	Церковь	Сион	Вавилон, Рим	Премилленниально
Eugene M. Boring	Церковь конца времен	Израиль/ Церковь	Рим	Амилленниально
Bruce	Церковь в ее царственной и священнической функции	Истинный Израиль, в котором родился Мессия	Рим	Премилленниально, но возможно на Небесах
Caird	Церковь: царство и священство	Мессианская община — Церковь	Рим	?
Chilton	ВЗ свидетели, высший Иоанн Креститель	Церковь в виде ВЗ Израиля	Иерусалим	Постмилленниально
Kendell H. Easley	Церковь пророческая	Народ Божий	Цивилизация, отделенная от Бога	Промилленниализм (т. е.) награда мученикам
Fiorenza	Христианские пророки и свидетели	Израиль-Сион, мессианская община	Вавилон/Рим	Амилленниально?
Hailey	Святой Дух и апостолы или святые	Духовный остаток верных Богу, общее духовное тело народа Божиего	Языческий Рим представляет собой мир страстей, обольщений соблазнов, обращенный к вожделениям плоти и разума	Период от Константина до момента незадолго до пришествия Господа

1	2	3	4	5
Hendricksen	Церковь	Церковь	Мир	Амилленниально
Horton	Два духа, наполняющие вождей	Верный Израиль	Вся мировая система	Премилленниально
Hughes	Свидетели Церкви	Церковь	Безбожная цивилизация мира в ее падшести	Амилленниально
Johnson	Призванные в церкви давать пророческое свидетельство	Иудеи и язычники — Церковь	Вся мировая культура, отделенная от Бога, Рим является только примером	Премилленниально
Craig S. Keener	Церковь	Праведный Израиль	Рим	Премилленниально
Krodel	Дух, поддерживающий христианскую общину	Истинный Израиль и верная церковь	Рим	Премилленниально
Ladd	Два эсхатологических пророка	Церковь	Вавилон это символ человеческой цивилизации, находящейся в оппозиции к Богу	Премилленниально, хотя не буквально тысячу лет
LaHaye	Моисей и Илия	Народ Израиля	Религиозный разврат вавилонского идолопоклонства	Премилленниально
Lenski	Истинная церковь будет свидетельствовать и пророчествовать Евангелие в своем служении	ВЗ и НЗ церковь	Антихристианская империя, соблазн антихристианства	Амилленниально
Michaels	Церковь в ее пророческом служении	Иерусалим?	Рим	Премилленниально
Morris	Свидетельствующие церкви (Смирна и Филадельфия)	Израиль и, кроме того, Церковь	Цивилизованный человек, отделенный от Бога	Амилленниально
Mounce	Свидетельствующие церкви	Верный Израиль/ Церковь	Рим	Земное царство мучеников
Newell	Два пророка	Израиль	Папизм	Премилленниально

1	2	3	4	5
Newport	Призванные в церкви нести пророческое свидетельство/мученичество в последние дни	Община Завета, рождающая Христа — Церковь	Архетип всех восстающих мирских противников Бога. Вся культура мира, отделенная от Бога	Исторически премилленниально
POSB	Два человека	Израиль	Ложные религии, политики	Премилленниально
Strauss	Илия и Енох	Израиль	Отступническая церковь, все религиозные веры	Премилленниально
Sweet	Церковь	Верный Израиль и Церковь	Контраст с Женой из 12 гл. и Новым Иерусалимом	Премилленниально
Swete	Церковь в ее пророческом значении	Церковь ВЗ и христианство	Рим	Амилленниально
Thomas	Моисей и Илия	Национальный Израиль	Ложные религии	Премилленниально
Wall	Свидетельствующие церкви	Верующие в Бога (ВЗ и НЗ)	Сила и власть	Премилленниально
Walvoord	Два пророка	Иудеи, народ Израиля	Церковная и политическая организация. Папский Рим	Премилленниально

Библиография к таблице

Barclay W. The Revelation of John (Vol. 1: Ch. 1–5; vol. 2:Ch. 6–22). Philadelphia, 1976.

Barton B. B. et al. Life Application Bible Commentary: Revelation. Tyndale House Pub., 2000.

Beale G. K. The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge, 1999.

Beasley-Murray G. R. The Book of Revelation. L., 1974; Revelation. New Century Bible. 1981.

Boring M. E. Revelation. (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching). Louisville, 1989.

Bruce F. F. Revelation. The International Bible Commentary / Ed. F. F. Bruce, H. L. Ellison and G. C. Howley. Zondervan, 1986. P. 1593–1629.

Caird G. B. A Commentary on the Revelation of St. John the Divine. NY, 1966. [The Revelation of st John the Divine. 2nd ed. 1984.]

Chilton B. D. The Days of Vengeance. Fort Worth. Dominion Press. 1987.

Easley K. H. Holman New Testament Commentary. 1998.

Fiorenza E. S. The Book of Revelation: Justice and Judgment. Philadelphia, 1985; Revelation Vision of a Just World. Minneapolis, 1991.

Hailey H. Revelation. An Introduction and Commentary. Grand Rapids. Baker, 1979.

Hendriksen W. More than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation. Grand Rapids. Baker, 1962.

Horton S. M. The Ultimate Victory. An Exposition of the Book of Revelation. Springfield, 1991.

Hughes P. E. The Book of the Revelation. Grand Rapids. Eerdmanns, 1990.

Johnson A. F. Revelation. The Expositor's Bible Commentary. Vol. XII. Grand Rapids. Zondervan, 1983. P. 397–603.

Keener C. S. The NIV Application Commentary. Zondervan, 2000; The IVP Bible Background Commentary. New Testament. Downers Grove. InterVarsity, 1993.

Krodel G. A. Revelation. Augsburg Commentary on the New Testament. Minneapolis, 1989.

Ladd G. E. A Commentary on the Revelation of John. Grand Rapids. Eerdmans, 1972.

LaHaye T. Revelation Unveiled. Zondervan, 1999.

Lenski R. C. H. The Interpretation of St. John's Revelation. Minneapolis, Augsburg, 1963.

Michaels J. R. Interpreting the Book of Revelation. Grand Raspids. Baker, 1992.

Morris L. The Revelation of St. John. Tyndale New Testament Commentries. (revised edition). Grand Rapids. Eerdmans, 1987.

Mounce R. H. The Book of Revelation. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids. Eerdmans, 1977.

Newell W. R. Revelation chapter-by-chapter. Kregel, 1935. [1994].

Newport J. P. The Lion and the Lamb. Broadman Press, 1986.

The Preachers Outline& Sermon Bible (POSB). Vol. 13. 1992.

Strauss L. Revelation. Loizeaux brothers, 1964.

Sweet J. P. M. Maintaining the Testimony of Jesus: The Suffering of Christians in the Revelation of John // Suffering and Martyrdom in the New Testament / Ed. W. Horbury and B. McNeil. Cambridge, 1981. P. 101–17.

Swete H. B. The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction, Notes and indexes. Michigan, 1977.]

Thomas R. L. Revelation (Vol. 1: ch1–7; vol. 2: ch 8–22). An exegetical Commentary. Moody press, 1992; The Kingdom of Christ in the Apocalypse // Biblioteca Sacra. № 126. 1969. P. 117–140.

Wall R. W. Revelation. New International Biblical Commentary. Peabody, Hendrickson, 1991.

Walvoord J. F. The Revelation of Jesus Christ. Moody press, 1989; The Theological Significance of Revelation 20:1–6 // Essays in Honor of J. Dwight Pentecost / Ed. S. D. Toussaint and C. H. Dyer. Chicago, 1986.

ИСТОРИЯ И КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ХИЛИАСТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ

После обзора истории толкования 20-й главы Откровения разберем историю развития мнения, ошибочного по своей сути, но оказавшего огромное влияние не только на отношение к Откровению в Церкви, но и на многие исторические процессы в мире. Это направление называется «хилиазм».

Термин «хилиазм». Главное содержание хилиазма

Сначала определим сам термин. «Учение о мессианском промежуточном Царстве охотно обозначают как хилиазм, обозначение, которое базируется на тысячелетнем господстве Мессии и его "верных", названном в *Откр.* 20:4–6. Хотя число 1000 (греческое — χιλιάς — 1000) играет в основном второстепенную роль — указания о продолжительности промежуточного Царства очень сильно отличаются в разных апокалиптических произведениях и высказываниях, — в работах об Апокалипсисе Иоанна "представление о мессианском промежуточном Царстве" и "хилиазм" употребляются как синонимы»[1]. Но не только в работах об Апокалипсисе, по сути, области, ограниченной научным интересом, но и во всех проявлениях религиозной и даже политической жизни хилиазм «стал всеобъемлющим обозначением для проектов окончательного внутримирового будущего блаженства с религиозными корнями или отношениями»[2].

Рассмотрим главное содержание этого религиозного течения. «Сущность учения о хилиазме, или о тысячелетнем Царстве Христовом, заключается в следующем: задолго до кончины мира Христос Спаситель опять приидет на землю, поразит антихриста, воскресит

[1] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 21.

[2] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 655.

одних праведников и устроит новое царство на земле, в котором праведники, в награду за свои подвиги и страдания, будут царствовать вместе с Ним в продолжении тысячи лет, наслаждаясь всеми благами временной жизни. Затем уже последуют — второе, всеобщее воскресение мертвых, всеобщий суд и всеобщее вечное мздовоздаяние»[1].

Как показала дальнейшая история, «хилиазм, ожидание тысячелетнего мирного Царства, в котором Христос с воскресшими праведниками будет царствовать на земле, вызвал роковые заблуждения»[2]. Выражалось это в том, что «в разные эпохи пытались предсказать дату кончины мира, причем апокалиптические предчувствия усиливались там, где обострялись социальные и иные бедствия. Приближение круглых дат тоже способствовало усилению подобного рода настроений. Известно, какое движение умов происходило в мире перед 1000 годом по Р. Х., когда хилиастические пророчества готовы были истолковать буквально»[3]. Сегодня проблема хилиазма так же злободневна, потому что «этого учения, предполагающего наступление некоторой формы Царства Христова намного ранее Страшного суда, придерживаются многие современные секты»[4].

Краткая история хилиазма

Для выявления корней этого течения кратко рассмотрим его эволюцию. Как показывает взгляд на историю, в качестве эсхатологического учения о «временном осуществлении Царства Божия на земле благодаря непосредственному вмешательству превознесенного Христа»[5] он (хилиазм) претерпевал отчасти значительное признание, но отчасти даже резкое отклонение.

Хилиазм в древности

История хилиазма начинается с первых десятилетий христианства. «Несмотря на тот факт, что нигде, кроме как в Апокалипсисе, не говорится о Миллениуме и что Христос не связывает Парусию с

---

[1] *Петр, епископ.* Ложность учения хилиастов // Христ. чтен. 1852. II. С. 398–400. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса. Сост. М. Барсов. М., 1994. С. 427.]

[2] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 101.

[3] *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С. 234.

[4] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 262.

[5] *Althaus P.* Die letzten Dinge. Güterloh, 1957. S. 305.

основанием земного царства, эта вера имела экстраординарное влияние на умы христиан. Ее популярность и разработка деталей может быть объяснена из ее иудейских предшественников»[1]. «В качестве одного из первых представителей христианского хилиазма можно, вероятно, назвать уже автора Писем Варнавы»[2]. Хилиастического направления придерживались ереси евионитов[3], монтанистов[4] и последователи Керинфа[5]. «Эвиониты и монтанисты лелеяли миллениальные взгляды неспиритуального типа. Согласно последним, Христос должен вскоре прийти и основать земное царство святых в Новом Иерусалиме, который спустится видимо с Небес и обоснуется во Фригии при Пепузе. Это будет знаком Пришествия Христа. Монтан хотел отделить верующих от всех мирских дел и таким образом приготовить их для царства, собирая их вместе в регионе, где Христос будет иметь свое местопребывание (см. *Евсевий* ЦИ 5.16; *Терт.* Против Марц. 3.24; *Эпифаний* 49.1; Предсказание Присцилы). Неумеренность Монтана помогла дискредитировать учение на востоке и характеризовать его скорее как иудейское, чем как христианское»[6].

В качестве места зарождения хилиазма трудно назвать какой-либо пункт, т. к. подобные настроения могли эпизодически встречаться во всех христианских центрах того времени, но особенно в этом отношении следует выделить общины Малой Азии и позже — Египта[7]: «Хилиазм был особенно распространен во II в. в церквах

---

[1] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics/ Ed. James Hastings, M. A., D. D. Edinburg, 1912. V. 5. P. 388.

[2] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart. 1967. S. 13.

[3] «Представление их (евионитов) о Христе было убого и низменно. Они считали Его простым человеком, как все .... Другие, наряду с ними носящие то же имя ... не отрицают, что Христос родился от Девы и Духа Святого, но заодно с первыми не признают предвечного существования Христа, Слова и Премудрости Божией... они также старательно выполняли все требования обрядового Закона...» // Евсевий Памфил. Церковная история (3.27.1–3). М., 1993. С. 105.

[4] «...одна из существенных сторон нового движения заключалась именно в том, что они предсказывали наступление второго пришествия, за которым должно открыться тысячелетнее Христово Царство» // Болотов В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2. М. 1994. С. 360.

[5] Керинф считал, «что после воскресения наступит земное царство Христово и люди во плоти, вновь поселившиеся в Иерусалиме, будут рабами желаний и наслаждений...» // Евсевий Памфил. Церковная история (3.28.2). М., 1993. С. 105.

[6] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics/ Ed. James Hastings, M. A., D. D. Edinburg, 1912. V. 5. P. 388.

