

ИСТОРИЯ

УДК 930.1

А.В. Бочаров, С.Ю. Буркин

АКТУАЛЬНОСТЬ ИЗУЧЕНИЯ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ КАК ФАКТОРА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА И ФЕНОМЕНА ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Непрерывность традиции эсхатологических ожиданий во всех культурах обусловила то, что эсхатологические мотивы и конструкции имплицитно содержатся в любом историческом сознании. Эсхатологическое мышление имеет многоуровневую проблемно-ориентированную структуру. Элементы этой структуры действуют на культурно-цивилизационном, социальном, индивидуальном духовном и подсознательном уровнях. Какова бы ни была природа первичного эсхатологического импульса (шифровка, метафора, видение), в конечном счете эсхатологическое учение подчиняется социальной мотивации, соответствующей историческому моменту. Периодические всплески эсхатологических ожиданий, в том числе рационализированных в светских идеологических системах, являлись одним из факторов исторического процесса.

Ключевые слова: теория истории; эсхатология; историческое сознание.

Эсхатология как часть религиозного учения репрезентирует и моделирует мировоззренческие мистические идеи о конце истории. Совсем иные задачи имеет изучение эсхатологического мышления как социально-психологического фактора исторического процесса и как феномена исторического сознания. Задачи историков заключаются в том, чтобы, не сосредоточиваясь на формах эсхатологических суждений как таковых, выявлять их социально значимые проявления в поведенческих актах личности и общества. Любая религиозная концепция для историка имеет отношение к предмету исследования только тогда, когда приобретает значительное воздействие на ход истории в обоих смыслах понятия «история»: и на историю в смысле «события», и на историю в смысле «рассказа» об этих событиях. В таком контексте моделирование эсхатологического мышления для историка является своеобразным прикладным методом в разгадке мотивации тех или иных идеологических, личностных и социальных стимулов исторических событий и исторических повествований.

Историческая наука уже вне метафизики все еще задается чисто эсхатологическими вопросами, например: есть ли возможность избежать грядущего (существует ли альтернативность в истории)? Властен ли человек над судьбами мира (какова роль личности в истории)? Есть ли воздаяние за исторические деяния (каковы цели и причины исторического развития и в чём состоит историческая справедливость)? Как скоро и в каком виде наступит предсказанное в древности (что на основе исследования прошлого мы можем сказать о будущем и можно ли извлечь уроки из истории)? Все эти изначально эсхатологические вопросы раз за разом встают в историческом сознании и воплощаются в исторических текстах как некие отображения эсхатологии.

Хорошо разработанной является проблематика изучения взаимодействия апокалипсических текстов с историческим временем, когда апокалиптика не только интерпретируется в духе времени, но и воздействует на ход истории, облекаясь в форму религиозных движений. В отечественной историографии начинать отсчёт систематического изучения данной проблематики можно

с исследований М.М. Смирным радикальных реформационных учений в Европе XVI в. [1], а заканчивать – исследованиями последних лет, посвящёнными эсхатологическим аспектам старообрядчества [2–4].

Достаточно обширна историография, посвящённая изучению того, как позднеантичное и средневековое общество видит историческую реальность сквозь призму эсхатологического мышления. Данной проблематикой занимаются некоторые современные отечественные историки, например Г.Г. Пиков и В.Б. Прозоров, чьи работы по данной проблематике были изданы в 2006 г. в «Эсхатологическом сборнике» [5]. Появляются также исследования с анализом эсхатологических мотивов в историческом сознании вне западных европоцентричных парадигм, например в иудейской и индуистской интеллектуальных традициях [6–8]. В течение 2000-х гг. появляются диссертации по философии, посвящённые семиотическим аспектам эсхатологических мифов [9, 10].

Одним из первых значимых для современной западной исторической мысли исследователей, связавших демифологизированное историческое сознание и эсхатологию, можно считать выдающегося протестантского философа и историка Рудольфа Бульмана [11]. В частности, он писал: «...традиционная библейская схема мировой истории могла быть секуляризирована, что и произошло. Ведь, в конечном счете, концепции мировой истории Гегеля, Маркса и Ницше представляют собой секуляризованную эсхатологию» [12. С. 652]. В такой оценке влияния эсхатологии на историческое сознание Бульман пересекается с Карлом Ясперсом, несмотря их полемику и разногласия по некоторым другим вопросам. В своей работе «Ницше и христианство» (1946) Ясперс писал: «Маркс со своей эсхатологией принес в казалось бы такой просвещенный современный мир новую веру – веру в магию исторических событий <...> где История превращалась в высшую инстанцию и садилась на место Бога. <...> Атеист Ницше выдвинул новую цель – сверхчеловека. Эта мысль стала апофеозом культа власти и силы, руководством к выведению лучшей человеческой породы, к просветлению жизни...» [13. С. 107].

Характерен вывод Ясперса о влиянии секуляризированной эсхатологии Маркса и Ницше на ход истории: «То, что с точки зрения истины было их слабым местом, оказалось выражением реальности наступившего после них столетия. Они высказывали мысли, которым суждено было прийти к власти; они снабдили двадцатый век символами веры и лозунгами дня» [13. С. 108].

