

Диакон Глеб Курский, соискатель 2-го года
Кафедра библеистики
Научный руководитель магистр богословия А.С.Небольсин

Некоторые аспекты изображения Иерусалима в Откровении святого апостола Иоанна Богослова

Изображение Иерусалима в последней книге библейского канона издавна привлекало особое внимание читателей и исследователей Апокалипсиса, и совершенно не случайно: этот образ по праву считается одним из важнейших в книге¹. Другой признанной характеристикой образа Иерусалима является его многоплановость — не в последнюю очередь как следствие богатой истории его развития в предшествующей традиции. Анализ, представленный в настоящей статье, не претендуя на всеохватность, тем не менее, затрагивает как финальные главы Откровения, содержащие описание Нового Иерусалима, так и те разделы книги, в которых негативно или позитивно предвосхищается эсхатологическое исполнение божественных обетований. Как представляет автору статьи, анализ образа Иерусалима оказывается достаточно полезным для характеристики богословия Апокалипсиса и продуктивным при определении вклада его автора в решение важных проблем христианского богословия.

Образ Иерусалима в предшествующей традиции

В ветхозаветных книгах мы находим концепцию, согласно которой Иерусалим рассматривается как место обитания Бога. Символом Его незримого присутствия являлись храм и ковчег завета, но библейские авторы в сходном контексте зачастую использовали имя Иерусалима. Как место божественного Присутствия, Иерусалим рассматривался в качестве центра земли, города, откуда Бог управляет всей вселенной. Эти представления, обозначаемые современными исследователями как «сионская традиция», находят свое

¹ См. напр. оценку образа Иерусалима в работах современных библеистов: *Lee, Pilchan*. The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition, 2001; *Bauckham, Richard*. The Theology of the Book of Revelation. Cambridge University Press, 1993. P. 126–143; *Dow, Lois K. Fuller*. Images of Zion. Biblical Antecedents for the New Jerusalem. Sheffield: Phoenix Press, 2010; *Muller-Fieberg, Rita*. Das "neue Jerusalem" - Vision für alle Herzen und alle Zeiten?: eine Auslegung von Offb 21,1-22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption. Berlin : Philo, 2003; *Räpple, Eva Maria*. The Metaphor of the City in the Apocalypse of John. Studies in Biblical Literature 67. New York: Peter Lang, 2004.

выражение, прежде всего, в некоторых псалмах². Исторические книги в свою очередь рассматривают иерусалимский храм в качестве места обитания *Имени* Бога (ср. 3 Цар 8. 30), выражая тем самым представление о Сионе, скорее, не как о жилище Бога Израиля, а о том месте, где оно «соприкасается» с землей. Авторам книг этого раздела Библии присуща убежденность в том, что Божье присутствие в Иерусалиме не носит безусловного характера, но поставлено в зависимость от морального состояния жителей города, что, в конце концов, и обуславливает его падение и разрушение.

Согласно книгам пророков, грехи людей и связанное с ними божественное наказание не отменяют веру в идеальный Сион, святой город, где Бог встречается и пребывает с человеком. Но явление преображенного Иерусалима связывается у них с эсхатологическими перспективами Израиля. Так, пророк Исаия демифологизирует³ «сионскую традицию» (Ис 1), но именно в иерусалимском храме он видит Господа «*сидящего на престоле высоком и превознесенном*» (Ис 6. 1) и именно с преображением Иерусалима он связывает трансформацию всего мироздания в будущем.

Для межзаветной литературы характерна устойчивая идея, согласно которой земной Иерусалим и храм являются только копиями с небесного оригинала. Эта традиция опиралась, в частности, на Исх 25. 9, понимая упомянутый там «*образец скинии*» как реально существующую на небесах скинию или Храм, увидев который, Моисей должен был досконально воспроизвести его на земле. Так, книга Стражей содержит описание видения Енохом небесного храма-дворца, сделанного из огня и льда, идентичного по структуре Соломонову Храму (1 Ен 14; ср. 3 Цар 6. 51). Говоря о небесном/эсхатологическом Иерусалиме/Храме, некоторые авторы противопоставляли его храму земному, потерявшему свой сакральный статус в результате компромисса с язычеством⁴. Другим фактором, повлиявшим на рост богословской значимости образа небесного храма, явилась катастрофа 70 г.⁵

² Пс. 47, 49, 77, 123 и 133. См. *von Rad, Gerhard*. Old Testament theology. Vol. 1. The theology of Israel's historical traditions. London : SCM Press, 1985. P. 47.

