

Роман Гранин

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

Монография



ТОТЕНБУРГ

МОСКВА 2025

ББК 87.3+86.42+86.3

Г77

***Все права на книгу находятся под охраной издателей.
Ни одна часть данного издания не может быть воспроизведена
каким-либо способом без согласования с издателями.***

Гранин Р. С.

Г77 Аналитическая эсхатология: Монография. — М.: Тотенбург, 2025. — 160 с.

В монографии анализируются особенности эсхатологических идей и представлений в богословской, философской и оккультной артикуляции на примере восточно-христианского сюжета о мытарствах, «Тибетской книги мертвых» и «Египетской книги мертвых». Эсхатология определяется как «эсхатологическая парадигма» — логическая структура синхронически-диахронического вида, сводимая к системе логических инвариантов. Данные понятия помогли формализовать применение структурного и сравнительного анализа к эсхатологически-инициатическим концепциям в различных религиозно-философских традициях. Совокупность методологических стратегий, объединенных структурным подходом, в анализе эсхатологии позволила говорить о междисциплинарном поле исследований — аналитической эсхатологии.

Для широкого круга интеллектуалов.

ББК 87.3+86.42+86.3

© Гранин Р. С.

© Издательство «Тотенбург», 2025

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
----------------	---

Часть I.

СЕМАНТИКА ЗНАЧЕНИЙ ПОНЯТИЯ «ЭСХАТОЛОГИЯ»: ЭСХАТОЛОГИЯ В БОГОСЛОВИИ И ФИЛОСОФИИ

Глава 1. Возникновение и развитие термина «эсхатология»	9
1.1. Этимология слова «эсхатология»	9
1.2. Эсхатологические концепции в библейской герменевтике второй половины XIX – первой половины XX в.	11
1.3. Богословская дифференциация понятий «эсхатология» и «апокалиптика»	16
Глава 2. Эсхатология как предмет рационалистической метафизики.....	31
2.1. Философские основания эсхатологии	31
2.2. Эсхатология как проблема рационализации идеального	36
2.3. Онтогносеологический аспект эсхатологии	44
2.4. Эсхатология и утопия	58
2.5. Эсхатология как гетеротопия: Морфология будущего в футурологии XX в.	67

Часть II.
АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

Глава 3. Представление эсхатологии в парадигматическом виде.....	80
3.1. Антропологический аспект эсхатологии	80
3.2. Эсхатология и инициация: Синхронически-диахро- ническое измерение	88
3.3. Эсхатологическая парадигма и ее структура	95
Глава 4. Методология парадигматического анализа эсхатологически-инициатических концепций	102
4.1. Структура эсхатологической парадигмы «Египетской книги мертвых»	102
4.2. Структура эсхатологической парадигмы «Тибетской книги мертвых»	109
4.3. Эсхатологическая парадигма в сюжете «мытарств»	126
Заключение	135
Библиография	136

ВВЕДЕНИЕ

«Метафизика неизбежно становится эсхатологией. И слабость всех старых метафизик была именно в том, что они не были эсхатологиями.

Слабость же эсхатологии богословских систем была в том, что они были гносеологически и метафизически наивными. Необходимо гносеологическое и метафизическое истолкование эсхатологии».

Н.А. Бердяев¹.

Монография посвящена разработке методологии исследования эсхатологии как целостного религиозно-философского феномена человеческого сознания и бессознательного. В работе через анализ соотношения структуры религиозно-философских эсхатологических доктрин и инициатических посвящений выводится понятие эсхатологической парадигмы и дается ее структурная дефиниция. Это позволяет получить универсальное определение феномена «эсхатологическое», которое удовлетворяет как узким богословским рамкам, так и пролиферированному полю смыслов, в котором в настоящее время применяется понятие «эсхатология».

Проблема эсхатологии – это совокупность христианской эсхатологии, антропологии, экзистенциализма, метафизики (онтологии и гносеологии), философии истории и культуры. Ее исследование требует комплексного и междисциплинарного подхода. Это подразумевает привлечение работ религиозных философов и богословов, памятников религиозно-эсхатологической мысли, а также источников и исследований из разных дисциплин: трудов по библейской герменевтике и библеистике, произведений философ-экзистенциалистов, работ по философской антропологии, фи-

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 547–548.