Такие же идеи развивает Мирча Элиаде в своей книге «Аспекты мифа» (1963). Он пишет: «На самом деле, бесклассовое общество Маркса и последующее исчезновение исторических напряжений имеют точный аналог в мифе о Золотом Веке, который в различных традициях характеризует начало и конец Истории. Маркс обогатил этот древнейший миф иудео-христианской мессианской идеологией: с одной стороны, профетическая роль и сотериологическая функция пролетариата; с другой – финальная битва между Добром и Злом, которую можно легко соотнести с апокалиптическим сражением Христа с Антихристом, оканчивающимся победой Христа» [14. С. 183].

В последних работах западных мыслителей, являющихся «продуктом» секуляризованного эсхатологического мышления, может уже полностью отсутствовать рефлексия над собственными христианскими религиозно-мифологическими истоками. Так, у Френсиса Фукуямы в его знаменитой статье «Конец истории?» (1989), равно как и в его книге «Конец истории и последний человек» (1992), которая, безусловно, является примером современного секуляризованного типа эсхатологического мышления, напрямую уже ни разу не упоминается ни одно из понятий и ни один из образов христианской эсхатологии, кроме метафорического выражения «апокалиптическая война» для обозначения возможной третьей мировой войны [15; 16. С. 37].

Одним из самых объёмных хранилищ современной научной библиографической информации является интернет-сервис «Scholar Google», или «Google Академия», (<http://scholar.google.ru>). По русскоязычному запросу взаимной встречаемости понятий «эсхатология» и «историческое сознание» в феврале 2012 г. сервис выдает в результатах всего 151 ссылку, в содержании или в названии которых запрошенные термины находятся рядом в одном контексте. Гораздо более разработанной проблематика эсхатологии как феномена исторического сознания выглядит в зарубежной науке: по англоязычному запросу «eschatology» и «historical consciousness» было выдано 3 080 результатов. Тем не менее к относительной законченности знание об эсхатологических конструктах исторического сознания вряд ли приблизилось, в силу того что проникновение этих конструктов в жизнь и культуру чрезвычайно широко и глубоко.

Религиозная рефлексия как таковая даже в самых историософских ее проявлениях (как, например, в творчестве русской эмигрантской мысли XX в.) не имеет значимости в границах научных методов. Для методологии истории идей, интеллектуальной истории, истории ментальности и историографии теологические концепты могут выполнять лишь эвристические, но не объяснительные функции. При отступлении от этого правила исследователь рискует выйти далеко за рамки

исторической науки и вторгнуться сначала в области компетенции философии, а затем в область собственно теологии, превратив религиозное мировоззрение из предмета исследования в собственное мировоззрение, входящее в противоречие с принципами научности. Однако соблюдение принципов научности не означает отказ от применения смежных с историей дисциплин (культурология, религиоведение, антропология, психология). Историческое знание разделено на дисциплины всего лишь для методического удобства и не только не исключает пересечения между ними, но и напротив, наиболее эффективно в условиях корректной интеграции различных подходов. Здесь будут рассмотрены как привычные для историков, так и относительно нетрадиционные подходы к пониманию эсхатологии, полезные в рамках изучения исторического сознания. При этом мы исходили из того, что к научной демифологизации исторического сознания ведут вычленение и деконструкция мифологическо-эсхатологических истоков во всех направлениях рационалистического объяснения истории.

Желание интеллектуалов отвергнуть эсхатологию как выдумку появляется отнюдь не только с распространением атеизма. Оно также имеет древние корни. Так, ещё средневековый французский философ Амальрик Бенский (умер ок. 1206 г.) в рамках своей пантеистической этики доказывал, что Страшный суд и всеобщее воскрешение из мёртвых являются выдумкой. Он предлагал толковать их аллегорически, как приход новой «третьей эпохи» мира – откровения Святого Духа, а «спасение» и «воскрешение» означают духовное слияние с обожествлённым мирозданием в состоянии «божественной любви». Латеранский собор (1215 г.) осудил учение Амальрика [17; 18. С. 95–98].

Однако в случае средневековой теологии отказ от идеи «конца света» не делает учение Амальрика антиэсхатологичным, поскольку, отказавшись от иррационального страха перед будущим, он не отказался от иррациональной надежды на будущее. Рациональный научный антиэсхатологизм готов к такому отказу. Образцом антиэсхатологического исторического сознания может служить критика историцизма Карлом Поппером в его знаменитой работе «Нищета историцизма» (издание 1957 г.). Поппер опровергает любые попытки и претензии на холистическое предсказание истории человечества в целом. Он писал об этом: «Большое впечатление на современных историков произвела теория Ньютона, особенно ее успешные предсказания, касавшиеся расположения планет. Тем самым, утверждают они, возможность долгосрочных предсказаний доказана, а значит, древние мечты о прорицании отдаленного будущего вполне осуществимы с помощью человеческого разума. К тем же высотам должны стремиться и социальные науки. Если астрономия способна предсказывать затмения, то почему бы социологии не предсказывать революции?» [19. С. 45]. Далее Поппер доказывает научность прогнозов только относительно многократно проверенных опытом зависимостей между отдельными элементами общественной жизни. Желание видеть у исторического процесса цель, согласно Попперу, противоречит принципам научности.