[7] «Хилиазм, однако, был поддержан Мефодием Тирским (Пир. 9, 1, 5) и Аполлинарием (*Вас.* Ер. 263, 4; 265, 2; *Григ. Наз.* Ер. 102, 4) и принят

малоазийских и фригийских. Папий Иерапольский, Иустин Философ, Тертуллиан и частично Ириней разделяли эти ошибочные воззрения. В III в. христиане арсиноитской области в Египте под предводительством епископа Непота отделились от Александрийской церкви из-за подобных идей. В сочинении Непота "Обличение аллегористов" мы встречаем описание тысячелетнего Царства Христова со всеми мирскими удовольствиями. Присутствовали подобные идеи и у Аполлинария Лаодикийского»[1]. О наличии у последователей Апполинария хилиастических взглядов свидетельствует святитель Григорий Богослов: «...произошли у них (последователей Аполлинария) новое иудейство, тысячелетнее ни на чем не основанное наслаждение в раю и мнение — что мы опять восприимем почти то же и для того же употребления, что имеем теперь»[2]. А об успешном противодействии развитию хилиазма в Египте св. Дионисием свидетельствует Евсевий: «Дионисий Александрийский предоставил нам интересную картину своего успеха в борьбе с хилиастическими взглядами египетских христиан, вероятно из сельских районов, на которых очень большое влияние оказали творения Непота Арсиноя (Ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν — "Обличение аллегористов"), учившего о Миллениуме телесных наслаждений. Египетской церкви грозила схизма, но Дионисий, с помощью благоразумных аргументов и обучения, предотвратил это, и его оппоненты, руководимые Коракионом, отказались от своих взглядов (*Евс.* ЦИ. 7. 24)»[3].

Сразу надо отметить, что течение хилиазма было очень многопланово — здесь встречались как крайние еретические точки зрения, так и более духовные тенденции, приближающиеся к церковному мнению. «Учение хилиастов известно было в двух видах. Одни говорили, что Христос, когда устроит на земле тысячелетнее Царство Свое, восстановит Иерусалим во всей красе, снова введет исполнение обрядового закона Моисеева со всеми жертвами и что счастье праведников будет состоять во всевозможных чувственных удовольствиях. Так начал учить в первом веке еретик Керинф, проникнутый ложными верованиями иудейскими и гностическими, а за ним

египетскими монахами (*Гарнак.* Ист. догм. 2,300)» // Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. James Hastings, M. A., D. D. Edinburg, 1912. V. 5. P. 388.

[1] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 263.

[2] *Святитель Григорий Богослов.* Послание 4. К Кледонию против Аполлинария, второе // Творения. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 17.

[3] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. James Hastings. M. A. D. D. Edinburg, 1912. V. 5. P. 388.

продолжали и другие иудействовавшие еретики: евиониты, монтанисты, и в четвертом веке — еретик Аполлинарий со своими последователями. Другие, напротив, утверждали, что блаженство праведников во время тысячелетнего Царства Христова будет состоять только в удовольствиях невинных, чистых, духовных, и вовсе не проповедовали ни о возобновлении тогда Иерусалима, ни о восстановлении обрядового закона Моисеева. В таком виде мнение о Тысячелетии в первый раз высказано было Папием, жившим еще в век апостольский; затем встречается у Иустина мученика, Иринея, Ипполита, Мефодия и Лактанция»[1].

Здесь мы не будем повторять разбор мнений церковных писателей, придерживавшихся хилиастической позиции, этот обзор кратко приведен в главе, посвященной истории толкования Миллениума. Отметим только, что с первых веков святые отцы успешно опровергали хилиастически примитивные взгляды, а некоторые сомнительные высказывания ранних авторитетных христианских писателей следует отнести к перегибам в их борьбе с гностицизмом, нежели к собственным хилиастическим убеждениям, как например, в случае со св. Иринеем Лионским. Здесь надо отметить только одну общую и важную в дальнейшем тенденцию — ученые и богословы с личным высоким интеллектуальным и образовательным уровенем как правило решительно боролись с распространением хилиастических взглядов. «Там, где греческая философия проникала в Церковь, относились, в большинстве, отрицательно и враждебно к ожиданию земного царства. Так, для востока знамениты Климент Александрийский и, особенно, Ориген преодолением хилиастических надежд»[2].

Итак, на востоке, общими усилиями христианских мыслителей хилиазм с самого начала своего существования встретил жесткий отпор и никогда не занимал в церковном сознании главенствующего положения[3]. Еще более шатким положение хилиазма оказалось с окончанием периода гонений, т. к. именно увещевание к твердости в испытаниях было положительным содержанием хилиастических надежд. Поэтому «когда в IV столетии закончились гонения христиан, он очутился в кризисе, из которого его выводили только спи-

---

[1] *Петр, епископ.* Ложность учения хилиастов // Христ. чтен. 1852. II. С. 398–400. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов. М., 1994. С. 427.]

[2] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 13.

[3] «Однако хилиазм признается не общецерковно» // Karrer M. Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 655.

ритуализация и перетолковывание по-новому»[1]. И для восточной части христианства можно считать, что «с концом эпохи гонений на Церковь учение хилиастов отмерло само собой»[2].

Несколько иное положение сложилось в первые века в западной части Церкви. «На западе хилиастическая точка зрения господствовала вплоть до Августина, который сам сначала разделял ее скорее в спиритуальной, чем чувственной форме»[3]. «Только когда он изучил Комментарий донатиста Тихония (Тихоний переносит первое воскресение, связание сатаны и тысячелетнее Царство в прошлое или настоящее), Августин отошел от своего более раннего понимания и представил церковно-историческое толкование Апокалипсиса: тысячелетнее Царство охватывает время от первого явление Христа на земле до его возвращения (De civitate Dei. XX. 7–13)»[4]. Такая интерпретация Августина вскоре «была принята церковью на многие столетия. Миллениализм стал теперь ересью»[5].

Итак, первая попытка для хилиазма окончилась неудачно. Он относительно безболезненно изчез из церковного сознания, не в пример многим другим заблуждениям, не вызвав длительных споров, расколов или религиозных войн. Эта ситуация вполне объяснима на фоне ясного экклезиологического сознания и убедительной христологии эпохи великих церковных учителей и Вселенских соборов. Такое положение сохранялось почти тысячу лет[6] — вплоть до XIII столетия хилиазм остается несущественным в христианстве.

Хилиазм в Средние века

Дальнейшая его история возобновляется в католичестве. Очевидно, глубинной причиной его возрождения было начавшееся, в первую очередь в западной церкви, в связи с великим расколом, помрачение этого ясного раннехристианского экклезиологического сознания.

---

[1] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 656.

[2] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 263.

[3] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. James Hastings. M. A., D. D. Edinburg, 1912. V. 5. P. 388.

[4] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 14.

[5] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. James Hastings. M. A., D. D. Edinburg, 1912. V. 5. P. 388.

[6] Вот готов и еще один способ толкования 1000 — как 1000 лет спокойной жизни без споров о 1000.

Итак, в Западной Европе уже «с начала XII столетия выступают новые мессианские движения»[1], но история второй волны хилиастических ожиданий начинается лишь с Иоахима Флорского: «только у Иоахима Флорского (ум. 1202) заново прорывается эсхатологическая идея; он снова понимает Апокалипсис как пророчество будущих событий»[2]. Его проповедь заключалась в ожидании «спиритуального, поддерживаемого монашеством, состояния мира, которое около 1260 года в качестве "эпохи Духа" последует за "эпохами Отца и Сына", не из *Откр.* 20, а исходя из спекуляций времени и поколений. Этим он открывает новое направление хилиазма, которое в дальнейшем развитии спиритуальными францисканцами развернуло общественную бризантность народных движений Cola di Rienzo (1313–1354). Оно влияет затем на таборитов, чей хилиазм снова ссылается непосредственно на *Откр.* 20 и оборачивается в социально-революционную динамику»[3].

Итак, надежды Иоахима нашли широкий отклик, и особенно в среде западного монашества, преимущественно францисканского направления, возникшего в тот же период. «Францисканец Jean de Roquetaillade, например, написал ряд трактатов в 1345–1356 гг., в которых он предсказал (в значительной степени основываясь на видениях, Иоахимовской традиции и своей собственной способности толкования Писания), что грядущая серия несчастий при нескольких антихристах должна смениться земным Миллениумом, который начнется в 1400 (или 1415) году, в котором мир будет под водительством французского короля и ангельский папа выступит из (истинного) францисканского ордена, который изберет бедность и будет расхаживать босиком»[4].

В предыдущей главе дан краткий обзор течений подобного рода. При всем разнообразии их объединяет общее антипапское настроение. Именно они в значительной мере «взрыхлили почву» для будущей Реформации. Но в условиях самой Реформации хилиастические идеи действуют «прежде всего на радикальном фланге. У Мюнцера (1490–1525) приводят они, усиленные благодаря мистическому спиритуализму, к применению силы против властей, воспринимаемых

[1] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 656.

[2] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S.14.

[3] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 657.

[4] *Smoller L.* Apocalyptic Calculators of the Later Middle Ages. [Un.Arkansas at Little Rock.] // Millenial Studies. Boston, Conference. Dec. 6–8. 1998. P. 3–4.

как безбожные. В царстве крещения Мюнцера переживают они кульминацию и катастрофу»[1].

Здесь мы видим, как легко радикальные движения воспринимают идеи хилиазма в качестве оправдания своих, далеких от христианской нравственности, действий в отношении к политическим противникам. Впоследствие эта прискорбная связь хилиазма и радикализма будет постоянным фоном многих кровавых переворотов и революций. Логика идеологов применения силы по отношению к «неверным» примерно повторяет логику последователей Мюнцера: «Радикальные реформаторы, подобно Томасу Мюнцеру, полагали, что скоро должен наступить триумф антихриста, но за этим последует ярость и победа избранников, Второе Пришествие Христа и, наконец, Тысячелетие блаженства. Нечестивцы должны быть погублены мечом, и наступит эсхатологическая потусторонность, когда люди будут любить друг друга в мессианском Царстве Иезекииля. После смерти Мюнцера и преследования его последователей этот миллениализм вновь появился в анабаптистских сектах к 1533–1534 годам. Они имели триаду видений: во-первых, настоящее время, когда избранные были гонимы; затем время ярости святых против врагов Божиих; наконец, тысячелетнее Царство Христа. Анабаптисты, которые поселились в Мюнстере, были уверены в своей собственной святости, которая сохранит их в мире, который должен быть уничтожен огнем судного дня. Мюнстер должен стать новым Иерусалимом, очищенным от всех грехов, в котором будет царствовать община, без каких-либо социальных различий»[2].

Такое настроение, разумеется, не могло прижиться в среде добившихся политической победы и упорядочивающих церковную жизнь после эпохи религиозных войн основных протестантских движений. Радикализм годен лишь для разрушения, после этого он не нужен, поэтому очень скоро «основное направление Реформации — лютеране, реформисты, англикане — резко отмежевываются от хилиазма»[3]. «Менее всего из-за основательных рассуждений (реформаторская теология определенно является непременно эсхатологичной), но, пожалуй, более для размежевания с радикальными мечтателями и баптистами реформаторы лютерановского и реформистского толка отказываются от хилиазма. Консервативная протестантская ортодоксия отклоняет затем не только грубый хилиазм — chiliasmus crassus (учение о будущем царстве верных христиан на земле), но

[1] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 657.

[2] *Crouzet D.* Millennial Eschatologies in Italy, Germany, and France: 1500–1533. [Sorbonne.] // Journal of Millennial Studies. Winter 1999. V. 1. Issue 2. P. 5.

[3] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 657.

дажее тонкий хилиазм — chiliasmus subtilis (ожидание духовного осуществления Церкви в конце времен)»[1]. Справедливости ради надо сказать, что сам Лютер никогда не разделял хилиастических воззрений, «для Лютера, при близком конце человеческой истории, существовал День Господень и ничего после»[2], что подтверждает положение о несовместимости с хилиазмом позиций богословов высокой образованности и дисциплины ума.

Итак, вскоре после победы Реформации хилиастические движения в Европе, за ненадобностью, снова уходят, на краткое время, на второстепенные позиции.

Возрождение хилиазма в протестантизме

После времени религиозных потрясений в Европе, особенно начала середины XVI века, следующий по времени исторический поворот случается в Англии, и совершенно логично при этом ожидать, что «хилиазм в Англии достигает ко времени революции около 1650 своей высшей точки»[3]. Но в этом случае явно проступают политические причины, вызвавшие к жизни хилиастические настроения. Напротив, к чисто «церковно-теологическому значению приходит хилиазм снова лишь благодаря "Теологии Царства" реформистского теолога Coccejus (1668). Его ученики Vitriga и Lampe сообщили его учение пиетизму, которое затем широко распространило хилиастическую идею (Spener и особенно Bengel и Oetinger)»[4].

Эту тенденцию возвращения хилиастических идей тут же подхватили сторонники нового религиозно-философского движения т. н. «прогрессизма». Суть его очень близка хилиазму, т. к. заключалась в надежде на осуществление на земле идеальных условий жизни через постепенное самосовершенствование человечества, иначе называемого «прогрессом». «Обычно под этим словом понимают развитие в сторону улучшения личности или общества, однако можно заметить, что первоначально понятие прогресса несло скорее духовный смысл; известное произведение моралиста Джона Бэньяна называлось "Путь паломника" ("The Pilgrim's Progress"). Видимо, английское слово progress могло обозначать нравственное развитие личности в Царство Божие. Наряду с идеями улучшения

[1] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 14.

[2] *Crouzet D.* Millennial Eschatologies in Italy, Germany, and France: 1500–1533. [Sorbonne.] // Journal of Millennial Studies. Winter 1999. V. 1. Issue 2. P. 5.

[3] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 657.

[4] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 15.

