

Авторская реплика по поводу рецензии Д.И. Антонова и М.В. Ахметовой на книгу «Русская народная эсхатология: история и современность». («Русская эсхатология от книжности до фольклора»).

В первом номере «Традиционной культуры» за 2015 г. вышла рецензия Д.И. Антонова и М.В. Ахметовой на мою работу «Русская народная эсхатология: история и современность». Хотелось бы высказать некоторые мысли по этому поводу. Надо сказать, что по субъективному впечатлению рецензия показалась мне скорее «разбором недостатков» работы. Но, разумеется, вопрос о том, как писать рецензию — личное дело авторов, поэтому обратимся к разбору самого текста рецензии.

Первая глава моей монографии, посвященная краткому изложению формирования эсхатологических представлений в древнееврейской, раннехристианской и византийской традиции, призвана дать читателю общее представление об истории и основных идеях текстов, впоследствии легших в основу русской эсхатологии. Собственно, это и отмечается уже и во вступлении к главе. Рецензенты, однако, пишут, что «вместо апелляции к обширному кругу трудов по библеистике, герменевтике Нового Завета или христианским апокрифам автор ограничивается общим цитированием/пересказом одного или другого источника» и что в первой главе работы «отсутствует библиография и не рассматриваются какие-либо проблемные моменты, связанные с генезисом или распространением тех или иных идей и мотивов» (с. 163). Сразу скажу, что я действительно вкратце передавал основные идеи тех или иных литературных источников, при этом опираясь на авторитетные работы по теме, отражающие мейнстримную/одну из мейнстримных точек зрения. Библиография по первой главе начитывает порядка сорока работ на английском, русском и немецком языках. Была ли необходимость составлять подробную библиографию по Ветхому и Новому Завету, апокрифам и святоотеческим сочинениям, которая насчитывала бы сотни монографий и статей на разных языках? Разумеется, нет — работа вовсе не об этом. Точно так же совершенно неуместно было бы рассмотрение «проблемных моментов, связанных с генезисом или распространением тех или иных идей и мотивов». Какой смысл обсуждать в очерке, ставящем целью дать читателю общее представление об истории древнееврейской и христианской эсхатологии, такие дискутируемые в современной науке вопросы как толкование фигуры «Сына человеческого» в книге Даниила<sup>1</sup> или особенности использовавшегося в ней календаря<sup>2</sup>? Или подробно освещать проблему «поисков исторического Иисуса», задаваясь вопросом, был ли он эсхатологическим пророком (как полагают исследователи, развивающую точку зрения, родоначальником которой является А. Швейцер) или учителем премудрости (как, скажем, думают многие представители американского «семинара по Иисусу»)? Разбор этих вопросов только отвлек бы нас от основной задачи нашего очерка — дать читателю, специально не знакомому с темой, общее представление об исторической эволюции эсхатологии «от храмового иудаизма до византийского православия».

Вторая глава монографии посвящена рассмотрению эволюции русской эсхатологии в XI-XVIII в. Здесь рецензенты также делают целый ряд критических замечаний относительно использования литературы, характера изложения и т.д. В некоторых случаях не могу не согласиться с рецензентами: русская эсхатология XVI в. действительно разобрана слишком бегло, равно как и эсхатологические представления Смутного времени. Работ Д.И. Антонова<sup>3</sup> и Н.В. Сеницыной<sup>4</sup>, как и подробного разбора антиастрологической полемики Максима Грека и старца Филофея, тут явственно не хватает. Тем не менее, нельзя не отметить, что рецензенты, перечисляя имена историков, чьи работы не были использованы при написании

1 John J. Collins. A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis, 1993. P. 304-310.

2 Gabriele Boccaccini. The solar calendars of Daniel and Enoch //The Book of Daniel. Composition and Reception. Volume II. Boston-Leiden, 2002. P. 311-328.

3 Антонов Д.И. Смута в культуре средневековой Руси: эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М., 2009.

4 Сеницына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.