Почему историкам так трудно отказаться от линейной концепции и презумпции социальной динамики?

Ответ на эти вопросы состоит, возможно, в том, что человеческому разуму на подсознательном уровне присущи определённые формы моделирования времени и количество этих форм, по-видимому, ограничено и невелико. Одна из таких форм – представления о золотом веке, присутствующие в мифологии различных народов и говорящие о некоем блаженном состоянии первобытного человечества. Идеализировалось не только первобытное состояние предков, но и вообще прошлое. Судя по гомеровскому эпосу можно предположить, что он является развернутой идеализацией времен дописьменных и родился тогда, когда наступившая эпоха полисного строя «затосковала» по общинно-родовой жизни предков. Эпоха Империи тосковала по полисным временам, превознося свободу Демосфена и Цицерона, идеализируя героев раннего Рима. Средневековые европейцы превозносили классический Рим. Этот ряд можно продолжать вплоть до современности.

Однако идеализация современности как конца и цели истории – это хоть и производное от идеализации прошлого явление, но всё-таки принципиально иное. Идеализация прошлого имеет первобытные корни и связана с психологией страха и вины перед предками. Идеализация настоящего в той форме, каковая зарождается в христианской и секуляризирующейся Европе, имеет цивилизационные корни и связана с психологией надежды и вины перед Богом (или перед человечеством как воплощением «Мирового Духа»). Представление о конце истории как интеллектуальная конструкция (концепт) актуализируется прежде всего в осмыслении исторического значения современности. Люди не хотят неопределённости в ожидании сроков «конца времён», и единственный выход – «назначить срок», который наступит или уже наступил при жизни своего поколения. При переходе к Новому времени для европейских интеллектуалов мистика Апокалипсиса сменяется на прагматику политической идеологии. При этом справедливость «Судного дня» сменяется на справедливость текущего политического и социально-экономического устройства либо, наоборот, на справедливость наступающего революционного преобразования современности и мечты об очередной «Мировой революции» или «Новом мировом порядке». В это же самое время вплоть до сегодняшнего дня не прекращают существовать реликты и рецидивы религиозных эсхатологических ожиданий и движений. Иррациональные религиозные и рационализированные идеологические эсхатологические идеи оказывают непрерывное совместное влияние на мотивацию историков, зависящую от общественных запросов и ожиданий. Поняв, какие логические инструменты и риторические традиции коренятся в религиозном историзме христианства, мы глубже поймём, как и почему появился научный историзм.

Итак, можно констатировать, что идеализация прошлого и настоящего – это одновременно культурно-историческое и психосоциальное явление, важное для исследования эсхатологической компоненты исторического сознания. Возможно, не только индивиду, но и каждой культурно-исторической общности со времен возникновения устного предания присуща тоска по детству – такому же полузабытому «тупику памяти». В

детской душе парадоксальным образом сосуществуют и желание поскорее вырасти (социализироваться), и желание навсегда остаться в состоянии защищённости и ощущения «лёгкости бытия». Детство одновременно и самый светлый, и самый экстремальный период в жизни (беспомощность, болезни развития, самые глубокие духовные травмы, самые сильные страхи). Именно здесь в образах индивидуального личного прошлого и будущего (персональный миф) не меньше конструктов эсхатологического мышления, чем в образах и сюжетах исторического прошлого и будущего общества (культурный миф). Можно предположить, что такое сопряжение личностных и культурных пластов повлияло в христианской эсхатологии на тесную сюжетную и мистическую связь суда над каждой душой (разбор Всевышним Судьёй повествования о судьбе каждого человека в конце его земной жизни) и суда над всем человечеством (решение судьбы всех поколений в конце их земной истории).

История в рамках общей эсхатологической концепции авраамических религий есть история грехопадения, конец истории является восстановлением гармонии утерянного рая, а грядущее Царство небесное – своего рода alter ego золотого века. Таким образом, архетип идеального прошлого проецируется на архетип идеального будущего, где Эдем и Небесный Иерусалим смыкаются в обобщенное понятие о рае. Обе эти ипостаси – рай в прошлом и в будущем, – согласно эсхатологическим воззрениям, объединены вневременным характером бытия. История в рамках эсхатологии начинается не с сотворения и не с появления в Эдеме прародителей, а с грехопадения. Не потому что райский период жизни прародителей «безначален», а потому что он был потенциально бесконечен до греха и появления смерти, которая явилась результатом греха [20. С. 47]. Иными словами, переход в сознании от мифологического времени к историческому воплощается в появлении представлений о конце времени, о необходимости и неизбежности конца времён, отведённых человеческому роду.