личности во многих социальных теориях предполагалось и совершенствование устройства либо всего общества, либо его части, которое в идеале должно было перерасти в "Царство Божие" на земле. И здесь теория прогресса соприкоснулась с древними идеями тысячелетнего Царства. Основоположником этого нового течения в хилиазме был английский библеист XVIII в. Джозеф Мид. Основываясь на буквальном толковании текста Откровения, он утверждал, что строительство Царства Божия будет закончено в рамках земной истории. С точки зрения этого богослова Откровение святого апостола Иоанна описывало прогресс человечества. На первый взгляд это напоминает взгляды некоторых ранних учителей Церкви, но схожесть здесь кажущаяся. Хилиазм первых веков подразумевал Второе пришествие Спасителя в мир, погрязший во грехе, для суда над грешниками и для спасения праведников. Учение Мида о "прогрессивном хилиазме" по сути своей прямо противоположно, поскольку согласно ему человечество само должно справиться с задачей построения "Царства Божия", а Христос приходит к уже "созревшему" для Его принятия обществу. Таким образом, прогресс становится промыслительным действием Бога, создающего земное тысячелетнее царство через развитие социальной структуры общества и совершенствование призванных к спасению его членов. Переход к Царству Божию в момент Второго Пришествия может сопровождаться катастрофой, то есть уничтожением недостаточно прогрессивных форм личностей и социальных структур в Армагеддоне. Если же все творение, усовершенствовавшись, окажется способным войти в земное тысячелетие Бога, то и нужда в Армагеддоне, по учению "прогрессивного хилиазма", отпадает. К XVIII в. теория "прогрессивного хилиазма" стала доминирующей во многих протестантских конфессиях. Ее разделял англиканский полемист и комментатор Нового Завета Дэниэл Уитби (1638–1726), исправив с точки зрения этого учения свой "Перевод и Комментарий Нового Завета" (1703)»[1].

Таким образом, произошло новое — уже третье, возрождение хилиазма, на этот раз прочно закрепившееся во многих религиозных течениях. Это возрождение, напомним, началось с возникновения пиетизма — направления мысли в рамках протестантского мировоззрения, явившегося реакцией на быстрое забвение первых реформистских идеалов. До сих пор современные пиетисты выражают полное признание ожидания тысячелетнего Царства: «Губительным для наставления общины о возвращении Христа является то, что теологи по большей части не признали эту ясную истину Писания.

[1] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 263.

Таким образом, они не могут ничего сказать общине, кроме: Иисус придет судить живых и мертвых... Великолепное, грандиозное обетование пророков и псалмов о будущем Царстве Божием на земле позволяют просто упускать или переносить его после Страшного Суда в вечность... О том, что пишет Иоанн в *Откр.* 20:1–6, не беспокоятся»[1]. И еще одно мнение из современных пиетистских кругов: «При условии что ожидание тысячелетнего Царства на земле принимает с середины Священного Писания свое освещение и границы и что это Царство строго наблюдается, начиная с распятия и воскресения, должны были поэтому прекратить преследовать его теологически. Оно библейски засвидетельствовано, а ничего не сделано, чтобы снова приобрести его в легитимном виде для христианской жизни веры»[2].

Итак, с момента привлечения хилиастических надежд для оживления своей веры пиетистски настроенными реформаторами и до сих пор хилиастические идеи присутствуют во многих, особенно новоявленных, протестантских движениях и сектах.

Хилиазм и секты

Из политической истории известно, что следующее по хронологии, после английской революции, время великих преобразований, требующих высокого энтузиазма масс для строительства начал новой жизни, приходится на конец XVIII века в Соединенных Штатах. Вообще, значение хилиастических идей для истории Нового Света огромно. Само название «Новый Свет», употребимое до сих пор, говорит о многом для христианина. И действительно, пафос первопроходцев Америки состоял именно в том, что они ощущали себя участниками начавшегося исполнения пророчества о тысячелетнем Царстве. Эта позиция была обоснована и в богословских трудах. «Большую известность получил богослов Джонатан Эдварде (1703–1758), детально разработавший концепцию в неоконченном труде "История искупления". Автор ожидал открытия Царства Христова в Америке в XX в., что характерно для протестантского богословия XIX в., которое отводило значительную роль в строительстве Царства Божия Соединенным Штатам. Типична речь, произнесенная в 1840 г. пресвитерианским пастором Сэмуэлем Коксом перед английской аудиторией: "В Америке состояние общества является, без

[1] *Huhn K.* Die Entrückung der Gemeinde und der Tag des Herrn. Hamburg, 1940. S. 99.

[2] *Hutten K.* Seher, Grübler, Enthusiasten. Stuttgart, 1953. S. 15.

сомнения, неповторимым в истории... Я действительно полагаю, что Бог избрал Америку на особую роль на мировой арене, Он намеревается показать ее граждан избранными для Тысячелетия"»[1].

Итак, вполне естественно, что мы находим очередной всплеск хилиастических, теперь лучше называть миллениальных, движений в США. «Многие различные теологи придерживались миллениальной точки зрения, но это главным образом в Америке, так что учение разрослось до отдельных сект»[2].

Таким образом, в Новое время центр хилиазма (миллениализма) сместился в Новый Свет, но там он приобрел своеобразное распространение. Не имея твердой богословской традиции, новое государство — США оказалось беззащитным перед лавинообразным процессом зарождения разнообразных сект. Секты, как известно, имеют основание не столько в каком-либо развитом вероучении, сколько в склонности психики определенной части людей к самоизоляции и экзальтации в условиях тяжелой реальности жизни. Поэтому «такие идеи были использованы основателями многих американских сект, возникших в XIX веке. Родоначальник мормонов Джозеф Смит, по мнению своих последователей, был призван собрать новый американский Израиль и приготовить его к тысячелетнему Царству, которое откроется именно на территории США»[3].

Также секта иеговистов, возникшая в США в конце XIX века и быстро распространившаяся по всему миру, исповедует хилиазм[4]. Иеговисты «придерживаются учения о наступлении на земле после Армагеддона чувственного Царства Христова: "Создатель человечества намерен установить здесь, на земле, новый мир, где повсюду будет материальное процветание, какого несовершенные люди еще никогда не видели" (типичное высказывание из их многочисленных печатных изданий). Предполагается, что все Свидетели Иеговы будут жить в плотских радостях и довольстве»[5].

Напротив, в традиционных конфессиях, имеющих подчас многовековое богословское наследие, хилиазм не рассматривается в каче-

---

[1] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 263.

[2] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. James Hastings. M. A., D. D. Edinburg, 1912. V. 5. P. 389.

[3] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 265.

[4] «У новых возникающих сект — как Свидетели Иеговы — он получает большой вес» // Karrer M. Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 657.

[5] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 265.

стве сколь-нибудь серьезной позиции. «Сегодня хилиазм еще жив почти только среди мирян, изучающих Библию, в сектах и отчасти в молодых церквях Африки, Азии, Южной Америки и Индонезии; но современные теологи настроены против него глубоко скептически»[1].

Философский хилиазм

Эволюция хилиазма шла одновременно в нескольких направлениях. Посмотрим на другие тенденции, более характерные для развития хилиастических идей в европейской культуре. После его реабилитации течением пиетизма наступило время Просвещения. «Просвещение, напротив, осуждает чувственно-библейский хилиазм (Corrodi). Но его оптимизму близка периодизация мировой истории. Исходя из Иоахима Флорского Лессинг (1729–1781) таким образом формулирует свою уверенность грядущего времени совершенства. Возникает философский хилиазм, который распространяется на раннюю романтику. Поздний Шеллинг (1775–1854) придает ему некую христианско-экуменическую ноту, когда он высматривает единство Церкви во время Иоанна после времени Петра и Павла ("Философия Откровения". XXV)»[2].

Примерно в это же время возникает термин «филосософский хилиазм», закрепленный авторитетом Канта: «Кант при обсуждении вопроса о возможности построения вечного мира и идеального государства описал свою концепцию как "философский хилиазм".

Дань идеям земного рая, который должен возникнуть в результате прогресса общества, отдали такие утописты, как Сен-Симон, Оуэн, Фурье»[3]. Как видим, вполне естественно, что философские теории устройства «земного рая» находят поддержку в богословском учении. Это сближение идет с обоих сторон: «В XIX столетии, таким образом, рядом друг с другом существуют различные направления. Теологический хилиазм продолжается далее. Через Blumhardt и Ragaz (1868–1945) распространяется он в религиозный социализм»[4].

Итак, к концу XIX столетия философски оформляется роковой для будущей истории XX века синтез — философски абстрактных теорий

---

[1] *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967. S. 15.

[2] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 657.

[3] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 267.

[4] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 657.

социального прогресса и религиозной силы хилиазма, к тому времени уже неоднократно проявившей в истории свою разрушительную энергию. Этот синтез выразился в марксизме: «можно предположить, что и учение Маркса является в некотором роде деградировавшим "прогрессивным хилиазмом". Действительно, развитие материальных потребностей общества не заканчивается, по Марксу, при наступлении коммунистического земного рая, но продолжается до бесконечности. Теория же "прогрессивного хилиазма" ограничивает социально-экономическое развитие человечества рубежом, после которого только тысячу лет бытие людей определяется материальными законами; по истечении земного Тысячелетия бытие может преобразиться и одухотвориться. Таким образом, марксизм из-за наличия в нем атеистических и материалистических компонентов лишен, в отличие от хилиазма, каких-либо возможностей выхода за пределы земного рая к Царству Небесному»[1]. Но если об учении самого Маркса еще можно спорить, насколько оно хилиастично, то уже о применении этого учения в такой религиозной стране, какой была Россия в начале века, вне хилиастически окрашенной системы мировоззрения не могло быть и речи.

Дальнейшая история влияния хилиастических идей на события XX века еще более плачевна: «После одного предварительного намека у Ибсена (1828–1906) ("Цезарь и Галилеянин") и подготовки Moeller van den Bruck хилиастическая идея "Третьего рейха" была подхвачена наконец национал-социализмом. Его пропаганда не смогла, однако, осуществлять его в своем смысле и поэтому отказалась от него в 1939. Предложение Bloch (1885–1977) спасти хилиастическую традицию, благодаря ее корригирующей интеграции в марксизм, осталось безуспешным. Затем в 1944 г. отвергла хилиазм также Курия в Риме (Denzinger 3839). Таким образом, сегодня хилиазм повсеместно дискредитирован»[2].

Подводя итог столь беглому обзору вляния хилиазма на историю Церкви и цивилизации в течение последних двух тысячелетий, можем отметить «траекторию», которая, начинаясь в самом раннем периоде христианства, ведет через «ранний монтанизм, различные иудейские и христианские апокалипсисы первых двух-трех веков христианской эры и далее — к средневековым хилиастическим сектам, яснее всего выразившись в 1534 году, в "мессианском" правлении Иоанна Лейденского в Мюнстере. Далее влияние апокалипти-

[1] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 267.

[2] *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986. S. 658.

ческой мысли прослеживается в различных направлениях. С одной стороны, это религиозные движения типа Свидетели Иеговы и пятидесятничества, с другой — тоталитарные коммунистическое и национал-социалистическое движения»[1].

Хилиазм в России

Коль скоро на судьбы России в XX веке столь роковым образом повлияло одно из социальных учений хилиастического толка, посмотрим, действительно ли были сильны хилиастические корни в российском обществе. Только здесь надо четко разделять хилиазм и евангельский эсхатологизм. Вот некоторые исторические факты: «Русские христианские ученые в конце пятнадцатого века, объясняет Милюков, верили, что мир был создан в 5508 г. до н. э. и закончится в 1492 г. н. э. (7000 Annus Mundi). Современные литургические календари внезапно оканчивались на этой дате. Согласно богословским рассуждениям, "Писания утверждают, что *у Господа один день, как тысяча лет*, и поэтому год 1492 будет 7000 годом со Дня творения, космическая неделя, следовательно, закончится в 1492 году, и последует окончательный суд"... Митрополит Зосима продолжил цикл нового русского литургического календаря (Пасхалии) на другое тысячелетие... Староверы читали Апокалипсис Иоанна и Книгу Веры (компиляция украинских эсхатологических произведений) и вычислили, что конец мира наступит в 1666 году»[2]. Здесь очевидно, что хилиазма как такового не было в духовном пространстве русского народа, а был эсхатологизм — ожидание не земного Царства, а конца мира и Страшного суда. Это принципиально разные позиции.

Хилиастические идеи проникали в народное сознание через всевозможные секты, большей частью не родного, исконно русского происхождения, а пришедшие извне, и заметен этот процесс стал только в XIX веке: «В XIX в. мы встречаемся с идеей земного тысячелетнего Царства в учениях многих отечественных сектантских групп. Его наступления ждали и иеговисты (последователи Ильина), и духоборы, и молокане. В XX в. евангельские христиане пятидесятники-сионисты учили, что только те грешники заслуживают жизни в тысячелетнем Царстве, которые готовы обеспечивать своим

[1] *Данн Дж. Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. М., 1997. С. 332.

[2] *Christensen M. J.* The Russian Idea Of Apocalypse: Nikolai Berdyaev's Theory Of Russian Cultural Apocalyptic // Millennial Studies. Boston, Conference. Dec. 6–8. 1998. P. 16–17.

трудом членов секты. Хилиастические представления проникли в самые различные слои русского общества»[1].

Можно сказать, что в большей мере хилиазм распространился в культурной элите российского общества, чем в его народной стихии. Например, Бердяев, как яркий представитель русской религиозной философии, имел одно время хилиастические тенденции. «Хотя не будучи апокалиптицистом или миллениалистом, который бы рассчитывал даты для начала и окончания библейского Тысячелетия, Бердяев принимал серьезно пророческий суд и видение нового века. Он сомневался, что новый век Духа сможет начаться, пока не пройдет старый порядок Церкви и общества»[2]. Но при этом соблазн «прогрессивного хилиазма» был им преодолен. Типично следующее высказывание Бердяева: «Искание Царства Божьего в истории, в земной исторической действительности, есть иллюзия, обман зрения. Царство Божье за историей и над историей, но не в истории»[3]. Из той же плеяды религиозных мыслителей — Трубецкой — подтверждает преодоление искуса темой земного царства в русской философии: «Царство Божие... есть конец, завершение мировой истории, а не какая-либо... стадия его развития»[4].