³ *Hoppe, Leslie J.* The Holy City: Jerusalem in the Theology of the Old Testament. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2000. P. 58, 65. Цит. по *Dow*. Op. cit. P. 24.

⁴ К примеру, негативное отношение ко второму храму очевидно проявляется в так называемом Апокалипсисе Животных, составляющем 1 Ен 85–90, где Новый Иерусалим, построенный самим Богом, обходится без святилища (*David E. Aune*. Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Christianity. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. P. 28, ср. *Вандеркам, Джеймс*. Введение в ранний иудаизм (Серия «Современная библеистика»). Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. 2011. с. 130).

⁵ В 3 Езд 10:25-27 содержится видение будущего откровения небесного Иерусалима, призванное утешить Ездру в его горестном плаче о погибшем земном Иерусалиме. Одним из способов, при помощи которого на Иерусалимскую катастрофу в 70 г. по Р. Х. отвечает автор 2 Вар, было утверждение недопустимости отождествления земного Иерусалима с небесным Иерусалимом — истинным местом обитания Бога (2 Вар 4:3-6) — см. *Aune*. Op. cit. P. 28.

Все без исключения новозаветные документы, развивающие образ Иерусалима/храма, демонстрируют сдвиг сферы применения «богословия Сиона» с земного Иерусалима на Иисуса Христа и Церковь. Обетования о восстановлении Сиона оказываются выполненными, по крайней мере, частично, в Воскресении Христа. Важные функции храма продолжают осуществляться, но связываются с принципиально другой реальностью, чем земной Иерусалим, разрушение которого является вопросом недалекого будущего.

Автор книги Откровения творчески перерабатывает идеи, представленные в книгах Ветхого Завета и литературе периода Второго Храма. Изображая Новый Иерусалим как вечный небесный Град, и следуя, тем самым, более ранним апокалиптикам, он, вместе с тем, обращается к символизму, характерному для пророческой вестии о восстановлении Сиона, а также к древней «сионской традиции». Поэтому для того, чтобы дать оценку образу Иерусалима в Апокалипсисе, необходимо проанализировать сразу несколько (во многом контрастирующих) линий его описания, сложное сочетание которых обусловлено предыдущей традицией, основами новозаветного богословия, а также собственным взглядом Тайнозрителя как христианского пророка.

Изображение земного Иерусалима

Первой из таких линий описания Иерусалима должна стать тема его осуждения за моральное и религиозное отступничество. При этом ни одно из свидетельств подобного рода не должно оцениваться само по себе, в отрыве от всего текста книги. Более того, важность этой темы может быть подтверждена только при наличии фрагментов, содержащих указания (эксплицитные и имплицитные) на осуждение земного Иерусалима, во всех основных разделах Апокалипсиса.

В этой связи важное значение имеет идентификация Храма, находясь в котором, Тайнозритель получает большую часть видений основной части книги (глл. 4–20). Из текста недвусмысленно следует, что описываемое святилище является небесным храмом. Так, Иоанн совершает восхождение через открытую небесную дверь (4. 1), оказывается перед небесным престолом (4. 2); Храм, который видит Тайнозритель, напрямую характеризуется как находящийся на небе (11. 19, 14. 17, 15. 5). Наконец, о престоле также говорится как о принадлежности небесного святилища (16. 17). Важным для нас является тот факт, что автор *не* подразумевает под Храмом святилище, находившееся в столице Иудеи.