лософии истории, истории религий, культурологии. Помимо сформулированного в монографии структурного анализа эсхатологии в исследовании применено несколько методологических стратегий. Учитывая комплексность эсхатологической проблематики, при ее анализе осуществляется системный подход. Используются методы историко-философского исследования (логико-исторический, компаративистский, философской реконструкции). Для прояснения религиозно-философской специфики эсхатологических идей и представлений применяется метод сравнительного философского и религиоведческого анализа, герменевтический и феноменологический методы, а также методологические принципы аналитической психологии. Методологической основой при анализе инициатических концепций выступает философско-антропологический метод, посредством которого раскрывается духовно-индивидуальное измерение эсхатологии. При этом используется понятийный аппарат экзистенциальной философии. В исследовании онтологических, гносеологических и антропологических аспектов эсхатологии осуществляется метод реконструкции и интерпретации, логико-аналитический метод и структурный анализ. При анализе эсхатологических представлений, принявших форму утопических, мессианских, миллениаристских культов и движений, полезным оказалось обращение к методологическим принципам философии культуры и философии истории.

В первой части исследования определяются область значений и границы применимости полисемантического понятия «эсхатология». Показывается, что «эсхатология» как специальный богословский термин возник в первой трети XIX в. в среде немецкого либерального протестантизма. Значение термина верифицировалось в рамках школ библейской герменевтики начала XX в. в процессе исторических реконструкций того, каким образом представляли себе первые христиане пришествие Христа. В зависимости от интерпретации новозаветных греческих слов (*ἐπιφάνια*, *παρουσία*, *ἀποκάλυψις*), могущих означать как Первое, так и Второе Пришествие, формулировались следующие три парадигматических сценария: осуществленной, отложенной и вступившей в свое осуществление эсхатологии. На примере русской библейской герменевтики показывается, как происходила религиозно-философская рефлексия над понятиями «апокалиптика» и «эсхатология», обусловившая дифференциацию их смыслов.

В ходе теоретической рефлексии над значением термина «эсхатология» происходила его философская рецепция. Эсхатоло-

гия в своей теоретико-философской артикуляции может быть представлена тремя аспектами: онтологическим, гносеологическим и антропологическим. Каждый из аспектов включает в себя соответствующую рационально-метафизическую проблематику, приобретающую эсхатологический смысл предельности и окончательности. В рамках теоретико-философского дискурса эсхатология выступает неким «горизонтом событий», внутри которого происходят разрешение антиномий и снятие дихотомий, которыми представлены гносеологический и онтологический аспекты эсхатологии. Таковыми являются: «имманентное – трансцендентное», «феноменальное – ноуменальное», «относительное – абсолютное», «множественное – единое», «объект – субъект», «материя – дух», «физическое – идеальное», «время – вечность», «время – мгновение», «конечное – бесконечное» и др. Для отражения метафизически-рационалистического содержания эсхатологии автор обращается к русской религиозно-философской традиции, в рамках которой было создано множество историософских и эсхатологических концепций. Так, например, представления П.А. Флоренского о природе физической пространственно-временной реальности и ее обратной, мнимой стороне концептуализируются в работе, как метафизика пространства-времени, а осуществляемый между реальным и идеальным предельный переход рассматривается как эсхатологический. Также разбирается критика Н.А. Бердяевым представлений об эсхатологии как экстериоризации на будущее время тех представлений, которые исключительно принадлежат внутреннему экзистенциальному миру человеческого Духа. Показывается, что для философа эсхатология предстает символом конца объективного мира, символом перехода его от павшего пространственно-временного и разрозненно-феноменального состояния к ноуменальному царству экзистенциальной свободы.