Но главное распространение хилиастического мировоззрения в той же среде интелектуальной верхушки российского общества, конечно же, шло через социальные учения. «Социально-реформистские идеологии, пытавшиеся научно разработать концепции будущего идеального строя жизни, несли в себе следы сознательно или несознательно воспринятого хилиастического влияния»[5]. Что, собственно, и подготовило мировоззренческую почву для грядущих социальных потрясений.

Мы уже отмечали связь хилиастических и революционных настроений. Еще раз вспомним историю и убедимся, насколько устойчива эта связь: «Крайнее крыло Богемских братьев-гуситов, известное под именем таборитов, стремилось к установлению земного Царства Божия насильственным путем. Того же добивались анабаптисты, спровоцировавшие Крестьянскую войну в Германии (1525 г.), возглав-

---

[1] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 266.

[2] *Christensen M. J.* The Russian Idea Of Apocalypse: Nikolai Berdyaev's Theory Of Russian Cultural Apocalyptic // Millennial Studies. Boston, Conference. Dec. 6–8. 1998. P. 6.

[3] *Бердяев Н.* Философия нравенства. М., 1998. С. 714.

[4] *Трубецкой Е.* Смысл жизни. М., 1994. С. 482.

[5] *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 267.

ленную Томасом Мюнцером. Можно вспомнить и о анабаптистском "Царстве Божием" в Мюнстере, и о религиозных группах типа "Людей пятой монархии", инспирировавших английскую революцию, и о более поздних революционных движениях»[1]. После этого неудивительно, что «самое известное событие такого рода, вызвавшее сильнейшие потрясения во всем мире, произошло в начале XX в. в России. Переворот 1917 года стал воплощением адаптированных к местным условиям социалистических марксистских теорий, представлявших собой некую форму "прогрессивного хилиазма", дополненного теорией революционного Армагеддона»[2].

Итак, исторический обзор влияния хилиастических идей на церковные и политические движения показывает, как богословское заблуждение относительно толкования одного краткого отрывка Откровения, будучи реализуемо в применении к конкретным условиям исторической действительности, оборачивается тяжелейшими последствиями как для самих носителей этих идей, так и для современного им общества. Сама история вынесла приговор хилиазму — это идеология тупикового пути для цивилизации, ибо он неоднократно служил катализатором самых кровавых переворотов и тираничных режимов.

Доводы против хилиазма

После того как мы рассмотрели доводы истории, которые, вообще говоря, уже по их природе не подвергаются рациональным методам опровержения, отметим, тем не менее, и доводы рационального порядка. Приведем список главных тезисов современных теологов и экзегетов против хилиазма:

«1) Только в этом одном единственном месте упоминает Священное Писание "тысячелетнее Царство". Следовательно, эти стихи нельзя истолковываеть в противоположность к Библии, а нужно пытаться понять их, исходя из других ясных высказываний.

2) Нужно обратить внимание на литературный вид Апокалипсиса. Нельзя сказать, что в исторической действительности сначала будет осуждено человечество, затем погибнет Вавилон, затем уничтожен антихрист, затем связан сатана и затем только Христос установит Царство Божие на 1000 лет, а после этого сатана снова будет освобожден, чтобы его затем окончательно

[1] Там же. С.268.

[2] Там же.

уничтожить. Иоанн изображает единое событие суда с различных точек зрения. Следовательно, это все время один и тот же суд. Описание суда, разделенное по различным точкам зрения, не обозначает временно́й последовательности. Здесь не описывается новый отрезок времени. Только начиная с 20:11, с воскресения и суда мира начинается нечто новое. Также нужно обратить внимание, что стихи 20:4–6 должны рассматриваться во взаимосвязи со связанием сатаны в некоторой степени как его контраст; следовательно, их нельзя рассматривать изолированно от этого. Тема здесь — это суд над сатаной (20:1–3).

3) Существует только двукратный приход Христа. Первый произошел во плоти (как человек) для спасения, и второй мы ожидаем в силе и величии для суда и для завершения (осуществления) (не считая прихода Христа к своим в благовестии и Литургии).

4) Слова Господа должны оставаться истинными: *Царство Мое не от мира сего* (*Ин.* 18:36). Христос воздвигает царство не по образу этого мира, не такое царство, которое забывает крест. Тот, кто истолковывает иначе, противоречит слову Господа.

5) Число 1000 нужно понимать, как все числа Апокалипсиса, символически.

6) Нужно обратить внимание, что Иоанн здесь видит души, не воскресшую плоть; это небесные, не земные события.

7) Слово о скором пришествии Христа должно оставаться истинным: *Ей, гряду скоро!*, в неопределенный час. Если кто-то говорит, прежде этого должно еще прийти "тысячелетнее Царство", тогда уничтожает он слово о скором Пришествии.

8) "Тысячелетнее" Царство Христово нужно понимать символически. Оно является образом, за которым стоит некий смысл, некая великая реальность.

Следовательно, может быть сказано с уверенностью: "тысячелетнего Царства" в смысле хилиазма, тысячелетнего земного царства Христа перед Страшным судом нет»[1].

9) Добавим к этому списку еще один, не указанный в нем, довод. Интересно, что он содержится и в толковании премилленниалиста Уолвуда, правда, представленный как трудность в тексте. Зададимся вопросом: кто эти народы, которые пойдут за сатаной в конце Миллениума? Одно из двух — или Царство настолько несовершенно, что такая огромная масса оказалась легко переубежденной врагом после 1000 лет жизни в зримом присутствии

[1] *Geiger À.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. C.60.

Христа, это мнение оскорбительно для Его всемогущества, или эти толпы взялись невесть откуда. Довод Уолвурда, мягко говоря, неубедителен: «Однако и в тех идеальных условиях, при которых все будут знать об Иисусе Христе (ср.: *Иер.* 31:33–34), многие будут исповедывать Его лишь внешне, не веруя в Него спасающей верой»[1]. Согласно Уолвуду получается, что прямое, очевидное знание более шатко, чем вера. Абсурдное положение, к тому же идущее вразрез со словами апостола Павла о вере и знании (напр., *1Кор.* 13:12). Ссылка на пророка Иеремию здесь тоже говорит совершенно об обратном.

И наконец, приведем несколько общих высказываний современных экзегетов на тему о хилиазме.

Самым определенным образом высказается **Althaus** против хилиастических надежд: «Идея промежуточного Царства, предосуществления в конце времен, является... теологически неприемлемой и противоречивой... Воскресение мертвых в пределах исторического конечного царства, некая "преображенная община" на прежней земле посреди человечества, еще порабощенного грехом и смертью, — это нечто иное, как мифология... Между двумя эонами, между историей и свершением... не может быть никакой промежуточной ступени. Нельзя помыслить условия нашей исторической жизни в грехе и смерти наполовину отмененными, для общины, и наполовину еще продолжающими существовать, для человечества и мира. История конца не может быть наполовину еще историей, а наполовину уже свершением, наполовину еще по ту сторону смерти, а наполовину уже по эту сторону от нее»[2].

Не настолько резко, но признавая в отношении высказывания *Откр.* 20 полное непонимание, говорит **Hartenstein**: «Я признаю перед общиной совершенно откровенно, что я не могу следовать толкованию отцов, а свидетельство о тысячелетнем Царстве должно оставаться просто в качестве тайны в надежде и ожидании, что Господь обнаружит ее для меня в Свой день»[3].

Wendland по-своему перетолковывает унаследованное представление о промежуточном Царстве и считает, что в отношении тысячелетнего Царства и окончательного свершения самым явным образом сказывается внутреннее напряжение исторической эсхатологии, именно такое напряжение, «что конец должен быть одновременно

[1] *Уолвурд Дж.Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994. С. 583.

[2] *Althaus P.* Die letzten Dinge. Güterloh, 1957. S. 315–317.

[3] *Hartenstein K.* Der wiederkommende Herr. Stuttgart, 1940. S. 241.

"последним актом" истории и неким свершением, которое охватывает и принимает на себя всю историю мира и человека»[1].

Также **Cullmann**, который видит тысячелетнее Царство как «конец (аккорд, заключительный звук) Церкви» и «конец Царства Христова», говорит в связи с этим Царством о напряжении «между настоящим и будущим», которое не может разрешиться, ибо оно принадлежит к сущности Церкви и сущности Царства Христова. «Церковь является уже совершенно концом и однако еще совершенно настоящим»[2].

Schlatter объясняет духовный смысл повторений в 20-й главе: «Разделение предсказания на две следующие друг за другом ступени... выражает ...двойную цель, которую Христос осуществит благодаря своей новой миссии. Он придет ради своей общины и против мира»[3].

Еще стоит привести развернутое мнение **Meinertz** об отсутствии хилиазма в апостольском христианстве, с учетом свидетельств из посланий апостола Павла. «Это завершение переводит также мессианскую действительность в окончательное Царство Божие так, что Христос *предает Царство Богу и Отцу* и что *тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему* (*1Кор.* 15:24, 28). Даже неразумное творение, образ которого проходит (*1Кор.* 7:31), которое согласно *Евр.* 12:27 колеблется и меняется, принимает участие в этом совершенстве (*Рим.* 8:19сл.). Различия между небом и землей тогда больше не существует. Это все дано один раз в Парусии, нет пространства для земной промежуточной эпохи, которая могла бы взять свое начало при Парусии, за которой последовало бы только позднее окончательное осуществление. Такое промежуточное Царство могло бы быть выражено в Новом Завете только Откровением 20:4–6, но также здесь оно основано на ложной интерпретации в смысле более позднего хилиазма. Ни у Павла, ни где-либо еще нет на это ни малейшего намека, наоборот: мессианское время, в которое мы живем со времени явления Христа, является последним временем, которое находит с Парусией свое окончательное осуществление. То, что изображено в *1Кор.* 15:22сл., является драматическим представлением единичного события при самой Парусии. Жребий злых здесь вообще не упомянут, а появляется сначала Христос, который как *первенец* уже пережил воскресение, верные ему отныне испытыва-

[1] *Wendland H. D.* Geschichtanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament. Göttingen, 1938. S. 67.

[2] *Cullmann O.* Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament. Zürich, 1946. S. 23.

[3] *Schlatter A.* Das christliche Dogma. Stuttgart, 1923. S. 548.

ют оживление в воскресении. Когда после этого говорится: *а затем конец* (телос), то означает телос здесь, как и всегда в эсхатологической связи, — конец, совсем не остаток, как если бы под этим подразумевалось остальное человечество, чье воскресение возможно произошло бы после более длительного промежутка, именно в заключение расплывчатого мессианского Царства, в начале которого (при Парусии) состоялось бы воскресение верующих. Нет, в день Парусии все осуществится, также суд (который в этой связи не упомянут выразительно) последует немедленно, а именно, напротив, предполагается суд хороших и плохих повсюду как одновременный. После Парусии нет больше дальнейшего развития человечества или Царства Божия, время переводится в вечность, Бог является действительно *всем во всем*»[1].

Завершая этот обзор мнений о хилиазме, приведем напоминание православного толкователя: «Но когда Второй Вселенский Собор (в 381 г.), осуждая все заблуждения еретика Аполлинария, осудил и учение его о Тысячелетии Христовом и для того внес в самый Символ веры слово о Христе: "Его же Царствию не будет конца", — держаться этого учения, даже в качестве частного мнения, совершенно непозволительно православному христианину»[2].

Впрочем, уже давно обо всем этом мудро высказалась Церковь, устами своего экзегета св. Андрея Кесарийского: «Другие же говорили, что по истечении шести тысяч лет дано будет одним святым первое воскресение из мертвых, чтобы на той же самой земле, на которой они показали терпение, насладиться им удовольствием и славою в продолжение тысячи лет; и после сего будет всеобщее воскресение не только праведных, но и грешников. Поелику же ничего этого не приняла Церковь, то излишне и говорить»[3].

---

[1] *Meinertz Max.* Theologie des Neuen Testamentes. Bd. 2. Bonn, 1950. S. 228.

[2] Ложность учения хилиастов // Христ. чтен. 1852. II. С. 398–400. [Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса / Сост. М. Барсов. М., 1994. С. 430.]

[3] *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992]. С. 175.

РАЗРЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ МИЛЛЕНИУМА В ЦЕРКВИ

Рай, Царство, Церковь

В заключение, после разбора истории заблуждений, начинающихся с ошибочного подхода к вопросу 1000-летнего Царства, требующего духовной чуткости и смирения, посмотрим, действительно ли 20-я глава Откровения является лишь источником соблазна для неутвержденных умов или эти трагичные для человечества ошибки являются платой за дерзкое прикосновение к сокровенной тайне. Есть ли на самом деле эта тайна? Было ли что скрывать апостолу от любопытного взгляда? Что может открыться в сообщении апостола о 1000-летнем Царстве, если подойти к этому символу со смирением, принимая все то, что прямо или в отголосках сохранило церковное сознание о понимании его?

Для ответа на подобные вопросы бросим общий взгляд на проблему. Не углубляясь более в текстуальные детали, посмотрим, что составляет главную тему этого отрывка, тему, которая касалась бы каждого христианина. Очевидно, это жизнь после смерти, участь человека (цельного или только души — не в том вопрос) за пределами земной жизни. Чтобы понять значение слов апостола, надо знать современное ему мнение на это счет. «Господствующее мнение ранней церкви может быть обобщено следующим образом. По смерти душа была отнесена ангелом в непосредственную близость к Богу, который, временным судом, определял ей место в промежуточном состоянии согласно с ее обстоятельствами. У некоторых писателей это промежуточное состояние было разными частями ада (Тертуллиан, Ириней). Но господствовала другая точка зрения — частью результат избавления душ при схождении Христа в ад — в смысле, что теперь праведные души перешли на Небеса или небесную область, называемую раем (он иногда находится на земле, рай Адама). Это имеется уже у Игнатия и в *Возн. Ис.* (9:7сл.), и кажется,

что Киприан разделяет эту точку зрения, в то время как Тертуллиан поддержал, что никто, кроме мучеников, не попадает сразу в рай (О воскр. плоти 43) — это мнение, возможно, разделял Ириней (Против ересей 4. 38. 9)»[1]. «Важно наконец понять, что преобладание этой ранней, нехилиастической интерпретации может быть большим, чем мы можем подумать, исходя из относительно небольшого фактического цитирования 20-й главы Откровения в литературе нашего периода»[2].