В Откр 7. 1-8, рабы Бога запечатываются печатью, которая призвана защитить их от предстоящего суда. Образ печати большинство комментаторов традиционно⁶ соотносит с 9 главой книги пророка Иезекииля, где праведные жители Иерусалима, получив аналогичный знак Божественной защиты, избавляются тем самым от уничтожения, которое должно постигнуть город⁷. Правда, необходимо отметить, что в Откр 7 угроза направлена не на Иерусалим, а на всю землю (ср. 7. 1, 3). Имело здесь место лишь формальное воспроизведение элементов видения Иезекииля или Иоанн сохранил его изначальный контекст и придал суду над Иерусалимом глобальный масштаб? У нас имеются все основания придерживаться последней из указанных версий⁸.

Более явные указания на земной Иерусалим как прообраз всего богопротивного человечества находятся в Откр 11. Тела двух свидетелей Христа лежат на улице «города великого, который называется духовно (πνευματικῶς) Содом и Египет, где и Господь их был распят» (11. 7–8). Жители города с радостью реагируют на видимое уничтожение церковного свидетельства до той поры, пока в результате «великого землетрясения» и падения десятой части города не погибает «семь тысяч имен человеческих» (11. 13).

По мнению большинства древних толкователей, под *великим городом* необходимо понимать Иерусалим. Как пишет св. Андрей Кесарийский, «антихрист... оставит их тела непогребенными в Иерусалиме, древнем и разоренном, в котором пострадал Господь»⁹. Многие современные библеисты аналогично истолковывают *великий город* в 11. 8, обращая вместе с тем внимание на то, что почти во всех других случаях употребления в книге выражения ἡ πόλις ἡ μεγάλη оно относится к Вавилону (Откр 14. 8; 17. 18; 18. 10, 16, 18, 19, 21). В силу этого становится невозможным истолковывать этот город *только* как Иерусалим, на что указывает и слово πνευματικῶς¹⁰. Поэтому, как пишет Дэвид Ауни, *великий город*, представляет Иерусалим, а в более широком смысле — все

6 ср. напр. у св. Андрея Кесарийского: «Что было открыто некогда Иезекиилю о муже, облеченном в подир, длинную льняную одежду, который налагал печать на лица стенищих, чтобы не погубить вместе с грешниками праведных (ибо и ангелы не знают тайных добродетелей святых), то же самое и теперь открывается блаженному (Иоанну)» (ΑΝΔΡΕΑΣ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΚΑΠΠΑΔΟΚΙΑΣ. ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΕΙΣ ΤΗΝ ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ / Studien zur Geschichte des Griechischen Apokalypse-Textes von Josef Schmid. München, 1955. S. 75; ср. *Св. Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2007. с. 61).

⁷ «Пройди посреди города, посреди Иерусалима, и на челах людей скорбящих, вздыхающих о всех мерзостях, совершающихся среди него сделай знак» (Иез 9. 4).

⁸ см. напр. *Beale, G. K.* The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary. Cambridge, 1999. P. 409; *Giesen, H.* Die Offenbarung des Johannes. Regensburg, 1997. S. 193.

⁹ *ΑΝΑΡΕΑΣ*. Op. cit. S. 114–15; ср. *Тихоний*, Фрагменты. цит. по Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VII веков: Новый Завет Ч. XII. Новый Завет. Книга Откровения Иоанна Богослова / Ред. Д. А. Федчука. Тверь, 2009. С. 176; *Oecumenius*. Commentarius in Apocalypsin / ed. Groote M. (de). Lovanii: in aedibus Peeters, 1999. S. 166.

¹⁰ ср. *Beale*. Op. cit. P. 592.

человечество»¹¹. Согласно Ричарду Бокхэму, описываемые события «происходят в Иерусалиме, поскольку отношение Иерусалима к пророкам и, особенно, к Иисусу является образцом: это то, что должны ожидать от мира те, кто содержат свидетельство Иисуса»¹².