Чем ближе конец истории, тем дальше человек от изначальной «эдемской» вечности. Вероятно, отсюда же происходит тенденция сокращения в библейских сюжетах продолжительности жизни от праотцев к потомкам (Адам – 930 лет, Сим – 600, Авраам – всего 175 лет), по всей видимости, предполагавшая близость праотцев к вечности и необратимую утрату этой вечности в рамках доапокалипсической эсхатологии. В историософии и историографии Нового и Новейшего времени эти концепты перевоплощаются в сокрушения о деградации современных историков поколений, об утрате достоинств, присущих прошлым поколениям, о бессилии перед грядущими катастрофами, о моральном падении общества. Один из известных примеров – А.Дж. Тойнби и его книга «Цивилизация перед судом истории» (1948) [21. С. 265–432]. Характерно название последнего очерка в этом тексте Тойнби: «Мир как провинция Царства Божьего».

Тойнби является представителем циклического цивилизационного подхода. Возможно, что эсхатологические истоки имеют все циклические цивилизационные концепции, постулирующие неизбежность упадка и

гибели любой зародившейся цивилизации. Основанием для такого предположения служит не только постулирование неизбежности «конца истории» в рамках цикла жизни одной цивилизации, но и огромное внимание представителей цивилизационных теорий к вычислениям сроков жизни цивилизаций и разного рода хронологическим спекуляциям и периодизациям. Культурно-исторические истоки такого стремления можно найти в средневековой христианской теологии. Основываясь на буквальном понимании этих библейских фрагментов (Быт. 1:27–31; 2 Пет. 3:8), христианские богословы пришли к выводу, что поскольку «Адам был создан в середине шестого дня творения», то «Христос пришел на Землю в середине шестого тысячелетия», т.е. около 5500 года от «сотворения мира» [22. С. 324, 329]. Такие спекуляции с несколько казуистическим чувством текста характерны для средневековых рационалистических интерпретаций Писания. Почему это происходило и где та грань, за которой живая религиозно-символическая мысль начинает «зацикливаться» на формально-логических комбинациях? Это происходит, когда зарождается средневековая схоластика с ее натуралистическими истолкованиями всей эсхатологической онтологии раннего христианства, когда мистические тайны откровения стремились «упаковать» в некую завершенную умозрительную схему исторического времени, подчиненного рассудочному юрицизму как некоему интеллектуальному рудименту римского права.

Утрата античного наследия едва ли применима к Византии эпохи споров о природе божества. Здесь, скорее, можно указать на утрату достойного античного оппонента, получившего классическое образование. С апостольских времен продвигавшееся вглубь римского общества христианство было вынуждено противостоять единой римско-эллинистической интеллектуальной элите на языке передовой философии классического периода Античности. Еврейское образование двенадцати апостолов оказывается менее эффективным на апологетическом поприще по сравнению с классическим образованием Павла и Луки, не видевших Иисуса Христа, но в то же время ставших основными авторами Нового Завета. Ко временам угасания споров о природе божества и разгару иконоборчества прекрасное византийское образование, сочетавшее греко-римскую школу и христианское наставление Отцов Церкви, было уже неспособно воспитывать достаточно критические умы для понимания диалектических текстов только что закатившегося античного христианства. К этому времени, как отмечает историк А.В. Карташев, уровень просвещения в Византии значительно понизился по сравнению с эпохой правления Юстиниана I, и «тонкие проблемы догматики стали непосильны большинству богословских умов» [23. С. 578].

В эпоху схоластики дедуктивный метод применяется богословами все шире. Посылками дедукции отныне все чаще являются постулаты, либо сфабрикованные из фраз, вырванных из контекста Писания (вплоть до фразеологизмов вроде «ключи царства», «врата ада», «соль земли»), либо выведенные из экстатического созерцания эсхатологических загадок вроде числа 666 или в манипуляциях с библейской хронологией. Характерными становятся, например, такие обобщения: «Три

дня, которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости», – так пишет раннехристианский апологет II в. н.э. Феофил Антиохийский в своем послании «К Автолику» [24. С. 151]. Так, по Септуагинте, с помощью дедуктивного метода выстраивали эсхатологическую хронологию византийские богословы, зная о том, что греческий, латинский, самаритянский и собственно еврейский тексты писаний дают разные результаты суммирования ветхозаветных дат. Еще Августин в своем трактате «О граде Божьем» затрагивал проблему несовпадения, о чем писал: «Из-за этого расхождения между еврейскими и нашими книгами возник знаменитый спор о Мафусале, который, судя по счету годов, прожил еще четырнадцать лет после потопа, между тем как Священное Писание говорит, что из всех, бывших тогда на земле, только восемь человек избежали с помощью ковчега гибели от потопа, и в их числе Мафусала не было» [25. С. 725].

В современном научном историзме вопрос о начале и конце исторических периодов и процессов, а также о начале и конце «современности» остаётся принципиальным для любых исторических концепций. И так же, как в схоластическую эпоху, единства мнений относительно датировок в периодизациях достичь невозможно в силу различных оснований для интерпретации событий.

Крайне запутанные схоластические построения предлагает нам христианская эсхатология в вопросе о месте седьмого дня творения в эсхатологической модели истории. Здесь представлены самые разные выкладки, утверждающие, что начался этот день от Адама и закончился рождением Иисуса Христа или что начался он от первого пришествия, а закончится вторым. В промежутке между этими утверждениями целый спектр вариантов, жонглирующих точками всемирного потопа, исхода из Египта, страшным судом, воскрешением мертвых в самых разных комбинациях.