Во второй части работы устанавливается корреспондентность эсхатологических и инициатических представлений в их антропологическом аспекте. Так, одни и те же представления о загробной жизни обуславливают собой как ритуальную похоронную обрядность, так и инициатические сценарии. В рамках эсхатологически-инициатических представлений происходят посвящения живых в новую жизнь (в том числе, в загробную). Это, например, описывается в «Египетской книге мертвых», в «Тибетской книге мертвых», в мытарствах, крещении, шаманских посвящениях, в возрастных инициациях мужчин и т.п., на что указывает в своих многочисленных работах по сравнительному религиоведению

Мирча Элиаде. К.Г. Юнг, определяя психологическую составляющую представлений о трансформации личности, назвал их «трансценденцией жизни». Установленная инвариантность эсхатологически-инициатических представлений (названная автором гомологичностью), позволила представить эсхатологию в эквивалентном ей парадигматическом виде и сформулировать метод парадигматического анализа эсхатологически-инициатических концепций на примере анализа «Египетской книги мертвых», «Тибетской книги мертвых» и представлений о мытарствах.

Совокупность методологических стратегий, объединенных структурным подходом, в анализе эсхатологии позволило говорить о междисциплинарном поле исследований – *аналитической эсхатологии*.

Часть I.
СЕМАНТИКА ЗНАЧЕНИЙ
ПОНЯТИЯ «ЭСХАТОЛОГИЯ»:
ЭСХАТОЛОГИЯ В БОГОСЛОВИИ
И ФИЛОСОФИИ

ГЛАВА 1.
ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ
ТЕРМИНА «ЭСХАТОЛОГИЯ»

1.1. Этимология слова «эсхатология»

Слово «эсхатология», подобно любому полисемантическому понятию (как, например: «миф», «истина», «утопия», «культура», «религия», «церковь»), имеет несколько смысловых уровней. Для уточнения семантики слова проследим примеры его лексического употребления. Так, согласно «Словарю Вебстера», слово «эсхатология» впервые встречается в народной английской литературе не позднее 50-х годов XVI в., не в богословском значении¹. В значении богословского термина слово «эсхатология» впервые фиксируется в труде лютеранского теолога Абрахама Калова «Systema locorum theologicorum» (1665–1677), 12-й заключительный том которого озаглавлен «Есхатолоγία σασα»². Эсхатология как теологический термин разрабатывается в среде немецкого либерального протестантизма в первой трети XIX в. как неологизм, призванный заменить собой традиционное богословское понятие «последние события». В книге 1822 г. «Христианская вера» (Der Christliche Glaube...) Фридрих Шлейермахер пишет: «Довольно широко принятое словосочетание “последние события” имеет

¹ Webster's Online Dictionary. – Режим доступа: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/eschatology> (Дата обращения: 06.05.2019.)

² Глазков А.П. Эсхатологическая историософия русской философии XIX – первой половины XX века: Автореф. д-ра ... докт. филос. наук: 09.00.03 / РУДН. – М., 2014. – С. 54.

странный вид, который лучше скрыть за словом “эсхатология”, ибо слово “события” угрожает нам тем, что оно может увести нас далеко в сторону от сферы внутренней жизни, которая исключительно и интересует нас¹. Одним из первых энциклопедических определений термина «эсхатология» является краткая статья «Оксфордского словаря английского языка» 1897 г., сообщающая о нем: «Часть теологии, касающаяся смерти, суда, и окончательных судеб [отдельной] души и [всего] человечества»². Данное слово – *εσχάτολογία* – образовано от греческих корней: *ἐσχάτος*, η, ο [v] – самый удаленный, отдаленный; последний, крайний, предельный; и корня *λόγος* – слово, знание, учение³. Например, в написанном на греческом койне «Новом Завете» слово *εσχάτος* (*εσχάτοη*) встречается в нескольких позициях. Как прилагательное *εσχάτος*, η, ον используется в смысле «последний», «крайний», а также как «худший», «ничтожнейший», «низший». Как существительное среднего рода *το εσχάτον* – «конец», «край» (*ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς* – до края земли, т.е. по всему миру (Деян. 1:8; 13:47)). Как наречие *ἐσχάτον πάντων* – «напоследок», «наконец» (Мк. 12:22; 1 Кор. 15:8), а также как наречие *ἐσχάτως* – «окончательно»; *ἐσχάτως ἔχω* – быть при смерти (Мк. 5:23)⁴.