Выше было сказано о том, что *великий город* в Откр чаще всего недвусмысленно понимается как Вавилон. Исключением из этого правила наряду с 11. 8 является 19-й стих 16-ой главы Апокалипсиса: «*город великий распался на три части, и города языческие пали*». По мнению Хайнца Гизена, вопрос заключается в том, входило ли в замысел Иоанна связывать *великий город* исключительно с Вавилоном: «видимо, в ст. 19 подразумевается Иерусалим, Рим и все прочие языческие города»¹³.

В Откр 17–18 *великий* город непосредственно именуется Вавилоном, но описывается словами ветхозаветных пророчеств о Вавилоне, Тире, Едоме и грешном Иерусалиме. Этот город именуется *блудницей* (πόρνῆ) (17. 1), как сравнивался с блудницей непослушный, попирающий правосудие, отпадающий от единобожия Израиль (Ис 1. 21; Иер 3. 6–10; Иез 16. 15–22; 23. 1–49)¹⁴. Вавилон «*упоен кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых*» (Откр 17. 6), что близко к изображению Иерусалима как места убийства пророков в обличительной речи Господа (Мф 23. 34, 37). По мнению современного исследователя книги А. Бигли, *великая блудница*, сидящая на звере является образом союза между Иерусалимом и Римом, где Рим представляет политическую силу, осуществляющую преследование христиан, инициированное неверующими иудеями¹⁵. В пользу того, что *Вавилон великий* (17. 5) может пониматься как Иерусалим, говорит, наконец, наличие антитетического параллелизма в изображениях Вавилона (Откр 17) и нового Иерусалима (Откр 21). В обоих видениях один из ангелов, имеющих чаши, ведет ап. Иоанна *в духе* («*в пустыню*» — 17. 3; «*на высокую гору*» — 21. 10), где ему показаны *суд над великой блудницей* (17. 1) и *жена, невеста Агнца* (21. 9). Дополняет параллелизм двух видений тот факт, что обе женские фигуры украшены золотом и драгоценными камнями¹⁶.

¹¹ Aune D. E. Revelation 6–16: Word Biblical Commentary, 52B. Nashville, 1998. P. 586.

¹² Bauckham R. The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation. Edinburgh, 1993. P. 172.

¹³ Giesen H. Die Offenbarung, S. 365; ср. Dow. Op. cit. P. 187.

¹⁴ Biguzzi G. Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem? // Biblica. 2006. Vol. 87. P. 378.

¹⁵ см. Beagley A. The 'Sitz im Leben' of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies. Berlin, 1987. P. 31, 110, 112. цит. по Biguzzi. Op. cit. P. 379.

¹⁶ см. Mayo L. Ph. «Those Who Call Themselves Jews»: The Church and Judaism in the Apocalypse of John. Princeton, 2006. P. 167; Beale. Op. cit. P. 1117–19. Подтверждение того, что здесь может иметь место не просто противопоставление двух великих городов или двух столиц, а именно противостояние двух Иерусалимов, мы можем увидеть в описании двух женских фигур в Гал 4. 25–26.

Наконец, в описании Нового Иерусалима мы читаем: «*Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец*» (Откр 21. 22). Дэвид Ауни, указывая на текстуальную близость Откр 21. 9–16 и отдельных кумранских текстов (11Q19–11QTemple 39. 11–16; 40. 11–13), предлагает видеть в словах Тайнозрителя отражение раннеиудейской анти-храмовой полемики, когда община кумранитов, отвергнув иерусалимский храмовый культ, рассматривала в качестве храма саму себя¹⁷. Еще более естественным выглядит предположение о наличии преемственности между Откр 21. 22 и раннехристианским преданием, для которого характерно отрицание решающего значения храмового культа для спасения (Деян 7. 47–51; Ин 4. 21, 23–24; Евр 9. 1–14; Варн 16. 1–2)¹⁸.