Тем самым последние экзегетические исследования приходят к тому же мнению, которое изначально имелось в Церкви, что 1000-летие нельзя понимать в хилиастическом плане земного царства, что у апостола была другая задача, иной взгляд — не горизонтальный, вдоль линии времени, но вертикальный — по иерархии бытия. «Комментаторы нередко делают неправильное предположение, что эсхатологическая перспектива Иоанна только однонаправленная, сфокусированная на Парусии и новом творении. По общему признанию, это "горизонтальное" направление эсхатологических надежд доминирует во всех видениях (*Откр.* 4–22) и книге как целом. Неоднократно, тем не менее, появляется дополнительная, "вертикальная" эсхатология, которая связана с вознаграждением верующих после их смерти»[3].

Итак, проще говоря, апостол ведет речь о рае. «В Библии "раем" (παράδεισος) называется сад, где Бог поместил человека; этим же словом в древнецерковной традиции называли будущее блаженство людей, искупленных и спасенных Христом. Оно также именуется "Царством Небесным", "жизнью будущего века", "восьмым днем", "новым небом", "небесным Иерусалимом"»[4].

И здесь нас подстерегает опасность простых решений. Действительно ли о рае говорит апостол, и если да, то каков этот рай, тот ли это рай, в котором были прародители? И каковы вообще границы понятия «рай»?

Насколько важны эти вопросы, видно из простого рассуждения: рай уже есть (согласно рассказу о грехопадении, он не исчез, но лишь

---

[1] Eschatology of the Church; the Millennium // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. James Hastings, M. A., D. D. Edinburg. 1912. V. 5. P. 387.

[2] *Hill C. E.* Regnum Caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity. Oxford, 1992. P. 192.

[3] *Giblin C. H.* The Millennium (Rev 20:4–6) as Heaven // New. Test. Stud. Vol. 45. 1999. P. 555.

[4] *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С. 257.

прегражден вход в него), пусть и в ином плане бытия. Новый Иерусалим — символ будущей вечной жизни воскресших, достойных этого, людей — будет после Суда и преображения мира. Если рай тождественен Новому Иерусалиму, то эта будущая жизнь уже есть. Тогда становится понятно первое воскресение — это не промежуточное, духовное, а подлинное, полноценное воскресение, начавшееся с Первенца из мертвых и продолжающееся в течение всей истории Церкви. И воскресшие, таким образом, действительно на суд не приходят, но переходят от своей, личной смерти прямо в вечную жизнь.

Так что же такое рай — временное состояние праведных, возвращение эдемской жизни или будущий век? Посмотрим, что по этому поводу говорят святые отцы, особенно подвижнического направления, имеющие живой опыт соприкосновения с этой темой.

Невозможность простого понимания рая как только Эдемского сада встречается у преподобного Симеона Нового Богослова. Он высказывает мысль, что рай создан после человека, потому что он является прообразом будущего, прообразом Царства Небесного, куда призваны все чада Божии. В Слове 45 преподобный Симеон говорит: «Но почему Бог не устроил рая в седьмой день, а насадил на востоцех уже после того, как кончил всякое другое творение? Потому что Он, как провидец всяческих, все творение устроил в порядке и благочинном последовании; и семь дней определил, да будут во образ веков, имевших пройти впоследствии, во времени, а рай насадил после тех семи дней, да будет во образ будущего века»[1].

Эту тему о содержании понятия «рай» развил ближайший ученик преп. Симеона, преподобный Никита Стифат, в переписке по поводу своего трактата «О Рае».

«Во-первых, преподобный сразу уводит разговор от только буквального смысла, а предлагает рассмотреть духовный его смысл. При этом сразу обнаруживается несколько уровней понимания духовного рая: это рай как Церковь, Писание, цельный человек, мудрая жизнь по Богу, все творение и, наконец, Сам Бог (Письмо 6. 1–6. 2).

Во-вторых, он доказывает неправильность понимания рая как потерянного прародителями Эдемского сада. И особенно неправильно такое понимание рая после Вознесения Спасителя. Рассуждения преподобного Никиты при этом логически последовательны. Он опирается на тезис его оппонента Григория-софиста, которому адресовано послание, что Господь сказал разбойнику на кресте — *ныне же будешь со Мной в раю* [*Лк.* 23:43]. Далее он приводит многочисленные свидетельства из Писания о том, что Господь воссел одес-

[1] *Преп. Симеон Новый Богослов.* Творения. Т. 3. М., 1892. [Репр. Сергиев Посад, 1993]. С. 369–370.

ную Отца на Небесах. Следовательно, эти два состояния — райское и небесное, вместе с ангелами и святыми у Престола Божия, тождественны (Письмо 6. 4–6. 6). Здесь, у Престола Божия, находятся святые вместе с херувимами и серафимами, чем подчеркивается высокое достоинство и призвание человека. Это положение доказывает Никита на примере апостола Павла, его восхищении *до третьего неба* [*2Кор.* 12:1–4] и святого Василия Великого по свидетельству святого Григория Богослова (Письмо 6. 8).

Кроме того, то, что Сам Господь понимает под словом "рай" не состояние Адама до грехопадения, подтверждается Его словами к ученикам *пойду и приготовлю вам место* [*Ин.* 14:3]. Т. е. это место прежде не было готово, следовательно, это не тот прежний рай, а нечто совершенно иное (Письмо 6. 9–6. 10)»[1].

Отметим еще раз объем понятия «рай», согласно преподобному Никите: «Сначала раем называется и именуется Сам Бог, к которому Павел, восхищенный, был поднят и от которого слышал слова неизреченные (ῥήματα ἄρρητα), как он утверждает, *которые невозможно человеку* слышать [*2Кор.* 12:4 *пересказать* (λαλῆσαι)]. Затем — Церковь верных, имеющую как насаждения жизни (ζωῆς) святых, питающих посредством жизни (διὰ βίου) и слова *алчущих и жаждущих правды* (δικαιοσύνην) [*Мф.* 5:6] Божией. После этого — все творение (ἡ κτίσις ἅπασα), представляющее величие Бога и славу Его для нас, людей, потому что от красоты его (творения) мы возводимся к Создателю (πρὸς τὸν γενεσιουργόν), как считает и Соломон. Кроме них — и божественное Писание, и сам цельный человек (αὐτὸς ὅλος ὁ ἄνθρωπος), и мудрая жизнь (φιλόσοφος βίος) по Богу... Таков рай, Новый Иерусалим на небесах [*Откр.* 3:12], для которого, я знаю, и ставится огненный меч, обращающийся и позволяющий вход в него для святых, для недостойных же страшно запирающий»[2]. Итак, преподобный прямо сопоставляет рай и Новый Иерусалим, отвечая на наш вопрос, поставленный ранее.

Отметим упомянутый в этом отрывке и очень важный для наших рассуждений аспект понятия «рай»: рай — это Церковь. «Все условия, необходимые для достижения единения с Богом, даны в Церкви. Поэтому греческие отцы часто уподобляют ее земному раю, в котором первые люди должны были достигнуть состояния обожения. Церковь есть нечто более великое, чем земной рай; положение христиан

---

[1] *Ким О. С.* Преп. Никита Стифат и его трактат «О Рае» // Начало. ИБИФ. № 6. СПб., 1998. С. 121.

[2] *Nicetas Stethatos.* Opuscules et Lettres // Sources Chretiennes. J. Darrаouzes A. A. 81. 1961. Lettr. № 6. P. 260–273. Пер. в: Начало. ИБИФ. № 6. СПб. 1998. С. 123–4.

лучше положения первых людей. Мы не рискуем больше безвозвратно утерять общение с Богом, ибо мы заключены в одно Тело, в котором обращается Кровь Христова, очищающая нас от всякого греха и всякой скверны»[1].

Итак, в рассуждении о 1000-летнем Царстве как блаженной участи верных или рае мы снова, как и в экзегетическом исследовании, пришли к понятию Церковь. Это показывает, что решение всех недоумений, связанных с проблемой Миллениума, зависит от верного понимания, что же есть Церковь.

Иными словами, **решение проблем эсхатологии лежит в области экклезиологии**[2].

Эсхатология и экклезиология

Именно такое решение проблемы Миллениума дано было блаж. Августином: «Царство Божье, как его понимал Августин, охватывало вместе с будущим все прошлое и настоящее. Оно существует для него изначала, предшествует сотворению мира; оно есть вечная борьба со злом и ложью демонов, вечное торжество Божьей правды и праведности. Оно пребывает на небе, но часть его ныне скитается на земле. Эта часть и есть Церковь. Церковь, таким образом, становится неотъемлемою частью мироздания. Она — дело Божественного Провидения, она предвещена пророками, к ней относятся предсказания, что "славою ее наполнится весь мир", и предсказание это уже исполнилось, "т. к. ежедневно весь мир склоняется ко имени Христа"»[3].

Итак, ожидаемое мессианское Царство, оно же 1000-летнее Царство, — это и есть Церковь. «Церковь принадлежит новому эону, Царству Мессии, которое по отношению к миру сему есть Царство будущего века. Поэтому она не от мира сего. Но Церковь пребывает в мире сем, в этом эоне. Во Христе Царство вошло в мир сей и пребывает в нем в Церкви. Для мира сего оно будущее, в Боге — вечное и настоящее и будущее»[4].

И тогда становится понятно для нас главное сообщение, которое хотел заключить апостол в своем Вселенском послании. Сообщение

---

[1] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 135.

[2] Косвенном подтверждением такого положения является тот факт, что деятели, возрождавшие хилиастические заблуждения (от Иоахима Флорского до современных сектантов; св. Иринея Лионского мы не рискуем причислить к хилиастам в смысле еретическом), как правило, имели серьезные проблемы в отношении с Церковью.

[3] *Герье В. И.* Блаженный Августин. М., 1910. С. 604.

[4] *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Париж, 1988. С. 85.

о Царстве, которое было бы сокрыто от любопытного и дерзкого взора, но ясно для верного стада. «Тайно и невидимо для мира, "дверем затворенным" собиралась Церковь, "малое стадо", которому Отец благоволил дать Царство (*Лк.* 12:32), и в отделении от мира, действительно вне его, совершалось восхождение и вхождение ее в свет и радость и торжество Царства»[1].

Это сообщение — есть свидетельство о Церкви, о ее надмирной сути и о ее вхождении в Царство, и оно могло быть понято только Церковью и только внутри Церкви. «Свидетельство Иоанновских писаний есть и свидетельство о Церкви. Церковь есть союз любви, который, в единении с Отцом и Сыном, причастен любви Божественной. В Церкви пребывает во Святом Духе Христос. Принадлежность к Церкви есть — уже теперь — приобщение к Божественной жизни. Но полнота Церкви — в славе будущего века, и к этой полноте ее ведет тот же Дух, являя Христа во Славе»[2].

В понятии «Церковь» находит решение главное противоречие, которое мы обозначили в разговоре о Миллениуме: Царство земное или небесное, принадлежащее этому миру или будущему, что это за загадочное Царство, в котором сочетаются признаки двух эонов бытия? В Церкви эти проблемы снимаются, «ибо если там, где Церковь, — там Дух Святой, то там, где Дух Святой, — там обновление твари, там "иного жития, вечного начало", там заря таинственного, невечернего дня Царства Божия... Иными словами, там, где Дух Святой, там Царство Божие. Сошествием Своим в "последний и великий день Пятидесятницы" Дух Святой претворяет этот последний день в первый день нового творения и Церковь являет как дар и присутствие этого — и Первого и Восьмого Дня...»[3].

И надо помнить обратное влияние. Не только разрешение эсхатологии в экклезиологии, но и осмысление экклезиологии через призму эсхатологии. То, что подлинный смысл Церкви раскроется в «последнее время». «Церковь не может продемонстрировать реальности ни своей царственности, ни своего священства в течение времени странствия. Только великий момент откровения Христа может принести к свету то, чем она в действительности является»[4]. «Мир стареет и ветшает, а Церковь непрестанно оживляется и обновляется Духом Святым, источником ее жизни. В определенный

[1] Там же. С. 53.

[2] *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение. Париж; Москва, 1996. С. 365.

[3] *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Париж, 1988. С. 43.

[4] *Rissi M.* The future of the world. An exegetical study of Revelation. London, 1972. P. 34.

момент, когда Церковь достигнет полноты своего роста, установленного волею Божией, внешний мир, истощив все свои жизненные силы, умрет, и Церковь явится тогда в своей вечной славе Царствием Божиим»[1].

Теперь посмотрим, как понятно и последовательно решаются проблемы 20-й главы, если мы стоим на позиции, что Царство — это Церковь.

«1000 лет — настоящее время, настоящее состояние Церкви. 1000 лет — это не небесная действительность, а земная история. В земной истории небесное — это Церковь, она находится в миру, как небеса. И в этом существовании в мире она разделяет жизнь Христа, как Господа и несет в мир утешение и призыв.

Пятое блаженство в произведении: *Блажен и свят* — описание Миллениума автор завершает блаженством. Эти святые — святые Церкви, живые святые, члены Церкви, живущие здесь, и они блаженны. Блаженны потому, что имеют участие в первом воскресении»[2].

Так же многие экзегеты видят в описании мучеников и исповедников указание на Церковь верных, которая уже является царством и священством — насколько это просто и естественно звучит для церковного мировоззрения[3].

---

[1] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 134.