монографии, не всегда отдают себе отчет, что темой нашей работы является «русская народная эсхатология», а не «русская эсхатология» вообще. Скажем, эсхатологическое взгляды Ивана Грозного, реконструируемые А.Л. Юргановым и А.В. Каравашкиным<sup>5</sup>, явно не имеют к народной эсхатологии никакого отношения. Очевидно, что и такие работы, как книга И.В. Курукина и А.А. Булычева «Повседневная жизнь опричников Ивана Грозного» или монография А.И. Филюшкина «Андрей Курбский» вряд ли смогут пролить свет на характер народной эсхатологии XVI столетия. Точно так же я не стал детально описывать различные старообрядческие эсхатологические концепции — все они скорее принадлежат к области старообрядческого богословия, чем к собственно народной эсхатологии. В то же время документы дела Кузьмы Косого или послания тобольского митрополита Игнатия, передающие нам взгляды низовой среды, ставшей основой формирования радикального старообрядчества, разбираются мной с опорой на первоисточники и им дается оригинальная авторская трактовка. Читатель найдет в главе и оригинальную трактовку старообрядческой практики самосожжений, увязывающую их с влиянием «Слова об исходе души и восходе на небо».

Нельзя не отметить еще одну странность, бросающуюся в глаза при чтении рецензии на исторические разделы работы. Рецензенты почему-то полагают, что источником информации о взглядах тех или иных древних или средневековых авторов должны служить не сами первоисточники, а лишь посвященные этой теме научные работы. Соответственно, они периодически прибегают к предположениям о том, чем автор мог пользоваться при работе над книгой и чего он не указал в ссылках и списке литературы: «Рассуждая о восприятии Лжедмитрия I как Антихриста книжниками Смутного времени (С. 76–77), И.А. Бессонов явно опирается на статью одного из авторов этой рецензии, однако ни разу не ссылается на свой источник» (с. 164); «Аналогичным образом, при описании «Казанья об Антихристе» Стефана Зизания и «Кирилловой книги» 1644 г. (с. 89–90), автор явно использует ни разу не упомянутую тут монографию Т.А. Опариной «Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии» (Новосибирск, 1998)» (с. 164); «При этом практически весь рассказ об Антихристе в четвертой главе обходится без ссылок на статьи и книги, посвященные апокалиптическому врагу – либо автор заново реконструировал не раз описанные представления, либо же использованные тут работы вновь не указаны» (с. 165). Могу ответить на эти соображения, что в случае «Кирилловой книги» и «Книги о вере» я непосредственно анализировал текст обоих сочинений. Точно так же при разборе эсхатологических размышлений Ивана Тимофеева и Авраамия Палицына я опирался непосредственно на сочинения этих писателей (а также на антикатолическую полемику «Кирилловой книги»), а при описании христианских представлений об антихристе — на сочинения апологетов и отцов Церкви. Разумеется, по каждой из этих тем теоретически можно было бы привести подробную библиографию, перечислив и проанализировав научные работы, посвященные взглядам Зизания, Копыстенского, Палицына, Тимофеева, равно как и раннехристианским и византийским представлениям об антихристе. Однако темой нашей книги является *русская народная эсхатология*, а вовсе не взгляды вышеуказанных авторов — поэтому их произведения были описаны и проанализированы в той степени, в которой это отвечало общему замыслу книги. В принципе, рецензенты сами признают, что в данном случае наше изложение представляет собой скорее «образовательное» введение в тему: обзор известных источников и популярных мотивов» (с. 165). Действительно, применительно к истории древнееврейской, раннехристианской и византийской эсхатологии дело обстоит именно таким образом; в общем то же самое можно сказать и об изложении русской эсхатологии дораскольного периода. Тем не менее, не могу не отметить, что при изложении взглядов деятелей раннего старообрядчества, народных расколоучителей (Капитона и Кузьмы Косого), описании влияния украинской православной апологетики на раннее старообрядчество велика доля авторской аналитики, основанной на анализе первоисточников

---

5 Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опричина и Страшный Суд. // Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003.

XVII-XVIII вв.

Рецензия на основную, фольклорную часть работы представляется более взвешенной и интересной. Авторы приводят там целый ряд ценных наблюдений и соображений: так, вероятно, тема отступления от веры действительно органичнее смотрелась бы в разделе «испорченный мир», а не «заколдованный мир» (с. 166); интересны приведенные в ней параллели между современными старообрядческими рассказами и «Сном Иоанна Кронштадтского» и рассказ об антихристе-поваре, приведенный в повести Успенского (с. 166-167). Тем не менее, со многими идеями рецензентов сложно согласиться. Так, рассказ о вознесении убитых зверем свидетелей на небо (Откр 11, 12) никак не связан с темой «вознесения Церкви» - последнее целиком основано на первом послании апостола Павла Фессалоникийцам (1 Фес 4,17) и Евангелии (Мф 24//Лк 17), а не на Апокалипсисе, и относится ко всем праведным христианам, а вовсе не к двум пророкам, обличающим антихриста. Точно так же история Терентия Беловзорова, объявившего себя пророком Илией, органично вписывается в характерную для России XVII-XIX вв. традицию отождествления сектантских лидеров с Илией и Енохом<sup>6</sup>; фольклорный мотив «правда на небо ушла» не связан с темой «вознесения Церкви», а восходит к апокрифической книжности и т. д.