В конечном счете «успехи» с библейской хронологией привели схоластов к идее вычисления продолжительности седьмого дня как самой истории и, как следствие, к вычислению даты конца света вопреки библейскому предупреждению о том, что «не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:7). Так далеко заходили Иоанн Дамаскин, Савонарола, святитель Кирилл Туровский и многие другие. В эпоху Возрождения у астрологов подобные манипуляции превратились в своего рода «бизнес». Так, Нострадамус в своем вычислении даты конца света опирался уже на сложившиеся традиции (у него эта дата варьировалась от 6 до 7 тыс. лет от даты сотворения мира). Популярными подобные «назначения» конца света остаются и по сей день. Каждый год их количество существенно не убывает, и влияют они не только на религиозных фанатиков, но и на всю систему масс-медиа. У каждого нового поколения запускаются механизмы эсхатологического мышления, стимулирующие мифотворчество и потребление его информационными продуктами. Таким образом, библейская эсхатология постоянно актуализируется согласно морально-психологическому уровню того или иного общества, сохраняющего преемственность с христиан-

ством. Существует взаимосвязь между обострением эсхатологического мышления в массах и крупными кризисными явлениями самого разного порядка (политические, экономические, экологические кризисы). Достаточно, например, сделать запрос в любом русскоязычном интернет-поисковике на совместную встречаемость упоминаний имени «Антихрист» с именами российских влиятельных правителей последних нескольких десятилетий, чтобы убедиться, насколько популярны эсхатологические мотивы в массовом политическом сознании. Что касается экономической сферы, то самый характерный пример – это сообщения о падении количества заключённых сделок биюня 2006 г., вызванном суеверным страхом перед сакральной датой (06.06.06 г.).

Характерной отличительной чертой новых религиозных эсхатологических движений является культивирование разнообразных психофизических практик, упражнений, «методик самосовершенствования», сводящихся к мануальным, вербальным и ментальным упражнениям. Тип подобных практик дает возможность определить состав приверженцев данной религиозной группы. К примеру, раннее христианство, без сомнений, широко применяло практику экстатической молитвы («исступление» – Деян. 10:10). В настоящий момент экстатическая молитва быстро возрождается в христианстве в виде харизматических течений. Существуют две отличительные черты этих течений от всего остального христианского мира. Во-первых, они быстрее всего дробятся на независимые группы, а во-вторых, именно харизматическому движению в христианстве свойствен межденоминационный характер. Всем харизматам присуще крайнее эсхатологическое напряжение.

Светским рационализированным аналогом такого эсхатологического напряжения можно считать так называемый алармизм (от ст.-фр. *à l'arme* – к оружию, через англ. *alarmism* – паникёрство). Мотивы алармизма прослеживаются начиная от философской публицистики и заканчивая политической риторикой. Предтечей алармизма допустимо считать ветхозаветных пророков, угрожавших древним правителям гибелью царств. Интеллектуально-идеологические конструкции древнеиудейских пророческих текстов и образы главных героев этих текстов (Исайя, Иеремия, Даниил, Иезекииль, Иоиль, Иона, Амос, Осия, Михей, Наум, Софония, Аввакум, Авдий, Аггей, Захария, Малахия) послужили своеобразным паттерном для европейского историзма, как религиозного, так и светского. Суть этого паттерна в том, что будущее общества зависит от его прошлых ошибок и прегрешений. Поэтому в широком методологическом смысле мы предлагаем в качестве «пророческого» рассматривать любое целостное учение (в том числе и наукоёмкое) о «судьбе человечества», независимо от степени его оригинальности или компилятивности.

Социокультурные воплощения эсхатологического мышления неоднородны и часто приводят к появлению противоположных по своей сути идеологий. Так, в среде внешне очень похожих неохристианских религиозных течений существует четкое разделение на «либералов» и «фундаменталистов». Если среди первых раз-

виваются доктрины с акцентом на процветание и здоровье верующих, а также на права и свободы личности, то среди вторых – нагнетание эсхатологического страха, постоянной готовности к лишениям и мученичеству за Христа, агитация к постоянной вербовке новых членов в религиозную группу. Традиционно эти группы являются предметом внимания не столько ученых, сколько правоохранительных органов и общественности, подвергающих постоянному мониторингу коммерческие и правовые нарушения в этих группах. В то же время идея возрождения сверхъестественных практик, описанных в Новом Завете, вроде исцеления больных и воскрешения мертвых, порождает в этих движениях неоднозначные общественные явления: от центров по бесплатному излечению от наркомании и алкоголизма до массовых стадионных демонстраций «чудес».

Аналогичное разделение на эсхатологизм «мягкий» (для успешных социальных групп) и эсхатологизм «жесткий» (для профанного мышления и отчаявшихся социальных групп) наблюдается и в секуляризованном историческом сознании. Первые довольствуются тем, что «великих прорывов» и революционных изменений в истории уже никогда не будет, история достигла золотого века, и главная задача – не позволить «впасть в варварство». Вторые озабочены тем, что «история подошла к краю пропасти», «человечество на краю гибели и на грани величайшей катастрофы». Естественно, обе вышеназванные разновидности исторического сознания продуцируются в среде интеллектуалов, в соответствии с различным пониманием текущей конъюнктуры разными группами. Данные процессы всегда стихийны. Даже если кто-либо попытается ими управлять из какого-то идеологического центра (как это пытались делать все церкви и многие правители), полноценный контроль невозможен. Самоорганизующееся развитие эсхатологических интенций, воплощение их в оригинальных дискурсах и локальных казусах всегда происходит спонтанно и непредсказуемо.