[2] *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000. O. 416.

[3] «*Откр.* 20:4–6 говорит о церкви Бога. Две группы различены, как это также имеет место в других местах Откровения. Прежде всего Иоанн видит мучеников, которые были обезглавлены за их свидетельство о Христе и за слово Божие. Совершенно аналогичное описание можно обнаружить в 6:9. Словом *которые* представлена вторая группа, это те, которые не поклонились ни зверю, ни образу его и кто не получил метки антихриста на свое чело. Таким же образом описана церковь также в 13:8, 15–17; 15:2. Здесь она видится сидящей на троне и правящей, что напоминает нам о том факте, что, согласно *Исх.* 19:6 (ср. 1:6, 9; 5:10), она как церковь конца времен уже является царством - басилейа -. Непосредственное соседство слов царство и священство делает возможным то, что Иоанн здесь приписывает церкви царское достоинство. Они будут царствовать на земле (5:10) — (примеч.: не вполне определенно, какой вариант является оригинальным: βασιλεύσουσιν (буд.) или βασιλεύουσιν (наст.); но вероятно прочтение будущего, как обещание относительно настоящего, так как это состояние является частью характеристики удела церкви в настоящем, введенное с помощью *соделал* — ἐποίησεν (аор.)) — именно как те, кто страдает под игом сил мира! И когда, в 20:4, они получают обещанное воскресение, нам напоминает это о том факте, что истинная жизнь уже дарована им в продолжение конца времен (3:1; 22:17). Даже священство является частью их славы задолго до Парусии (20:4; 1:6; 5:10; согласно *Исх.* 19:6; *Ис.* 61:6)». — *Rissi M.* The future of the world. An exegetical study of Revelation. London, 1972. P. 30.

Так же ясно с этой позиции решается вопрос о первом воскресении. «Они снова оживут (или: они достигнут снова жизни) и царствуют со Христом "1000 лет". Что это значит? Не получение обратно земной жизни, также не возрождение через крещение, также мало оживление плоти; эти слова обозначают скорее: души мучеников и исповедников вступают в вечную жизнь и царствуют со Христом»[1].

Еще стоит добавить, что это самосознание Церкви как Царства с первых веков присутствует в главных проявлениях христианской жизни. Так, «о символизме христианского богослужения можно утверждать, что богослужение это родилось и "сложилось" в своей внешней структуре как прежде всего символ Царства и Церкви, как к нему восходящей и в этом восхождении "исполняющей" себя, как Тело Христово и Храм Святого Духа»[2].

Царство и Евхаристия

Итак, размышления о «Царстве», особенно о Царстве 1000-летнем, т. е. икономическом, вторгающемся во время этого мира, и размышления о понимании «Рая» приводят нас к включению в ряд этих близких и, с точки зрения многих христианских мыслителей, практически тождественных понятий и «Церковь».

Рассмотрение этих понятий не является некоей «игрой аналогий», как может показаться на первый взгляд, но чрезвычайно продуктивно в раскрытии смысла триады «Царство — Рай — Церковь». Ибо в каждом из этих понятий, относящихся к высшим категориям бытия, раскрывается особая, специфическая сторона, что, в свою очередь, в силу смысловой связи, раскрывает и углубляет понимание других и всей триады в целом.

Поясним подробнее. В рамках дискурсивного, схематичного мышления, весьма далекого от уровня этих категорий по своим методам, но зато наглядного и понятного для любого человека, эта триада может быть выстроена в примерно такую схему отношений:

Рай
I
Церковь — Царство

Т. е. по оси времени — после окончания мира, в котором странствует Церковь, наступает Царство, к которому уже неприменимо понятие времени. А по вертикальной оси — как бы по иерархии существующего мира, мир высший — это Рай. Еще раз подчеркнем,

[1] *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976. S. 58.

[2] *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Париж, 1988. С. 52.

что для этих категорий неприменима никакая схематизация, и мнения святых отцов, приведенные только что, показывают единство этих понятий в их подлинном смысле. Но для нашего, ограниченного терминами и логическими связями человеческого мышления каждое из этих понятий имеет свое наполнение, свою специфику, не по сути, а для нашего восприятия. И в этом плане наиболее близкое, по такой схеме, к нам понятие — это Церковь. Тогда для нас возможно раскрытие многих сторон «Царства» через «Церковь» и наоборот. В этом отношении стоит присмотреться к той конкретике, которую мы можем почерпнуть из понимания «Церкви», как более близкой и понятной нам.

И здесь сразу же, сама собой, возникает центральная тема Церкви, ее смысловой и мистический центр проявления в реалиях этого мира — Евхаристия. «В Евхаристии "актуализируется" событие, которое в категориях времени есть событие прошлого, но которое в силу своего эсхатологического, то есть решающего, завершительного значения есть событие вечно действенное. Пришествие Мессии есть единичное событие прошлого, но в Его пришествии, жизни, смерти и воскресении в мир вошло Его Царство, новая жизнь в Духе, дарованная Им, как жизнь в Нем. Это мессианское Царство, эта жизнь в новом эоне "актуализируется" — становится реальным, в собрании Церкви, в ἐκκλησία, когда верующие собираются вместе, чтобы иметь общение в Теле Господнем. Евхаристия, таким образом, есть явление Церкви, как нового эона, причастия Царству, как Парусии, присутствия Воскресшего и Вознесшегося Господа. Подчеркнем: не "повторение" Его Пришествия, Его нисхождения в мир, а вознесение Церкви в Его "Парусию", причастие Церкви Его небесной славе»[1].

Центральное положение Евхаристии в «Церкви» дает нам возможность говорить и о ее решающей роли для актуализации двух других сторон — «Царства» и «Рая». «В христианстве близость человека к Раю обусловлена скорее не хронологически, а личностно: Царствие Божие внутрь вас есть (*Лк.* 17:21); ныне же будешь со Мною в раю (*Лк.* 23:43). Личностное вхождение в Рай при земной жизни для христианина обязательно: "Кто не постарается достигнуть Царствия Небесного и внити в него, пока находится в сей жизни, тот и в то время, когда выйдет душа его из тела, окажется находящимся вне сего Царствия"[2]; "Царствие же Небесное, находящееся внутри верующего, есть Отец, Сын и Дух"[3]. Таким образом, "Рай

[1] *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Париж, 1988. С. 84.

[2] *Преп. Симеон Новый Богослов.* Творения. Т. 1. М., 1892. [Репр. Сергиев Посад, 1993]. С. 450.

[3] Там же. С. 169.

есть не столько место, сколько состояние души"[1], и не только души, но и тела. Рай для христианина есть соединение с Богом, и оно может и должно произойти уже в этой жизни, что и совершается для христианина в таинстве Евхаристии»[2].

Еще раз подчеркнем, что такое понимание Евхаристии как явления Царства не есть привнесенное последующей церковной жизнью, но целиком евангельское, ясно и однозначно утвержденное Самим Господом: «Когда Господь учреждал Евхаристию, Он, несомненно, думал о Царстве. У всех трех синоптиков установление Евхаристии связано со словом Христовым о плоде виноградном, от которого Он больше не будет пить до наступления Царства (*Мф.* 26:29, *Мк.* 14:25). Вино в Царстве будет новое вино, вино иного бытия. В евангелии Луки, где установление Евхаристии поставлено после иудейской пасхи, говорится не только о вине Царства, но и об исполнении в Царстве ветхозаветной пасхи (*Лк.* 22:15–18). Поскольку ветхозаветная пасха есть прообраз Евхаристии, мы видим, что в самом установлении Евхаристии мыслится теснейшая связь между Евхаристиею и полнотою Царства. Условие обожения, Евхаристия есть и предвосхищение Царства»[3].

Неразрывная связь Евхаристии и Царства подчеркивается большинством православных богословов. Это единение двух миров в таинстве возможно благодаря действию Духа Святого. «Святой Дух претворяет образ бытия как выживания в образ бытия как нетленной жизни. Итак, пища человека, хлеб и вино, предстают в Евхаристии как возможность вечной жизни, то есть единства тварного и нетварного, жизненного воссоединения твари с космической плотью Бога-Слова, с Телом и Кровью Христовыми. В церковной Евхаристии происходит то же, что и при "сошествии" Святого Духа на Богородицу, что ждет и весь тварный мир по "устроении полноты времен, когда все небесное и земное соединится под главою Христом" (*Еф.* 1:10): тварь становится сопричастной нетварному, хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Христа; собрание Церкви являет собою Царство Божие»[4].

Присутствие иного мира в этом, являемое Церковью, обусловлено тем, что «в таинстве Евхаристии Церковь является единой природой,

---

[1] *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С. 257.

[2] *Максимов Ю.* Образ рая в христианстве и исламе // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 278.

[3] *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение. Париж; Москва, 1996. С. 93.

[4] *Яннарас Х.* Вера Церкви. М., 1992. С. 187.

соединенной со Христом»[1]. Этот онтологический прорыв совершен в тайне Боговоплощения, тайне соединения «Божества» и «Человечества», и с тех пор «Евхаристия является для нас спасением именно потому, что она есть "Тело" и "Человечество"»[2].

В отношении к нашему исследованию важно обозначить эсхатологизм Евхаристии: «Евхаристия, Трапеза Господня и есть актуализация нового эона в старом, пребывание и явление Царства будущего века в веке сем. Евхаристия есть Парусия, присутствие и явление Христа, Который *вчера и сегодня и во веки Тот же* (*Евр.* 13:8), и участвуя в Его трапезе, христиане приобщаются Его Жизни, Его Царства — то есть новой жизни, нового эона. Иными словами, эсхатологизм Евхаристии не в "мироотвержении", не в устремлении из времени, а, прежде всего, в утверждении реальности, действительности, присутствия Царства Христа, которое в Церкви *внутрь есть*, то есть уже здесь, но которое только в конце "мира сего" будет явлено всем во славе»[3].

Об устремленности Церкви к Царству в момент Литургии ясно говорят сами молитвы священника во время совершения таинства: «...и не отступил еси, вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее...». Такая смысловая общность, можно даже сказать две формы выражения единого Откровения, указывают на глубочайшее внутреннее родство Апокалипсиса и Литургии.

Это родство проявляется во многих аспектах. «Литургия в главной части своей есть отражение высших моментов обожения будущей жизни; в этом смысле она и ее центр — Евхаристия — есть предначатие будущей блаженной жизни в прославлении, созерцании и вкушении Бога. Отличие от самоличной реальности будущей жизни заключается только в том, что мистическая сторона в богослужении сокрыта под чувственными символами»[4]. Такая же сокрытость под символами присутствует в Апокалипсисе, являясь главной его внешней характерной особенностью. Только в разговоре о символизме Литургии не надо уходить от изначального смысла слова "символ" — «от греческого συμβάλλω "соединяю", "держу вместе". В нем, в отличие от простого изображения, простого знака и даже

---

[1] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 136.

[2] *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 213.

[3] *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Париж, 1988. С. 85.

[4] *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 101.

таинства в его схоластической редукции, две реальности — эмпирическая, или "видимая", и духовная, или "невидимая", соединены не логически ("это" означает "это"), не аналогически ("это" изображает "это") и не причинно-следственно ("это" есть причина "этого"), а эпифанически (от греческого ἐπιφάνεια — явление). Одна реальность являет другую»[1].

Литургичность Апокалипсиса

Но не только неотъемлемый от них символизм объединяет Литургию и Апокалипсис. Мы уже видели, как эсхатология или темы Апокалипсиса проявляется в Литургии, в Евхаристии, теперь посмотрим, есть ли обратное влияние — Литургии на Апокалипсис?

И тут большинство экзегетов, даже современных и далеких по своей конфессиональной принадлежности от литургической жизни Церкви, заявляют, что Апокалипсис насквозь литургичен, и это самое важное для его понимания свойство. «Тайновидец стратегически помещает небесную службу в своё описание "грядущего"; так что размещение небесной службы в Книге Откровений не случайно, она встречается в связи с драматическими повествованиями о грядущих вещах. Тайновидец связывает службу с эсхатологией двумя способами. Первый, это когда эсхатологическая драма имеет в качестве окружения небесную службу. Второй, когда небесная служба представляет собой в настоящем драматический финал эсхатологического повествования»[2].

Литургические проявления в Откровении выражаются уже в том, что в книге «язык сознательно сакральный, библейский, праздничный (церемониальный)»[3]. Затем следует обратить внимание на явную во многих эпизодах «литургическую образность (в 7:9–17; 14:1–4; 15:2–4)»[4]. Здесь же присутствуют лица, «имеющие сакральные функции или статус ("священники")»[5]. Наконец, сама «община, собранная для божественной службы, ожидает с торопливым желанием завершения их единства со Христом (22:17). По этой причине гимны Откровения (ср. 4:8, 11; 5:9сл.,12сл.; 7:10–12; 11:15–18;

---

[1] *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Париж, 1988. С. 47.

[2] *Thompson Leonard L.* The book of Revelation: Apocalypse and empire. Oxford, 1990. З. 66.

[3] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 8.

[4] *Giblin C. H.* The Millennium (Rev 20:4–6) as Heaven // New. Test. Stud. Vol. 45. 1999. P. 563.

[5] Там же. С. 563.

12:10–12) открывают небесные врата (ср. 4:1; 19:11сл.), чтобы можно было бросить один взгляд на победоносное завершение (3:21)»[1].