В 1904 г. в «*Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона*» выходит статья князя С.Н. Трубецкого, посвященная определению нового понятия: «Эсхатология – учение о последних вещах, о конечной судьбе мира и человека – искони занимала религиозную мысль. Представления о загробном существовании – томлениях в подземном царстве мертвых, мучениях, странствованиях в призрачном мире или упокоении и блаженстве в стране богов и героев – распространены повсеместно и имеют, по-видимому, глубокие психологические корни...»⁵. Отмеченные Трубецким универсальность и глубина данных представлений естественным образом

¹ Schleiermacher F. The Christian Faith / Ed. and trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1928. – P. 703.

² Eschatology // The Oxford English Dictionary / Ed. James A.H. Murray and others. – Oxford: Clarendon Press, 1897. – Vol. 3. – P. 1022.

³ *Εσχάτος* // Новогреческо-русский словарь / сост. Хориков И.П., Малев М.Г. – М.: Русский язык, 1980. – С. 353.

⁴ *Εσχάτος* // Греческо-русский словарь Нового Завета / пер. с англ. Ньюман Б.М. – М.: Российское Библейское общество, 1997. – С. 93.

⁵ Трубецкой С.Н. Эсхатология // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. – СПб.: Типография Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1904. – Т. 41 (81 полутом). – С. 127.

потребовали для своего выражения термина более абстрактного, чем буквально-образный «последние события». Вокабула Шлейермахера, родившаяся из его интуиции опасности отчуждения духовной жизни во внешние сферы (особенно в предельных вопросах), возымела всеобщую популярность, вытеснив старое словосочетание. При этом понятие «эсхатология» приобрело более широкое содержание, чем просто четыре последних события. Так, английский теолог Джордж Кеерд выделяет следующие эсхатологические концепции, сложившиеся в рамках экзегетических школ с начала XX в.: «индивидуальная эсхатология», «историческая эсхатология», «последовательная эсхатология», «реализованная эсхатология», «экзистенциальная эсхатология», «эсхатология новизны», «эсхатология намерения»¹.

1.2. Эсхатологические концепции в библейской герменевтике второй половины XIX – первой половины XX в.

Пролиферация смыслов понятия «эсхатология» в первую очередь вызвана различностью научных подходов к исторической реконструкции представлений первых христиан о явлении Христа в конце мира. Это связано с тем, что в Новом Завете пришествие Христа в судный день представлено тремя греческими словами – *ἐπιφάνια*, *παρουσία*, *ἀποκάλυψις*, интерпретация каждого из которых приводит к определенной парадигме в конструировании смысла и содержания понятия «эсхатология». Обычно ко второму пришествию в Новом Завете употребляется слово *ἀποκάλυψις*, *ἐως* (1 Петр. 1:7, 13; 1 Кор. 1:7), но оно также применяется и для первого пришествия при вочеловечивании Христа (Рим. 16:25). Данный термин происходит от древнегреческого *ἀποκαλύπτειν* – открывать, раскрывать, показывать (от предлога *ἀπό* (*ἀπ’*, *ἀφ’*), означающего местонахождение «из», «от», «с» и корня *καλύπτειν* – «крыть»)². В Новом Завете используется как существительное – явление, видение, откровение; и как глагол *ἀποκαλύπτω* (*ἀπεκαλύφθην*) – открывать, раскрывать, делать явным, обнаруживать, являть³.

¹ Caird G.B. *The Language and Imagery of the Bible*. – Philadelphia: Westminster Press, 1980. – P. 243–255.

² *ἀποκάλυψις* // Греческо-русский словарь Нового Завета. – С. 32.

³ *ἀποκαλύπτω* // Греческо-русский словарь Нового Завета. – С. 33.