На с. 167 рецензенты переходят от разбора конкретных недостатков и достоинств работы к научной полемике. По их мнению, автор слишком увлекается диффузионистскими объяснениями возникновения тех или иных идей и мотивов (с. 167-168). Так, они пишут: «Например, эсхатологическое восприятие воздухоплавания (идея, что в «последние времена» люди будут летать по воздуху) возводится к европейским пророчествам XVIII в. – предсказаниям немецкого монаха Бернарда Рембольда или французскому Солоньотскому пророчеству. Возникает вопрос, каким образом эти тексты могли стать известны орловским крестьянам, от которых корреспондент дореволюционного «Этнографического обозрения» записал соответствующее суждение?» (с. 167). Для фольклориста, знающего, что фольклорные мотивы и сюжеты без проблем преодолевают тысячи километров, подобные сомнения звучат странно. Точно так же, как масса идей, текстов, изобретений и социальных практик в XVIII-XIX вв. попала с Запада на Восток, туда легко могла попасть и эсхатологическая трактовка новейших изобретений (зачастую вместе с самими изобретениями). Разумеется, такой вывод нельзя сделать с опорой на простое предположение. У нас нет документальных доказательств того, что этот мотив был заимствован из европейской эсхатологии однако его нахождение в составе целого комплекса мотивов, распространенных во всех европейских странах позволяет сделать именно такой вывод. Действительно такие мотивы как «огненные колесницы», «летающие по воздуху люди», «мир опутанный паутиной» демонстрируют большую устойчивость и часто появляются в едином комплексе в разных национальных традициях, что позволяет сделать вывод об их генезисе в одном регионе. Точно такие же черты единого комплекса демонстрируют собственно русские эсхатологические мотивы: «огненный змей — паровоз», «огненный змей — пароход», «огненный змей - самовар», позднее «змеи — антенны». Подобных мотивов нет в европейских эсхатологиях и сложно сомневаться в их собственно русском, старообрядческом происхождении<sup>7</sup>. А вот совершенно иной случай. Эсхатологические предсказания появления авиации у разных народов Европы имеют определенно разное происхождение — в России самолеты это переосмысленная саранча Апокалипсиса и чудовищные птицы Иерусалимского свитка<sup>8</sup>, в Греции это «люди, летающие по небу словно вороны и посылающие огонь на мир»<sup>9</sup> - синтез старой традиции описания воздухоплавания с мотивом, взятым из того же самого Иерусалимского свитка, в Германии это «большая серебряная птица»<sup>10</sup> - опять-таки совершенно другой образ. Таким образом,

6 Бессонов И.А. Русская народная эсхатология: история и современность. М., 2014. С. 295-299.

7 Там же, с. 137-138.

8 Там же, с. 144-148.

9 Зоитакис А.Г. Житие и пророчества Косьмы Этолийского. М., 2007. С. 158.

10 Hübscher Arthur. Die grosse Weissagung. Texte, Geschichte und Deutung der Prophezeiung von den biblischen Propheten bis auf unsere Zeit. München, 1952. S. 187.

определить заимствованный или местный характер мотивы на самом деле вполне решаемая задача. Как правило, подобный вывод можно сделать на основании повторения содержания и формы мотива. Так воздухоплавание действительно могло вызывать эсхатологические ассоциации у разных людей совершенно независимо друг от друга — но при этом выражали они его абсолютно по-разному. Если французы и немцы (и вслед за ними орловские крестьяне) говорили о «летающих по воздуху людях», то олонецкие крестьянки, увидевшие воздушный шар, сказали, что «дом спустился с неба, а в нем видимо-невидимо литвы»<sup>11</sup>. Эсхатологическая идея остается общей, но описание наблюдавшегося ими аппарата и понимание ситуации оказывается совершенно различными.