Христианская Церковь как альтернатива Иерусалиму

Итак, как можно было увидеть, земной Иерусалим как символ апостасии постоянно находится в поле зрения ап. Иоанна. Здесь мы в праве задаться вопросом о том, насколько актуальным для Апостола оставалось «богословие Сиона», изображающего Иерусалим как неприступный бастион истинной веры и богопочитания. Анализ текста книги показывает, что ее автор идет по стопам ветхозаветных пророков, которые верили в то, что грешный Иерусалим, преобразившись и очистившись, станет местом наитеснейшего общения между Богом и человечеством. В то же самое время, Тайнозритель, будучи христианским пророком, видит начало восстановления Сиона в воскресении Господа Иисуса, и это восстановление сопровождается очищением и преображением христиан. У отвержения земного Иерусалима есть и своя светлая сторона — появление в этом мире Церкви, которая и есть тот идеальный Иерусалим, в котором отныне возможно истинное богопочитание, духовная безопасность и финальная победа над силами зла. Очевидность этого не абсолютна: прежде чем представить Церковь как Новый Иерусалим, Тайнозритель на протяжении всей книги предвосхищает эту захватывающую картину, наделяя христианскую общину все новыми чертами Небесного Града.

Как следует из Откр 1. 9, Иоанн получает Откровение, обращенное семи асийским церквам, на острове Патмос, то есть и отправитель, и адресаты послания, в форму которого облечен Апокалипсис, находятся вдали от земного Иерусалима и от его храма. Однако в первой главе книги мы находим изображение некоего храмового богослужения, непосредственными участниками которого оказываются малоазийские христиане. Они (наряду со всеми христианами) именуется здесь *священниками* (1. 6), а их церковные

¹⁷ Aune. *Apocalypticism*. P. 169.

¹⁸ см. Prigent P. *Commentary on the Apocalypse of St. John*. Tübingen, 2004. P. 621.

общины представлены в образе *семи светильников*¹⁹, между которыми ходит воскресший и прославленный Христос, облаченный в первосвященнические одежды²⁰. Контекст первой главы, как раздела книги, повествующего о пророческом призвании Тайнозрителя, заставляет исследователей книги видеть здесь изображение, непосредственно относящееся к земным реалиям, и говорить о Церкви, как о новом Храме, богослужение в котором начинается в конкретной исторической обстановке «века сего».

Эта же конкретная историческая обстановка, подразумевающая серьезнейшее давление, которое испытывали церковные общины со стороны как языческого, так и иудейского окружения, требовала от первых христиан активного сопротивления. Именно поэтому обетования, содержащиеся в концовке каждого из посланий семи церквам, обращены *«побеждающему»*: только победителя в духовной войне против сил тьмы Господь обещает сделать *«столпом в храме Бога Моего»*, а также написать на нем *«имя Бога Моего и имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба от Бога Моего, и имя Мое новое»* (3. 12). Священство нового народа Божьего есть то, что Церковь должна отстоять в драматичной борьбе с николаитами, лжеапостолами, лжепророками, теми, которые называют себя иудеями, не являясь подлинными носителями ветхозаветной традиции — всеми представителями богопротивной части человечества, которых символизирует прежний, грешный Иерусалим.

Иерусалим отверг Спасителя во время Его земной жизни, когда Он, как подлинный иудей, посещал иудейскую столицу во время празднования важнейших религиозных праздников (на праздник кущей — Ин 7–8; на Пасху — Ин 12). Откр 7. 9–17 содержит описание видения *«великого множества людей»*, в белых одеждах и пальмовыми ветвями в руках, восклицающих *«Спасение Богу нашему!»* и находящихся перед престолом Бога в небесном храме. Белые одежды соответствуют белым одеждам паломников на праздник кущей²¹, а пальмовые ветви, так же, как и торжественная аккламация (являющаяся переводом оригинального «Осанна»), могут указывать на Вход Иисуса Христа в Иерусалим (Ин. 12.13)²². Именно христиане, изображенные здесь как *«великое множество из всех колен»* являются участниками торжественного входа в храм, и именно они заступают на место земного Иерусалима, признавшего мессианство Иисуса, но затем распявшего Его. Но не столько прошлое находится здесь в центре внимания апостола: детали описания (служение перед престолом, скиния Бога с людьми, отсутствие жажды и

¹⁹ В ветхозаветной скинии имелся один семисвечник или «менора» (Исх 25. 31–40; 37. 17–24).