Термин *ἐπιφάνια* – явление, в смысле богоявления (*θεοφάνεια*), указывает на возвращение Христа во славе (1 Тим. 6:14; 2 Тим. 4:1, 8; 2 Фес. 2:8), но однажды используется и для первого пришествия (2 Тим. 1:10).

Слово *παρουσία* (присутствие, пребывание, пришествие) является ключевым для понимания развития различных эсхатологических концепций. Данный термин образован от греческих корней *παρ* – около и *ουσία* – существование, оно означает очевидное и продолжительное пребывание. В Древней Греции использовалось для обозначения официального визита правителя в общину своих подданных – накладной для них почести. Протестантский теолог Адольф Дайсман в книге «Свет с Востока» (1908) приводит множество примеров технического использования данного термина также в римскую эпоху, где его латинским эквивалентом являлся термин *adventus*. От «парусии» императора могла отсчитываться новая эра, в честь такого события чеканились специальные монеты. Так, например, во время «парусии» императора Нерона, в правление которого были написаны послания к Коринфянам, в городах Патра и Коринф были выпущены так называемые «монеты пришествия», на которых была сделана надпись «*Adventus Aug (usti) Cor (inthei)*»¹. В христианстве термин *παρουσία* (*adventus*) почти исключительно применяется в отношении ко второму пришествию Христа во славе, практически став синонимом этого события. Однако в Новом Завете это слово встречается и в отношении к первому пришествию (2 Петр. 1:16). Изначально термин обозначал как незримое присутствие Господа в мире с момента его явления, так и его пришествие в мир в конце истории. Со временем мистическая составляющая понятия была вытеснена на второй план, и парусия почти исключительно стала рассматриваться эсхатологически. Следует заметить, что в апостольские времена для подчеркивания единства состоявшегося и грядущего явлений вочеловечевшегося Господа употреблялся также глагол *φαίνω* («я являю»). Тот Кто был явлен во плоти (1 Тим. 3:16), явится затем во славе (Кол. 3:4; 1 Петр. 5:4; 1 Иоан. 2:28; 3:2)². Этот корень входит составной ча-

¹ Статья «парусия» в электронном словаре «Wikipedia». – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/парусия> (Дата обращения: 12.03.2017.)

² Стивенсон Д.Р. Эсхатология // Лютеранская догматика. – М., 2001. – Т. 13. – Режим доступа: <http://www.lhfmission.ru/pdfread/Eschatology2017.pdf> (Дата обращения: 20.01.2019.)

стью в слово *θεοφάνεια* (теофания), означающее непосредственное явление божества во многих религиях.

В самом общем виде относительно явления Христа (*επιφάνια*, *παρουσία*, *ἀποκάλυψις*) возможны три интерпретации: свершившаяся, вступившая в осуществление и отложенная эсхатология, исходя из которых конструируются содержания понятия «эсхатология». Одним из первых таких определений было дано исследователем Нового Завета Альбертом Швейцером: «Термин эсхатология следует применять только тогда, когда делается указание на ожидаемый в ближайшем будущем конец этого мира»¹. Так появилась «последовательная» или «радикальная» эсхатология. Ее развивал швейцарский ученый Мартин Вернер, отстаивавший то, что ранняя Церковь ожидала грядущего конца через парусию Христа в пределах периода жизни первого поколения христиан. Задержка парусии породила замешательство среди ранних христиан, у которых, согласно Вернеру, появилась идея «отложенной» или «футуристической» эсхатологии². Недостатком данной концепции для богословской науки было то, что, согласно ей, Христос и апостолы, ожидавшие и проповедовавшие вот-вот должный начаться конец мира, заблуждались относительно его скорейшего наступления. Для устранения данного недостатка немецкий ученый Рудольф Бультман, выдвинувший концепцию демифологизации христианства, предложил заменить «последовательную» эсхатологию (которая должна была осуществиться последовательно после Воскресения) на эсхатологию «экзистенциальную». В эссе «Новый Завет и мифология» (1941) Бультман пишет: «Мифическая эсхатология неприемлема по той простой причине, что парусия так и не осуществилась, как ожидалось в Новом Завете. История не подошла к своему завершению...»³. Так комментирует данное положение Джон Стивенсон: «Бульмановское средство от наивности библейских писателей состояло в перенесении предположительно вневременного ядра “керигмы”⁴ в экзи-

¹ Schweitzer A. Paul and His Interpreters: A Critical History / trans. W. Montgomery. – N.Y.: Macmillan, 1951. – P. 228.