Для авторов Нового Завета было очевидным возрастающее эсхатологическое напряжение будущего: «Люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную, ибо силы небесные поколеблются, и тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою» (Лк. 21:26–27). Страшное будущее – это всегда проекция страхов перед настоящим временем. Все новые эсхатологические движения являются «кризисными религиями» и возникают как общественно консолидирующий механизм для решения тех или иных часто неосознанных проблем современности. Причем эти проблемы могут быть прямо противоположными постулируемым позициям. Так, проповедь освобождения может прикрывать тоталитарные механизмы в группе, проповедь созидания может прикрывать деструктивную сущность учения.

К этому стоит добавить, что вполне естественной является попытка рассмотрения тех или иных эсхатологических зачатков не в свете их социальной обоснованности, а в свете психопатологии религиозного сознания. Уже не раз предполагалось, что в основании эсхатологических мотивов, образов и сюжетов лежит некий вызвавший их к жизни кризис. Причём этот кризис может носить не только внешний, скажем, полити-

ческий или экологический характер, но и внутренний – психопатологический. Это не означает, что каждый, кто обращается к эсхатологическому толкованию событий, обязательно психопатологичен. Такое предположение было бы крайне некорректным и непродуктивным, особенно с учетом того, что понимание нормы и патологии неодинаково в различных культурах и эпохах. Однако безусловными являются множество фактов обращения к эсхатологической тематике и апокалиптическому видению психопатологического сознания (если мы будем понимать под патологией крайнюю степень духовного личностного кризиса). Эта связь позволяет предполагать, что именно в очевидно психопатологических (с точки зрения современной психологической науки) случаях возможно вскрыть некие базовые закономерности эсхатологического мышления, которые в остальных случаях проявляются не так четко и показательно.

В качестве примера исследований психопатологии и эсхатологии можно привести работу польского психолога Антония Кемпинского, изучавшего метафизическую тематику шизофренического мира. А. Кемпинский выделяет три направления в протекании шизофрении: онтологическое, эсхатологическое и харизматическое. Он обращает внимание на то, что у душевнобольных разрушение собственной личностной структуры отражается на образе разрушающегося окружающего мира. А. Кемпинский отмечает, что «пессимистическая картина катастрофы играет роль компенсации за собственные неудачи (после нас хоть потоп). Здесь присутствует радость уничтожения и разрядки агрессии» [26. С. 136–137]. Эсхатологическим с точки зрения мифологической основы является и харизматический тип шизофрении, с той лишь разницей, что «больной не стоит в стороне, когда мир потрясают апокалипсические события. Он занимает в нем центральную позицию. ...От него зависят судьбы вселенной» [26. С. 138–139].

Причина появления любого элемента эсхатологической картины – это всегда некие глубинные социальные и психологические потребности отдельного человека. Восприятие механизмов эсхатологического мышления тесно связано с эффектами стереотипизации, религиозной проекции частностей из своей жизни на глобальную картину мироздания. Такие эффекты могут привести к противоположным последствиям: в одних случаях к эскапизму (стремление человека уйти в мир иллюзий под воздействием мрачной действительности), в других – к экстремизму (призывы к насильственному разрушению несовершенной действительности). Эффект религиозной проекции носит эвристический характер. Эвристика начинается, когда желающий объяснить мир автор-пророк («гуру», учитель) привносит в эсхатологическую концепцию свойства своего внутреннего или узколокального окружающего мира, при этом значительно их трансформируя и гиперболизируя. Вероятно, такие манипуляции в сознании требуют рассмотрения их с точки зрения параноидальной, истероидной и шизоидной симптоматики. Акцентуация такой симптоматики порождает мотивацию к эсхатологическому творчеству.

Эсхатологическое мышление завязано на неспособности личности, однажды вложившей в свою эсхатоло-

гическую модель мира определенный элемент, отказаться от него, так как это может привести к разрушению всего «карточного домика». Все противоречащие выстроенной концепции факты либо просто игнорируются, либо отвергаются с помощью типичных для ортодоксального сознания приемов. Обычно такие эсхатологические тексты близки к «тёмным текстам», выделяемым психиатрическим литературоведением из художественной литературы. Для «тёмных текстов» вообще характерно задавать свои параметры для времени и пространства. В частности, в «тёмных текстах» время и пространство обладают способностью сжиматься. В этом смысле примечательно само Откровение Иоанна: «И небо скрылось, свившись как свиток; и всякая гора и остров двинулись с мест своих» (Откр. 6:14). Другими знаменитыми примерами могут служить тексты Эммануила Сведенборга (XVII в.), теософские тексты первой половины XX в., тексты Даниила Андреева (1940-е гг.). Это примеры текстов, «тёмных» с точки зрения научного рационализма. Однако стоит отдавать себе отчет в том, что для профанного сознания такими же «тёмными» являются в равной степени и библейские тексты, и классические тексты любых научных и философских концепций (от марксизма до постмодернизма). Желание «прояснить» эти «тёмные тексты» приводит к выхватыванию из контекста или к помещению в новый контекст различных фрагментов данных текстов, что порождает всё новые и новые эсхатологические дискурсы.