²⁰ Как пишет Ауни, у LXX «подир» (Откр 1. 13) всегда обозначает одежду первосвященника (*Aune D. E. Revelation 1–5: Word Biblical Commentary*, 52A. Dallas, 1997. P.93)

²¹ *Draper J. A. The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7.1–17 // Journal for the Study of the New Testament*. 1983. Vol. 19. P. 138. см. также *Beale*. Op. cit. P. 439.

²² *Prigent*. Op. cit. P. 289.

голода, отирание слез) предвосхищают видение Нового Иерусалима в последних главах книги. Это уже нечто большее, чем обетования «побеждающим», это начало их исполнения: «христиане, которые стали народом Божиим через крещение, не боятся испытаний последнего времени, так как уже сейчас они живут после Конца. Спасение есть реальность настоящая и эсхатологическая одновременно»²³.

На первый взгляд о земном Иерусалиме идет речь в начале 11-й главы книги: *«И дана мне (Тайнозрителю) трость, подобная жезлу, и сказано: встань и измерь храм Божий и жертвенник, и поклоняющихся в нем. А внешний двор храма исключи и не измеряй его, ибо он дан язычникам: они будут попираť свяťый город сорок два месяца»* (Откр 11. 1–2). Однако это символическое действие, аналогичное описанному в видении пророка Иезекииля (Иез. 40–48) и означающее то, что «Бог владеет своим народом и защищает его»²⁴, относится не земному храму, а к вечному небесному Храму, который, по словам Грегори Била, «врывается в настоящий век»²⁵. В соответствии с этим взглядом храм, алтарь, поклоняющихся, внешний двор и святой город рассматриваются как символы Церкви. Как пишет Пьер Прижан, «Церковь имеет два аспекта: она — славная, уверенная в себе, торжествующая, когда она рассматривается через призму Божественного плана и его исполнения, но она же — уничиженная, втянутая в неравную борьбу, страдающая — для того, кто смотрит на нее только с точки зрения ее современного существования»²⁶. Образ измерения «поклоняющихся в нем (храме)» может показаться излишним в виду упоминания τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ, но именно таким образом изображается защита Церкви, «эффективность» которой зависит от исполнения Церковью своей основной задачи — поклонения Богу²⁷.

В Откр 13. 6 мы находим описание того, как жилищем Бога становятся «живущие на небе». Большинство толкователей согласны в понимании этой группы людей как христианских мучеников или святых²⁸. Таким образом, если ветхозаветной и межзаветной традициях местом обитания Господа были, соответственно, земной и небесный Иерусалим, в книге Откровения их место занимает община верующих.

Исполнение Божьих обетований в Новом Иерусалиме

²³ Ibid. P. 296.

²⁴ Аллюзия на этот текст имеется также в Откр. 21.15–17, где измерение означает «безопасность жителей города от нападения и осквернения со стороны нечистых и лживых людей» (Beale. Op. cit. P. 559).

²⁵ Beale. Op. cit. P. 562.

²⁶ Prigent. Op. cit. P. 346.

²⁷ см. Tavo F. Woman, Mother and Bride: An Exegetical Investigation Into the "Ecclesial" Notions of the Apocalypse. Dudley, 2007. P. 191.

²⁸ напр. Beale. Op. cit. P. 697.

Вплоть до 21 главы книги Тайнозритель изображает Сион и Храм как реальность, духовно доступную для христиан на земле и более непосредственно — для святых на небесах. Но появление Нового Иерусалима в финальных главах книги связывается ее автором с упразднением прежних земли и неба. Новое творение, о котором пророчествует Иоанн (21. 1–2), состоит из Иерусалима или, скорее, сам Иерусалим увеличивается до космических размеров²⁹. Это предполагает то, что Бог, обитавший прежде на небе (ср. Откр 4), будет обитать с искупленными людьми: «поскольку одной из основных характеристик неба являлось то, что оно являлось местом пребывания Бога, неба, как того, что отлично от Нового Иерусалима, более не существует»³⁰. Небесный храм, игравший важную роль в видениях Иоанна, исчезает (21. 22), вернее, преобразуется в одно огромное Святое Святых, на что указывает кубическая форма эсхатологического Града (21. 16, ср. 1 Цар 6. 20). Это чудесное преобразование места обитания Бога объясняется Его стремлением распространить полноту Своего присутствия на всю Церковь, что демонстрируют колоссальные размеры Города–Храма.