² Стивенсон Д.Р. Эсхатология // Лютеранская догматика.

³ Бультман Р. Новый Завет и мифология // Социально-политическое измерение христианства / пер. с немецкого Г.В. Вдовиной. – М.: Наука, 1994. – С. 302–339.

⁴ Керигма (греч. κήρυγμα – провозглашение, проповедь) является новозаветным термином, близким по смыслу к понятию Евангелие в смысле Благая Весть (например: Рим 14:24; 1 Кор 1:21) Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Керигма> (Дата обращения: 06.05.2019.)

стенциальные категории его современника и коллеги из Марбурга, философа Мартина Хайдеггера». И далее: «Бульммановское бесцеремонное использование слов “эсхатология” и “эсхатологический” в смысле, который был лишь слабо связан с их корневым значением, подверглось решительной атаке со стороны Пауля Альтхауза. Альтхауз указывает на то, каким образом была подготовлена почва для словесных чар Бульмана, а именно, когда философ-богослов Эрнст Трёльч впервые применил слово “эсхатология” к опыту последних событий в смысле “восприятия Абсолюта” здесь и сейчас»¹.

Другой попыткой избежать односторонности последовательной эсхатологии явилась концепция «реализованной» эсхатологии английского ученого С.Г. Додда. Согласно ей, служение Христа рассматривается как осуществление «эсхатона» (последних времен): перехода грядущего в настоящее посредством беспрецедентного воздействия на этот мир сил грядущего². Г.Б. Кеерд следующим образом комментирует данную позицию: «Додд указал на то, что доминирующим мотивом новозаветной веры является не предвкушение, а прославление жизни, смерти и воскресения Иисуса как совершенного Божия деяния (например, Иоан. 17:4; 2 Кор. 6:2; Евр. 10:12–14; 1 Петр. 1:3), и что Сам Иисус положил этому основание через провозглашение того, что пророчества Ветхого Завета исполнились (Лук. 10:23–24), что исполнилось время (Марк. 1:15), что Царство Божие уже приблизилось (Лук. 11:20) и открыто для всех готовых войти в него (Матф. 21:31)»³.

Объединением двух противоположных позиций стала концепция «эсхатологии, находящейся в процессе осуществления» (*sich realisierende Eschatologie*) немецкого ученого Иохима Иеремии (1900–1979)⁴. В данной интерпретации новозаветные представления о Царствии Божиим трактуются как единство осуществленной эсхатологии и эсхатологии, которой еще предстоит реализоваться. Она позволяет рассматривать последние события (смерть, воскресение, суд) в контексте божественной благодати, действующей на протяжении всей истории спасения, а не как внешнее вмешательство в конце истории. Философская оценка

¹ Стивенсон Д.Р. Эсхатология // Лютеранская догматика.

² Dodd C.H. The Parables of the Kingdom. – Revised edition. – London: Charles Scribner's Sons, 1961. – P. 37.

³ Caird G.B. The Language and Imagery of the Bible. – Philadelphia: Westminster Press, 1980. – P. 252.

⁴ Jeremias J. Parables of Jesus. – 2 nd revised edition. – New Jersey: Prentice Hall, 1972. – 248 p.