Вообще, что касается внимания к литургическим деталям в Апокалипсисе, то здесь, разумеется, православные экзегеты на порядок превосходят остальных, ибо церковная традиция сохранила не только дух и смысл Литургии, но и внешнее ее выражение, свидетельство этому следующий отрывок православного комментатора: «Апостол Иоанн получил откровение в "День Господень", т. е. в воскресенье. Следует предполагать, что по апостольскому обычаю в этот день он совершил "преломление хлеба", т. е. Божественную Литургию, и причастился, поэтому он *был в Духе*, т. е. испытывал особое вдохновенное состояние (*Откр.* 1:10). И вот, первое, чего он удостаивается увидеть, — это как бы продолжение совершенного им богослужения — небесную Литургию. Это богослужение ап. Иоанн описывает в 4-й и 5-й главах Апокалипсиса. Православный человек узнает здесь знакомые черты воскресной Литургии, важнейшие принадлежности алтаря: престол, семисвечник, кадильницу с курящимся фимиамом, золотую чашу и т. д. (Эти предметы, показанные Моисею на Синайской горе, употреблялись также и в ветхозаветном храме.) Увиденный апостолом закланный Агнец посреди Престола напоминает верующему человеку Причастие, под видом хлеба лежащее на престоле; души убиенных за слово Божие под небесным Престолом — антиминс с вшитыми в него частицами мощей святых мучеников; старцы в светлых одеждах и с золотыми венцами на головах — сонм священнослужителей, соборно совершающих Божественную Литургию. Примечательно здесь, что даже сами возгласы и молитвы, слышанные апостолом на Небе, выражают суть молитв, которые священнослужители и певчие произносят во время главной части Литургии — Евхаристического канона. Убеление праведными своих одежд "кровью Агнца" напоминает таинство Причащения, через которое верующие освящают свои души. Таким образом, апостол начинает раскрытие судеб человечества с описания небесной Литургии»[2].

Но это влияние Литургии на Откровение не только чисто внешнее, как естественный фон для апостола и понятный без объяснений знак для тех, кому в первую очередь была адресована эта книга. Литургичность присутствует на гораздо более значимом уровне.

---

[1] *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998. S. 8–9.

[2] *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии. Рига, 1992. С. 226.

Именно литургичность придает вертикальный аспект символике Откровения, обеспечивает присутствие уже сейчас, а не после конца, небесных, надмирных реалий.

«Небесная служба содержит (как элемент службы) эсхатологические реалии в настоящем; а *eschaton* изображен как "нисхождение" небесных реалий. В Книге Откровения пространственное измерение трансцендентности принимает форму небесной службы.

Бесчисленные лица, одетые в белое, с пальмовыми ветвями прославляют Агнца и находящегося на престоле: *спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!* (7:10). Все ангелы вокруг трона отвечают, падая ниц и поклоняясь в форме доксологии: *Аминь! благословение и слава, и премудрость, и благодарение, и честь и сила и крепость Богу нашему во веки веков! Аминь.* (7:12). Небесная литургия становится кульминационной точкой к открытию печатей.

Eschaton наступит, как только протрубит седьмая труба. После всего этого ожидания дуновение в седьмую трубу приносит сюрприз. Нет ужасающего разрушения. Нет решающей битвы между силами зла и силами Бога. Вместо более драматичного повествования эсхатологического события, седьмая труба открывает небесную службу: *И седьмой ангел вострубил, и раздались на небе громкие голоса, говорящие: царство мира соделалось Царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков* (11:15). После этого провозглашения двадцать четыре старца падают ниц и поклоняются Богу в литургическом благодарении, благодаря Бога за то, что Он принял силу свою и воцарился, за то, что произошел суд над мертвыми, и за то, что истинную награду получили все, *боящиеся Имени Его* (11:17–18). Следом за длительным благодарением старцев открывается небесный храм и становится виден ковчег.

Итак, небесная служба и эсхатологическая драма в Откровении сходны и имеют похожие мотивы и признаки. Более того, эсхатологическая драма возникает в литургическом окружении, а в некоторых точках эсхатологическая драма кульминирует в небесной службе и литургических возгласах. Обе прославляют Царство Бога, его справедливый суд, воскресение мертвых и идиллическое блаженство. Взаимодействие между пространственной трансцендентностью небесной службы и временной трансцендентностью эсхатологической драмы устанавливает одно из самых основных отношений в Книге Откровения»[1].

[1] *Thompson Leonard L.* The book of Revelation: Apocalypse and empire. Oxford, 1990. P. 67–69.

Заключение

Подведем краткий итог наших размышлений. Тема 1000-летнего Царства действительно является одной из загадочных и одновременно важнейших тем не только Откровения, но, возможно, и всей Библии. Но такая оценка только по форме совпадает с мнением хилиастов и премиллениалистов. Значение 20-й главы Откровения обусловлено другими причинами, нежели спорным описанием якобы земного мессианского Царства. Нет, причины гораздо глубже и, можно сказать, трагичнее. Здесь укажем на исторический и богословский аспекты.

Во-первых, исторический. В этом аспекте проявляется трагичность. Поскольку действительно никакое другое место Библии не было столь оспариваемо и ошибки в этих спорах не приводили к таким колоссальным церковным и всемирно-историческим потрясениям, а иногда и кровавым последствиям. (Вспомним тему хилиазма и революции.)

Во-вторых, богословский аспект. В нем проявляется глубина этой темы. Может быть исторические потрясения и были расплатой за дерзкое вступление во «Святая Святых» Откровения несмиренного человеческого разума. Прикосновение же к теме 1000-летнего Царства «со страхом и трепетом», не с помощью методов текстуальной критики, а через совопрошание и молитвенное совоздыхание со всей Церковью, открывает потрясающую глубину и вечную новизну ответа: Царство приблизилось! И вопрос о Царстве оборачивается ответом о Церкви.

Проблема 1000-летнего Царства является настолько проблемой, насколько исследующий ее далек от этого же самого Царства, т. е. от Церкви[1]. Эсхатология разрешается в экклезиологии, а экклезиология сконцентрирована в Евхаристии. Поэтому исчерпывающий ответ на вопрос «Как понимать 1000-летнее Царство?» мы можем получить с неожиданной стороны — из соучастия в Литургии. Правда, такой ответ неожиданен уж совсем для невнимательного читателя — Апокалипсис литургичен — это очевидно даже нецерковному взгляду. Но для нас важнее другая сторона этого наблюдения — Евхаристия эсхатологична. Мы разобрали некоторые моменты этой эсхатологичности Литургии, ее устремленности к Царству, и в заключение вспомним еще один. Связь Литургии с Царством провозглашается с первого слова, с благословения Царства. «Что значит

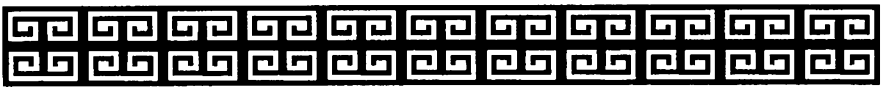
[1] «Царствуют, наконец, с Ним те, которые так принадлежат к Его Царству, что сами составляют Царство Его». — *Августин Аврелий, блаженный.* О граде Божием // Творения. Т. 4. СПб., 1998. С. 393.

"благословить Царство"? Это значит признать и исповедать его как цель того Таинства — странствия, восхождения, входа, — которое теперь начинается. Это значит устремить свое внимание, ум, сердце, душу и всю жизнь к тому, что действительно от века есть — *единое на потребу*. Это значит, наконец, исповедать, что уже сейчас, еще в "мире сем", возможно приобщиться ему, войти в его сияние, истину и радость. Каждый раз, когда христиане "собираются в Церковь", они свидетельствуют, что Христос есть Царь и Господь, что уже открылось и даровано Его Царство, что началась уже новая и бессмертная жизнь»[1].

Приближаясь к тайне, мы идем путем, на котором человеческий разум может помочь нам лишь до определенного предела. Далее начинается то, что превышает его возможности. В тайне Царства такой предел присутствует реальным образом — это начало Литургии. Здесь кончаются возможности рассудка и начинается область Любви. Но сам этот предел, который в нашей реальности знаменуется начальным возгласом Литургии, одновременно приоткрывает завесу тайны, содержит ответ на вопрос о времени наступления Царства:

Благословенно ЦАРСТВО Отца и Сына и Святаго Духа,
НЫНЕ и присно и во веки веков!
Аминь.

[1] *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Париж, 1988. С. 59.



БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Аверкий, архиепископ.* Апокалипсис: История написания: Правила толкования и разбор текста. СПб., 1998. (wco.ru).

2. Апокрифические апокалипсисы / Пер., сост., вступ.статья: М. Г. Витковской, В. Е. Витковского. СПб., 2001.

3. Апокрифы древних христиан. М., 1989.

4. *Бердяев Н.* Философия неравенства. М., 1998.

5. *Блаженный Августин.* О Граде Божием // Творения. Т. 4. СПб., 1998.

6. *Болотов В.* Лекции по истории древней Церкви. 4 т. М., 1994.

7. *Булгаков Сергий, протоиерей.* Апокалипсис Иоанна: Опыт догматического истолкования. М., 1991.

8. Ветхозаветные апокрифы / Пер. Е. В. Витковского. М., 2001.

9. *Герье В. И.* Блаженный Августин. М., 1910.

10. *Данн Дж. Д.* Единство и многообразие в Новом Завете. М., 1997.

11. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. М.: Синодальное издание. 1900. [Репр. Догматические Послания Православных Иереархов XVII–XIX веков о Православной вере. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1995].

12. *Евменов Д.* Обетование Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 262–271.

13. *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993.

14. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

15. *Иеремиас Иоахим.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М., 1999.

16. *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Таинство веры. М., 1996.

17. *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994.

18. *Кассиан (Безобразов), епископ.* Христос и первое христианское поколение. Париж; Москва, 1996.

19. *Ким О. С.* Преп. Никита Стифат и его трактат «О Рае» // Начало. ИБИФ. СПб., 1998. № 6. С. 119–123.

20. *Лаурук Николае, протоиерей.* Экклезиология в Апокалипсисе и соборных посланиях Иоанна Богослова: Докторская диссертация. Прешов (Prešov), 1999.

21. *Левинская И. А.* Деяния апостолов: Историко-филологический комментарий. М., 1999.

22. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви: Догматическое богословие. М., 1991.

23. *Макарий (Оксиюк), митрополит.* Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. [Репр. М., 1999].

24. *Максимов Ю.* Образ рая в христианстве и исламе // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 271–280.

25. *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000.

26. *Мень Александр, протоиерей.* Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова: Комментарий. Рига, 1992.

27. *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. М., 1998.

28. *Милеант Александр, протоиерей.* К познанию Библии (Ветхий и Новый Завет). Рига, 1992.

29. *Ориген.* О началах. Самара, 1993.

30. *Ориген.* Против Цельса. М., 1996.

31. *Орлов Николай, священник.* Апокалипсис св. Иоанна Богослова: Опыт толкования. СПб., 1999 [по изд. М., 1904].

32. Отцы и учители Церкви III века. Антология. М., 1996.

33. Писания мужей апостольских. СПб., 1895. [Репр. Рига, 1992].

34. *Поснов М. Э.* История Христианской Церви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964.

35. *Преп. Никита Стифат.* Письмо с возражениями софисту Григорию // Начало. ИБИФ. СПб., 1998. № 6. С. 123–128.

36. *Преп. Симеон Новый Богослов.* Творения. 3 т. М., 1892. [Репр. Сергиев Посад, 1993].

37. *Св. Андрей Кесарийский.* Толкование на Апокалипсис. М., 1901. [Репр. М., 1992].

38. *Святитель Григорий Богослов.* Творения.Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.

39. *Святой Мефодий, епископ и мученик.* Полное собрание его творений. СПб., 1905. [Репр. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996].

40. Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900. [Репр. *Св. Ириней Лионский.* Творения. М., 1996].

41. Сочинения святого Иустина, философа и мученика. М., 1892. [Репр. *Св. Иустин, философ и мученик.* Творения. М., 1995].

42. *Спасский А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914.

43. Творения аввы Евагрия. М., 1994.

44. Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993.

45. Творения святого Григория чудотворца, епископа Неокесарийского. Петроград, 1916. [Репр. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996].

46. *Тенни М. С.* Мир Нового Завета. Вена, 1988.

47. *Тихоний Африканский.* Книга о семи правилах для исследования и нахождения смысла Священного Писания // Альфа и Омега. № 1 (23). М., 2000. С. 51–67.

48. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. 3 т. / Под ред. А.П. Лопухина. Петербург, 1911–1913. [Репр. Стокгольм, 1987].

49. *Трубецкой Е.* Смысл жизни. М., 1994.

50. *Уолвурд Дж. Ф.* Откровение Иоанна Богослова. Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Киев, 1994.

51. Учение Двенадцати Апостолов. М., 1996.

52. Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000.

53. *Храповицкий Антоний, митрополит.* О правилах Тихония и их значении для современной экзегетики // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 93–108.

54. *Шмеман Александр, протопресвитер.* Евхаристия. Paris, 1988.

55. Эфиопский Енох или 1Енох. (areopag.com).

56. *Яннарас Х.* Вера Церкви. М., 1992.

57. *Althaus P.* Die letzten Dinge. Güterloh, 1957.

58. *Arndt W. F. and Gingrich F. W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament. Chicago. The University Press, 1957.

59. *Augustinus.* De civiate Dei // PL. T.41. Col. 13–804.

60. *Aune D. E.* Revelation. Harper's Bible Commentary. San Francisco, 1988.

61. *Bailey J. W.* Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism // JBL. № 53. 1934. P. 170–187.

62. *Beale G.K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. Cambridge. 1999.

63. *Boll F.* Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. Leipzig, Berlin, 1914.

64. *Bousset W.* Die Offenbarung Johannis. 6 Aufl. Göttingen, 1906.

65. *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903.

66. *Böcher O.* Die Johannesapokalypse. Darmstadt, 1975.

67. *Charles R. H.* A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. I–II. Edinburg, 1920.

68. *Charles R. H.* Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism, and Christianity. London, 1913. [Repr. New York, 1963].

69. *Christensen M. J.* The Russian Idea Of Apocalypse: Nikolai Berdyaev's Theory Of Russian Cultural Apocalyptic. [Drew Un.] // Millennial Studies. Boston, Conference. Dec. 6–8. 1998. P. 1–24. (mille.org).