Соответственно, Новый Иерусалим описывается одновременно не только как место обитания Бога, но и как человеческое сообщество, как народ Божий³¹, сохранивший свое высокое призвание в борьбе против сил зла. На воротах и основаниях стены Нового Иерусалима написаны имена двенадцати израильских колен и Апостолов Агнца (21. 13, 14), а о самом Городе автором Апокалипсиса говорится как о «невесте, украшенной для мужа» (21. 2), брачная одежда которой истолковывается в Откр 19. 8 как «праведность святых». Огромное Святое Святых с расположенным в Нем престолом Бога и Агнца становится местом служения для всех христиан (22. 4), новых первосвященников, на что указывает список из двенадцати драгоценных камней, «украшающих основания стены города» (21. 18–21), основанный на описании *наперсника* первосвященника в Исх 28. 17; 39. 8–14³². Пребывание народа Божьего в Новом Иерусалиме, городе, отражающем все лучшее в человеческой материальной и духовной культуре, характеризуется Тайнозрителем как безопасное (21. 12, 27), чуждое всякого страдания и смерти (21. 4), полное всякого блага и жизни (22. 1–3) вечное царство (22. 5).

Итак, Новый Иерусалим, как и его земной прототип, является одновременно местом обитания Бога и избранной части человечества. Но, если в Ветхом Завете такая

²⁹ Beale, Gregory K. Eden, the Temple, and the Church Mission in the New Creation // Journal of the Evangelical Theological Society. 2005. Vol. 48. P. 31.

³⁰ Dow. Op. cit. P. 197.

³¹ см. аргументацию в пользу толкования Нового Иерусалима как изображения народа Божьего в Gundry, Robert H. The New Jerusalem: People as Place, not Place for People // Novum Testamentum. 1987. Vol. 29. P. 254–264.

³² см. Beale. The Book of Revelation. P. 1081.

двойная природа первого Иерусалима очень часто становилась источником разочарования для тех, кто надеялся на прославление Города и/или духовное преображение его жителей, то для Тайнозрителя очевидно, что благодаря Христу в новом творении будет преодолена как греховность земного Иерусалима, так и временная неполнота христианской Церкви, предвосхищающей будущее совместное обитание Бога и искупленного человечества.

Заключение

Обращение к изображению Иерусалима в книге Откровения дало нам возможность установить, что использование Тайнозрителем данного образа и его развитие по отношению к предыдущей традиции дало очень сложный и интересный результат. Древняя столица Иудеи, малоазийские христианские общины, новое мироздание — реалии, казалось бы, очень далекие друг от друга оказываются неразрывно связаны между собой в образе Иерусалима. Подобный «иерусалимоцентризм» апостола Иоанна, независимо от того, как бы мы не объясняли его происхождение, служит решению нескольких важных проблем христианского богословия. Так, изображение Иерусалима, как грешного земного города, с одной стороны, и как предшественника города небесного — с другой, позволяет Тайнозрителю указывать как на точки разрыва, так и на преемственность христианства по отношению к иудаизму. Изображение Церкви как воссозданного *Иерусалима*, который устремлен к концу «века сего», где Церковь предстает перед читателями Апокалипсиса уже как *Новый Иерусалим*, символически разрешает напряжение между «еще нет» и «уже» в христианской эсхатологии. Двойная природа Нового Иерусалима, подразумевающая совместное присутствие в нем Бога и искупленного человечества, подчеркивает идею синергии, отчетливо акцентируя как объективную, так и субъективную сторону христианского спасения.