концепции «эсхатологии, вступившей в свое осуществление» дана С.С. Аверинцевым в статье «Эсхатология», где он пишет, что образ эсхатона подвергся с самого начала удвоению. Христос первый раз пришел в образе раба для спасения людей (Матф. 18:11), второе Его пришествие будет «со славою» для окончательного суда над живыми и мертвыми (Никейско-Константинопольский символ веры). В первом пришествии история оказалась преодоленной незримо, только для веры верующих. Эмпирически она продолжалась, хотя уже под знаком конца. Выявить же сокровенную реальность первого пришествия предстоит второму. Сроки его наступления будут неожиданными, захватывающими людей в рутине их каждодневного поведения: «В силу этого императив эсхатологии заметно интериоризируется, как бы переносится в духовный мир человека и его религиозно-мотивированные отношения с другими людьми (“Царство Божие внутри вас” – Лук. 17:21)»¹. Концепцию «эсхатологии, находящейся в процессе осуществления» разделяли также некоторые русские религиозные философы, в частности, протоиерей Сергей Булгаков и протоиерей Георгий Флоровский. Последний писал в статье «Откровение и истолкование»: «Новый Завет – более чем просто “образ грядущего Царствия”. Он уже по своей сути находится в области осуществления. С другой стороны, говорить об “осуществившейся эсхатологии” (англ. realized eschatology) преждевременно, просто потому, что сам эсхатон еще не осуществился. Священная история еще не завершена. Предпочтительнее другое выражение: “эсхатология, вступившая в свое осуществление” (англ. inaugurated eschatology)»².

С эсхатологическими концепциями, создаваемыми в рамках школ библейской герменевтики, тесным образом связана проблема богословского различения понятий «эсхатология» и «апокалиптика». Более подробно рассмотрим этот вопрос на примере русской религиозной философии.

¹ Аверинцев С.С. Эсхатология // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. – М.: Мысль, 2000–2001. – Т. 4. – С. 469.

² Флоровский Г.В. Откровение и истолкование // Флоровский Г.В. Вера и культура: избранные труды по богословию и философии. – СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2002. – С. 633.

1.3. Богословская дифференциация понятий «эсхатология» и «апокалиптика»

Напомним, что экзегетика (греч. ἐξηγητικός – объясняющий) – это сумма принципов толкования книг Библии, фактически тождественна библейской герменевтике (греч. ἐρμηνεύω – объясняю), она отличается от экзегезы (греч. ἐξήγησις – толкование, объяснение). Последняя обозначает сам процесс комментирования Библии, в то время как экзегетика или библейская герменевтика являются введением в экзегезу, установлением ее правил и методов¹. Далее в самых общих чертах проследим развитие библейской герменевтики на примере России. Напомним, что русская библейская герменевтика в современном научном смысле сформировалась в процессе полного перевода Библии на русский язык (Синодальный перевод Библии (1878)). До этого полный перевод Библии существовал на церковно-славянском языке. Первый полный славянский перевод был выполнен в Геннадиевской Библии (Новгород, 1499). До этого существовали переводы отдельных книг Писания. Также со священной историей знакомили Толковая, Историческая и Хронографическая Палея (греч. παλαιός – древний, ветхий). Первой русской печатной Библией, выполненной на церковнославянском, языке стала Острожская Библия (Острог, 1581). Авторизованным для богослужения в Русской православной церкви до настоящего времени (с некоторыми исправлениями) является текст Елизаветинской Библии (СПб., 1751)². Параллельно церковнославянскому переводу, предпринимались попытки русского перевода Библии. Так, согласно «Библиологическому словарю» А.В. Меня, первой

¹ Мень А.В. Библиологический словарь: В 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Режим доступа: http://slovari.yandex.ru/~книги/Библиологический_словарь (Дата обращения: 17.03.2018.)

² Как пишет Б.А. Тихомиров в статье «Славянская Библия: основные издания и место в духовной жизни», «славянская Библия была большой редкостью, почти недоступной для частных лиц и духовенства, слишком дорогой и для семинарской библиотеки даже после издания ее в 1751 г. Неудивительно, что изучения Свящ. Писания вовсе не было не только в семинариях, но даже и в академиях. Между духовенством о чтении Свящ. Писания и речи не было. <...> С 1751 по 1814 г. было осуществлено 22 издания Елизаветинской Библии. Тем не менее неутешительное на этот счет свидетельство 1818 г. <...> По существу, можно говорить, что библейский текст в его полноте Ветхого и Нового Заветов оставался на периферии религиозной жизни вплоть до XIX столетия. От него оказались дистанцированными и клир, и общество» (Режим доступа: <https://www.portal-slovo.ru/theology/37751.php> (Дата обращения: 06.05.2019.))