70. *Christian E.* A Chiasm of Seven Chiasma: The Structure of the Millennial Vision. Rev 19:1–21:8 // AndUnivSemStud. № 2 (37). 1999. P. 209–225.

71. *Collins A. Y.* The Apocalypse (Revelation). The New Jerome Biblical Commentary. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1990. P. 996–1016.

72. *Crouzet D.* Millennial Eschatologies in Italy, Germany,and France: 1500–1533. [Sorbonne] // Journal of Millennial Studies. Winter 1999. V.1. Issue 2. P. 1–8. (mille.org).

73. Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. James Hastings. M. A. D. D. Edinburg, 1912.

74. Exegetisches Wörterbuch zum NT / Ed. Balz H. Stuttgart; Berlin; Köln, 1983.

75. *Fiorenza E. S.* Priester für Gott. Studien zum Herrschafts und Priestmotiv in der Apokalypse. Münster, 1972.

76. *Geiger A.* Die Geheime Offenbarung. Stuttgart, 1976.

77. *Giblin C. H.* The Millennium (Rev 20:4–6) as Heaven // New. Test. Stud. Vol. 45. 1999. P. 551–570.

78. *Herrick Greg, Th. M.* Interpretive Models for the Book of Revelation as a Whole. Biblical Studies Foundation.1997. (Gregh bible. org).

79. *Hempelmann H.* «Siehe, ich komme bald!» Fragen an die Offenbarung des Johannes. Zürich, 1996.

80. *Hendriksen W.* More than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation. Grand Rapids: Baker, 1962.

81. *Hill C. E.* Regnum Caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity. Oxford, 1992.

82. *Karrer M.* Chiliasmus // Evangelisches Kirchenlexikon. Göttingen, 1986.

83. *Kohlhofer Matthias, dr.* Die Einheit der Apocalypse. Gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt. Freiburg im Breisgau, 1902.

84. *Korner R. J.* "And I saw..." An apocaliptic literary convention for structural identification in the Apocalypse // Nov T. № 2 (42). 2000. P. 161–183.

85. *Kraft H.* Die Offenbarung des Johannes. Handbuch zum NT. Tübingen, 1974.

86. *Kremer J.* Tausendjähriges Reich und Weltende. Die Aussagen über 1000 Jahre in der Apokalypse // StimmZeit. № 12 (217). 1999. P. 795–805.

87. *Ladd G. E.* Commentary on the Revelation of John. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

88. *Lohmeyer E.* Die Offenbarung des Joannes. Handbuch zum NT. 4 bd. Tübingen, 1912.

89. *Lohse E.* Die Offenbarung des Johannes. Göttingen, 1966.

90. *Malaty Tadros Yacoub, fr.* Commentary on the book of Revelation. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1999. (saintmark.com).

91. *Malaty Tadros Yacoub, fr.* The School of Alexandria. Book two. The Deans of the School of Alexandria. Origen. St. Mark's Coptic Orthodox Church. Jersey City, 1995. (saintmark.com).

92. *Meinertz M.* Theologie des Neuen Testamentes. Bd. 2. Bonn, 1950.

93. *Müller E.* Microstructural Analysis of Revelation 20 //AndUnivSemStud. № 2 (37). 1999. P. 227–255.

94. Nelson's Complete Book of Bible Maps and Charts. Thomas Nelson Publishers, 1996. (Gregh bible.org)

95. *Perkins Ph.* The book of Revelation. Collegeville Bible Commentary. 11. Minnesota: The Liturgical Press. Collegeville, 1983.

96. *Rissi M.* The future of the world. An exegetical study of Revelation. London, 1972.

97. *Rist M.* The Revelation of St. John the Divine. The interpreter's Bible. V. XII. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1957.

98. *Ritt H.* Offenbarung des Johannes. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 21. 3 Aufl. Würzburg, 1998.

99. *Rowley H. H.* The Relevance of Apocalyptic. Lutterworth, 1944.

100. *Schmid J.* Die griechischen Apokalypse-Kommentare // Biblische Zeitschrift. № 19. 1931. S. 228–254.

101. *Sickenberger J.* Erklärung der Johannesapokalypse. Bonn, 1940.

102. *Smoller L.* Apocalyptic Calculators of the Later Middle Ages. [Un. Arkansas at Little Rock] // Millenial Studies. Boston, Conference. Dec. 6–8. 1998. P. 1–7. (mille. org).

103. *Snyder B. W.* How Millennial is Millenium? A Study in the Millennial Background of the 1000 Years in Revelation 20 // Evangelical Journal. № 9. 1991. P. 51–74.

104. *Strack H. L, Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3 Band. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1926.

105. *Swete H. B.* The Apocalypse of St. John. London, 1911. [Repr. Commentary on Revelation. The Greek text with Introduction. Notes and indexes. Michigan, 1977.]

106. *Takács Gy.* A Jelenések könyve. Győr, 2000.

107. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / G. Kittel. Stuttgart, 1957.

108. *Thompson Leonard L.* The book of Revelation: Apocalypse and empire. Oxford, 1990.

109. A tranlator's quide to the Revelation to John by Robert G. Bratcher. United Bible Societies. London; New York; Stuttgart, 1937. [Repr. 1984].

110. *Völter D.* Das Problem der Apokalypse. Freiburg, 1893.

111. *Völter D.* Die Offenbarung Johannis keine ursprünglich jüdische Apokalypse (Eine Streitschrift gegen die Herren Harnack und Vischer). Tübingen, 1886.

112. *Warren L.* Peter John Olivi: Prophet of the Year 2000. Tübingen, 1972.

113. *Weiss B.* Die Apokalypse im berichtigten Text. Leipzig, 1902.

114. *Weiss J.* Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte. Göttingen, 1904.

115. *Wikenhauser A.* Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse // Römische Quartalschrift. № 40. 1932. S. 13–25.

116. *Wikenhauser A.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1959.

117. *Wilcke H.-A.* Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Stuttgart, 1967.

СОДЕРЖАНИЕ

Проблема Миллениума в Откровении 6

Введение 6
Исагогические вопросы 8
Методы толкования Откровения 15
Значение исторического и литературного фона 22
Варианты толкования Миллениума 25

Композиция Апокалипсиса и проблема хилиазма 29

Особенности построения Апокалипсиса 29
Проблема последовательности 19-й и 20-й глав и хилиазм 40
Варианты композиции последней части Апокалипсиса 50

Экзегетический анализ текста 20-й главы Откровения 55

Стих 1 55
Стих 2 62
Стих 3 65
Стих 4 72
Стих 5 93
Стих 6 98
Стих 7 102
Стих 8 110
Стих 9 112
Стих 10 115
Стих 11 116
Стих 12 119
Стих 13 123
Стих 14 125
Стих 15 126

Проблемы эпизода о тысячелетнем царстве (20:4–6) 128

Особеность темы 1000-летнего Царства 128
Промежуточное Царство как синтез двух эсхатологий 129

Продолжительность промежуточного Царства и число 1000 150
Промежуточное Царство и Новый Завет 166
1-е воскресение и миллениум 175
Понимание Царства в христианской традиции 186

История толкования 20-й главы Откровения Иоанна Богослова (Тысячелетнее Царство) 198

Древние греческие толкователи 198
Древние толкователи латинской церкви 215
Средневековые западные толкования 225
Возрождение хилиастического мировоззрения в Европе 233
Апокалипсис и предреформация 239
Комментаторы эпохи Реформации 240
Начало научного комментария Апокалипсиса после Реформации 250
Возникновение хилиастического толкования в кругах немецких пиетистов 254
Возникновение и развитие научных методов толкования в XVIII веке 257
Методы толкования в XIX веке 260
Исследования проблемы Миллениума в XX веке 269
Обзор современных комментариев 277
Обзор мнений современных экзегетов (таблица) 283

История и критический анализ хилиастических воззрений 287

Термин «хилиазм». Главное содержание хилиазма 287
Краткая история хилиазма 288
Хилиазм и секты 297
Философский хилиазм 299
Хилиазм в России 301
Доводы против хилиазма 303

Разрешение проблемы Миллениума в Церкви 308

Рай, Царство, Церковь 308
Царство и Евхаристия 315
Литургичность Апокалипсиса 319
Заключение 322

Библиография 324

Научное издание

Священник Николай Ким

ТЫСЯЧЕЛЕТНЕЕ ЦАРСТВО

Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Корректор *Т. А. Брылева*
Оригинал-макет *Е. С. Бураковой*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
193019, СПб., пр. Обуховской обороны, 13.
Тел.: (812) 567-22-39, факс: (812) 567-22-53
E-mail: aletheia@rol.ru

Подписано в печать 17.03.2003. Формат 60×88$^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 20,5. Тираж 1200 экз.
Заказ № 4081

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia

ИЗДАТЕЛЬСТВО

«АЛЕТЕЙЯ»

СЕГОДНЯ — ЭТО:

— высококачественные переводы классических и современных философских, научных и т. д. текстов на русский язык с основных древних и любых современных языков;

— академическая подготовка публикуемых текстов (научный комментарий, сопроводительные статьи, справочный аппарат), осуществляемая лучшими специалистами в своей области;

— высокое качество полиграфического исполнения и художественного оформления изданий (лучшие материалы и лучшие типографии города) при сжатых сроках прохождения заказа;

— возможность размещения и сопровождения малотиражных полиграфических заказов (книги в твердых переплетах) на самых льготных условиях;

— эффективная технология оптовой торговли специальной, научной литературой, удачный опыт представления лучших образцов отечественного научного книгоиздания на крупнейших книжных ярмарках России и Европы (во Франкфурте, Лондоне, Париже, Лейпциге, Иерусалиме, Варшаве).

Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в фирменных магазинах «ИСТОРИЧЕСКАЯ КНИГА»
в Москве и Санкт-Петербурге

Тел. издательства: (812) 567-22-39
Факс: (812) 567-22-53
E-mail: aletheia@rol.ru, aletheia@spb.cityline.ru

В СЕРИИ
«ВИЗАНТИЙСКАЯ БИБЛИОТЕКА»

ВЫШЛИ В СВЕТ:

- **Ἀντίδωρον**: Сборник в честь 75-летия академика РАН Г. Г. Литаврина
- Алексиада / Пер., вступ. ст. и комментарии Я. Н. Любарского
- Византийские очерки. Труды российких ученых к XX Международному конгрессу византинистов
- Византийский медицинский трактат XI–XIV вв.
- Византия между Западом и Востоком: Опыт исторической характеристики
- Два византийских военных трактата конца X века / Под ред. В. В. Кучма
- Житие Андрея Юродивого
- Мир Александра Каждана: Сборник в честь профессора А. П. Каждана
- *Безобразов П. В., Любарский Я. Н.* Византийский писатель и государственный деятель М. Пселл: личность и творчество
- *Беляев Л. А.* Христианские древности: Введение в сравнительное изучение
- *Бибиков М. В.* Византийские источники по истории древней Руси и Кавказа
- *Бибиков М. В.* Историческая литература Византии
- *Бородин О. Р.* Равеннский экзархат. Византийцы в Италии
- *Бородин О. Р., Гукова С. Н.* История географической мысли в Византии
- *Буданова В. П.* Готы в эпоху Великого переселения
- *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника
- *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Книги I–II
- *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Книги III–IV
- *Священник Георгий Завершинский.* Дух дышит, где хочет: Введение в православное учение о Святом Духе
- *Игумен Иларион (Алфеев).* Духовный мир преп. Исаака Сирина
- *Игумен Иларион (Алфеев).* Жизнь и учение св. Григория Богослова
- *Игумен Иларион (Алфеев).* Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание
- *Игумен Иларион (Алфеев).* Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции
- *Епископ Иларион (Алфеев).* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2 т.
- *Священник Георгий Завершинский.* Дух дышит, где хочет: Введение в православное учение о Святом Духе
- *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов / GETICA
- *Каждан А. П.* Византийская культура
- *Каждан А. П.* История византийской литературы
- *Каждан А. П.* Два дня из жизни Константинополя

- *Каждан А. П., Литаврин Г. Г.* Очерки истории Византии и южных славян
- *Карпов С. П.* Латинская Романия
- *Климанов Л. Г.* Византийские отражения в сфрагистике
- *Священник Олег Климков.* Опыт безмолвия. Человек в миросозерцании византийских исихастов
- *Князьский И. О.* Византия и кочевники южнорусских степей
- *Кривов М. В.* Византия и арабы в раннем средневековье
- *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография
- *Кулаковский Ю. А.* Избранные труды по истории аланов и Сарматии
- *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 1 (395–518 гг.)
- *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 2 (518–602 гг.)
- *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 3 (602–717 гг.)
- *Кучма В. В.* Военная организация Византийской империи
- *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X в.
- *Лебедев А. П.* История Константинопольских соборов IX века
- *Лебедев А. П.* История разделения церквей в IX, X, XI веках
- *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века
- *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X, XI вв.
- *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV–XX вв.
- *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.)
- *Литаврин Г. Г.* Византия и славяне
- *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы
- *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв.
- *Медведев И. П.* Правовая культура Византийской империи
- *Олимпиодор Фиванский.* История
- *Орозий П.* История против язычников. Книги I–III
- *Орозий П.* История против язычников. Книги IV–V
- Преосвященник Порфирий Успенский и его коллекция древних музыкальных рукописей
- *Преподобный Исаак Сирин.* О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты
- *Преподобный Симеон Новый Богослов.* Приди, Свет истинный. Избранные гимны
- *Прокопий Кесарийский.* Война с персами. Война с вандалами. Тайная история
- *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе
- *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи
- *Пучков А. А.* Юлиан Кулаковский и его время. Из истории антиковедения и византинистки в России
- *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии
- *Скржинская Е.* Русь, Италия и Византия в Средневековье
- *Чекалова А. А.* Константинополь в VI веке. Восстание Ника
- *Шукуров Р. М.* Великие Комнины и Восток (1204–1461)