Авторы касаются вопроса об «аккультурации», поставленного еще в монографии А.А. Панченко «Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект», по-видимому предлагая «аккультурационную модель» возникновения эсхатологических представлений в качестве альтернативы «диффузионистской модели». Рассмотрим эту идею, изложенную в книге А.А. Панченко, более подробно. Пытаясь объяснить популярность эсхатологических рассуждений среди русского крестьянства XIX-XX вв. А.А. Панченко предположил, что их причиной стала аккультурация — «воздействие более развитой в техническом отношении культуры на культуру более слабую»<sup>12</sup>. В результате, по мнению исследователя, возникает «определенное социальное напряжение», порождающее мессианские движения. Здесь же автор приводит пример меланезийских карго-культов. По нашему мнению, говорить об аккультурации как о причине появления эсхатологических настроений, равно как сравнивать эсхатологические движения в России с меланезийскими карго-культами не вполне корректно. Модель аккультурации слишком широка и вряд ли вообще что-либо объясняет — каждый конкретный случай подъема эсхатологических настроений сугубо индивидуален. Рост эсхатологических настроений в России XVII столетия в целом был результатом католического натиска на православный мир и проникновения западной культуры в восточнославянскую среду — но он стал возможным только потому, что ассоциация между антихристом и католицизмом в то время уже была широко известна благодаря деятельности сторонников Реформации, а Россия рисовалась как последний, эсхатологический оплот православия в мире апостасии уже начиная с псковского старца Филофея. Точно так же в XVIII-XIX вв. технические новшества были поняты как признаки конца света по причине широкой популярности концепции «чудес антихриста» в христианской эсхатологии. Карго-культы — сложное явление, связанное как с интерпретацией европейской техники как действия магии и результата общения с потусторонним миром, так и сильнейшего влияния христианских миссионеров и их проповеди на туземное сообщество<sup>13</sup>. Таким образом, столкновение культур действительно способно порождать эсхатологические настроения — но это происходит только в том случае, если «более слабая культура» уже имеет модели эсхатологических ожиданий, которые можно приложить к происходящим событиям. Равным образом, она может получить эти модели непосредственно в процессе контакта с более развитой культурой — как нам кажется, зачастую именно это и происходит, и в общемировом распространении эсхатологических движений в XIX в. повинно не столько влияние европейской технической цивилизации, сколько европейское христианское миссионерство.

Не могу также не отметить некоторые неточности и фактические ошибки, содержащиеся в рецензии. Так, рецензенты отмечают, что «при описании «Казанья об Антихристе» Стефана Зизания и «Кирилловой книги» 1644 г. (с. 89–90), автор явно использует ни разу не упомянутую тут монографию Т.А. Опариной «Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии» (Новосибирск, 1998), однако ссылки на эту книгу появятся лишь дальше по тексту» (с. 164). Это утверждение удивительно, так как

11 Кирпичников А.И. Очерки по мифологии XIX века // Этнографическое обозрение. М., 1894. № 4. С. 24

12 Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 364.

13 См., например, *Lanternari Vittorio*. The Religions of the Oppressed. London, 1963. P. 196-262.

ссылка на книгу Т.А. Опариной появляется как раз на с. 90. На с. 167 рецензенты пишут, что молоканин Терентий Беловзоров отождествлял себя с Енохом, хотя в реальности он отождествлял себя с пророком Илией<sup>14</sup> (следует отметить, что Енох в народной эсхатологии всегда выступает только вместе с пророком Илией, в то время как Илия может быть самостоятельным персонажем). На с. 164 авторы пишут, что в монографии не рассматривается такой «исключительно важный компонент русской эсхатологии» как «представления о посмертном суде, воздушных мытарствах и адских казнях, предваряющих всеобщий Суд». Данный пункт критики опять-таки не очень ясен: похоже, что коллективная эсхатология здесь смешивается с индивидуальной — ведь представления о посмертном суде, мытарствах и адских казнях относятся ко второй, а не к первой разновидности эсхатологии.

Наконец, автор бы хотел отметить, что он писал книгу о русской народной эсхатологии, но вовсе не планировал создать «энциклопедию русской народной эсхатологии». Именно по этой причине такой вопрос как «апокалиптические календарные рефлексии» (с. 168) остался вне поля нашего исследования. Равным образом мы постарались касаться вопроса о влиянии иконописи и книжной миниатюры на народную эсхатологию лишь в минимальной степени, затронув лишь некоторые очевидные случаи (например, образ чудовищных птиц).

---

14 Христианство. Энциклопедический словарь. Ред. С.С. Аверинцев. М. 1995. Т.2. С. 143; *Добросклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. М., 2009. С. 689.