Эсхатологическое творчество может быть рассмотрено как побочный результат кризиса веры под воздействием внешних кризисов. Их главная интенция: «Я знаю истину и несу свое понимание мировой истории другим людям в ситуации разрушающегося и вот-вот грозящегося погибнуть мира». Такая интенция, связанная с желанием быть признанным в качестве властителя умов, может быть свойственна в равной степени как религиозному фанатику, мистические тексты которого популярны только среди узкого круга поклонников, так и интеллектуалу-прагматику, очередному автору востребованных книгоиздателями и журналистами заявлений, предсказывающих скорую гибель человечества.

Особое место среди средств создания эсхатологического текста играет возвышенная пафосная лексика. Распространенным приемом эсхатологических авторов является призыв к недоверию и подозрительности к лжепророкам (в политической терминологии – «ревизионистам», «уклонистам», «соглашателям», «протагонистам», «коллорационистам» и т.п.). Этот призыв как бы предвосхищает и превентивно отрезает вопрос «не являешься ли ты выдумщиком?». Анализируя конспирологическо-эсхатологические и мессианские мотивы в религиозных сектантских движениях прошлого и современности, историк может искать в них мотивы и сюжетные конструкторы нарратива, общие с уважаемыми интеллектуальными и идеологическими течениями современности. Можно с уверенностью утверждать, что эсхатологические мотивы (неважно, декларируемые или имплицитные) всегда лежат в основе «притязания на значимость» любого учения или идейного течения.

Какова бы ни была природа первичного эсхатологического импульса – расшифровка символов окружа-

ющего мира или метафоризация и аллегоризация текстов, – в конечном счете эсхатологическое мышление подчиняется социальной мотивации, соответствующей историческому моменту. Психические причины религиозного учения интересны нам исключительно тем, что важнейшим итогом любого исследования должно быть установление причинных механизмов или процессов, лежащих в основе исторических явлений.

В изучении эсхатологического мышления для соблюдения принципа «внеакадемичности» автору исследования очень важно избежать оценок адекватности, убедительности, абсурдности и вообще какой-либо неполноценности изучаемых идей. Этот принцип непросто соблюдать, поскольку, как было показано, эсхатологические мотивы и конструкты имплицитно содержатся в любом историческом сознании. Аксиологическая мотивация здесь часто провоцируется тем, что в разных эсхатологических построениях постоянно встречаются противоположные оценки одних и тех же исторических событий и явлений. Например, в качестве эсхатологических образов оценки римской государственности трансформировались в диаметрально противоположные значения от «Рима – великой блудницы», которой нужно воздать за все ее злодеяния, до «Рима – катехона», удерживающего мировой порядок от надвигающегося конца

света. В современных историко-идеологических концепциях подобные трансформации сосуществуют в оценках государственности США.

Прикладной аспект проблематики, рассмотренной в нашей статье, заключается в необходимости изучения влияния эсхатологического мышления на трансформации исторического сознания в информационном поле современных СМИ и в Глобальной сети. Необходимость обусловлена тенденциями всё более частого сопряжения эсхатологических идей, образов, сюжетов со всеми идеологемами современности. В качестве эмпирического подтверждения этих тенденций в таблице показаны результаты небольшого частотного контент-анализа, проведённого с помощью уже упоминавшегося сервиса «Google Академия». Контент-анализ позволил установить сравнительное количество ссылок на русскоязычные и англоязычные научные тексты в Интернете, в которых в одном контексте встречаются термин «Апокалипсис» (Apocalypse), термин, соответствующий какой-либо популярной идеологеме, и термин «история» (history). Двадцать идеологем, указанных в таблице, выбирались так, чтобы продемонстрировать и самую высокую, и самую низкую частотность. В полном исследовании таких идеологем было бы несколько раз больше.

Частотность упоминаний в научных текстах понятия «Апокалипсис» в контексте некоторых популярных современных идеологем и в историческом контексте по результатам сервиса «Google Академия»

Идеологемы в контексте Апокалипсис + + идеологема + история (Apocalypse + ideologem + history)		Кол-во ссылок по запросу в http://scholar.google.ru		
		на русском языке	на английском языке	Округлённая кратность разницы частот
Консюмеризм (консюмеризм)*	Consumerism	29	10 100	348
Колониализм	Colonialism	192	22 900	119
Феминизм	Feminism	191	22 400	117
Американизм	Americanism	45	4 980	111
Пацифизм	Pacifism	181	11 600	64
Милитаризм	Militarism	185	11 400	62
Авторитаризм	Authoritarianism	441	18 000	41
Антиамериканизм	Anti-americanism	57	1 940	34
Трансгуманизм	Transhumanism	22	504	23
Традиционализм	Traditionalism	547	9 250	17
Глобализм	Globalism	1 110	17 100	15
Коммунизм	Communism	1 530	22 000	14
Социализм	Socialism	1 780	22 600	13
Терроризм	Terrorism	1 190	11 200	9
Парламентаризм	Parliamentary system	121	998	8
Антисемитизм	Antisemitism	5 600	17 000	3
Либерализм	Liberalism	9 390	25 300	3
Консерватизм	Conservatism	7 460	16 500	2
Анархизм	Anarchism	2 430	5 310	2
Русофобия	Russophobia	114	194	2

* Проверилась статистика встречаемости обоих способов написания термина, использующихся на сайтах.

Даже в таком небольшом списке обращает на себя внимание не только многократно больший интерес и изученность проблематики в западной науке, но и несовпадение уровня интереса к эсхатологическому осмыслению некоторых идеологем в русскоязычной и англоязычной гуманитаристике. Например, в предлагаемом списке такое несовпадение проявилось для консюмеризма, колониализма, феминизма, американизма, антиамериканизма, пацифизма, милитаризма, авторитаризма. Интуитивно подобные соотношения легко объяснимы политическими и культурными различиями, однако специальное изучение конкретных казусов

и типологии данного дискурса, безусловно, даст новые интересные результаты.

Подведём итоги. Эсхатологическое мышление имеет многоуровневую проблемно-ориентированную структуру. Элементы этой структуры действуют на культурно-цивилизационном, социальном, индивидуальном духовном и подсознательном уровнях. Универсальные механизмы эсхатологического мышления начали складываться в первобытных культурах и продолжали развиваться в культурах Нового и Новейшего времени. Поэтому не только допустимо, но и необходимо искать данные механизмы, в том числе в нерелигиозных сфе-

рах. Историческое сознание имеет некие стимулы к аккумуляции и трансформации религиозных свидетельств. Проблемное поле исторического исследования заключается в анализе культурно-исторических направлений такой аккумуляции и трансформации. Актуальность данного анализа обусловлена продолжающимся и периодически усиливающимся влиянием эсхатологического

мышления на все сферы жизни: от литературных течений до политических движений. Научная актуальность обусловлена относительно небольшим количеством попыток междисциплинарного изучения взаимосвязи и преемственности исторического сознания и эсхатологии в историографическо-методологическом и эмпирико-прикладном ракурсах.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Смирин М.М.* Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1947.
2. *Эсхатологический сборник* / под общ. ред. Д.А. Андреева, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. СПб., 2006.
3. *Дутчак Е.Е.* Христианская историко-эсхатологическая легенда и особенности ее восприятия традиционным сознанием // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 300 (I). С. 91–94.
4. *Дутчак Е.Е.* Геополитическая символика сквозь призму эсхатологии: вопросы формирования социальной основы староверия // Общественные науки и современность. 2010. № 3. С. 163–172.
5. *Керов В.В.* Эсхатология старообрядчества конца XVII – первой половины XVIII в. и новая хозяйственная этика старой веры // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2004.
6. *Хазанов О.В.* Миф и история в неиндуистском сознании: «западный» и «восточный» контекст // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания. М. : ИВИ РАН, 2005.
7. *Хазанов О.В.* Еврейский религиозный историзм и развитие национального самосознания // Образы времени и исторические представления: Россия – Запад – Восток / под ред. Л.П. Репиной. М. : Кругъ, 2010. Гл. 19
8. *Хазанов О.В.* Феномен религиозного историзма: некоторые подходы к пониманию еврейской и индийской традиций. Saarbrücken, Germany : LAP LAMBERT, 2011.
9. *Кузнецов О.В.* Истоки и смысл «катастрофического» сознания в западной культуре : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2000.
10. *Петров Ф.Н.* Эсхатология: философско-религиозный анализ: Исторический аспект : автореф. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2001.
11. *Bultmann R.* Geschichte und Eschatologie. Tübingen, 1958.
12. *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание : пер. с нем. М. : РОССПЭН, 2004. Т. I–II.
13. *Ясперс К.* Ницше и христианство. М. : МЕДИУМ, 1994.
14. *Элиаде М.* Аспекты мифа : пер с фр. Ульяновск : Инвест-ППП, 1995.
15. *Фукуяма Ф.* Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 84–118.
16. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек : пер. с англ. М. : АСТ, 2004.
17. *Russell J.B.* The Influence of Amalric of Bene in Thirteenth Century Pantheism. Berkeley, 1957.
18. *Трахтенберг О.В.* Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957.
19. *Поппер К.* Ницшта историзма. М., 1993.
20. *Осипов А.И.* Посмертная жизнь. М., 2007.
21. *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории : сб. / пер. с англ. 2-е изд. М. : Айрис-пресс, 2003.
22. *Климшин И.А.* Календарь и хронология. М., 1990.
23. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. Клин, 2004.
24. *Антиохийский Ф.* К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе протоирея П. Преображенского. СПб., 1895.
25. *Августин Блаженный.* О Граде Божиим. М. : АСТ, 2000.
26. *Кемтинский А.* Психология шизофрении. СПб. : Ювента, 1998.

Статья представлена научной редакцией «История» 21 марта 2013 г.