попыткой дать полный перевод Писания, независимый от церковнославянского, был труд Скорины – «Библия Русска» (Прага, 1517–1519). Язык этого перевода отражал особенности западного языкового региона и был близок к белорусскому. В 1680 г. Симеон Полоцкий выпустил в Москве «Псалтырь рифмотворную». В 1683 г. толмач польского приказа Авраам Фирсов сделал перевод псалмов, опираясь на Библию Лютера и еврейский текст, и снабдил его экзегетическими и историческими комментариями. Фирсов считал, что пришло время передать Слово Божье на «нашем, простом, обычном языке», но труд его встретил сопротивление. Патриарх Иоаким осудил его, и лишь немногие экземпляры были сохранены в казне с пометкой: «Без указа не велено смотреть никому». На рубеже XVI–XVIII вв. лифляндский пастор Глюк Э. перевел почти всю Библию «на общеупотребительный русский язык», но рукопись была затеряна, так и не увидев свет. В 1792 г. профессор московской Славяно-греко-латинской академии Мефодий (Смирнов), впоследствии архиепископ Лифляндский, публично зачитал свой перевод Послания к Римлянам, который был издан в Москве в 1794 г. и стал первой русской книгой Нового Завета, вышедшей в свет»¹.

Синодальный перевод (1816–1826; 1858–1876) осуществлялся в рамках созданного для этой цели «Российского библейского общества» (1813) профессорами духовных академий Петербурга, Москвы, Киева, Казани. Одним из создателей экзегетической традиции был архиепископ Феоктист (Мочульский, 1729–1818). По его инициативе, еще до создания Библейского общества, в семинариях были введены спецкурсы по толкованию Библии. Ему принадлежит создание первого русского пособия по экзегетике «Драхма от сокровища божественных писаний (Сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных)» (М., 1809). Во время перевода Библии возникло несколько экзегетических проблем. Например, проблема значения и соотношения масоретского текста Ветхого Завета на иврите и его перевода на греческий койне – «Семидесяти толковников» или «Септуагинты» (III–II вв. до н.э.). Разрешению данного вопроса было посвящено произведение руководителя перевода, ректора Санкт-Петербургской

¹ Перевод Библии на русский язык // Мень А.В. Библиологический словарь: В 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 2. – С. 418–423. – Режим доступа: https://imwerden.de/pdf/men_bibliologichesky_slovar_tom2_2002.pdf (Дата обращения: 06.05.2019.)

Духовной академии (в последующем действительного члена Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности) митрополита Филарета (Дроздова, 1782/3–1867) «Записка о догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого и славянского переводов Священного Писания» (СПб., 1845). В труде были сформулированы фундаментальные для православной герменевтики принципы: при интерпретации Библии использовать текст оригинала; в процессе толкования использовать научные методы, в том числе разработанные западной экзегетикой; уделять центральное внимание богословскому значению библейского текста; сохранять верность духу православной церкви и Святым Отцам¹. Следует отметить, что помимо специалистов, работающих над официальным переводом Библии, существовали отдельные переводчики-энтузиасты, не санкционированные к переводу Синодом. Таким, выдающимся библейским экзегетом был опальный прот. Г.П. Павский (1787–1863) – основоположник русской библейско-исторической школы. Им был создан труд «Библейские древности для разумения Святого Писания» (СПб., 1884). Павский самостоятельно переводил Библию, но в отличие от библейского канона, он расположил книги Ветхого Завета в хронологическом порядке. Его перевод 1838 г. был запрещен цензурой в 1841 и засекречен Синодом (рассекречен в 1861 г.)². Его работа была дополнена другим переводчиком Библии на русский (а также алтайский) язык архим. Макарием (Глухаревым, 1792–1847). Формирование русской научной герменевтики послужило импульсом для появления со второй половины XIX в. специальных трудов, посвященных экзегезе Апокалипсиса. Одной из первых явилась

¹ Филарет (Дроздов), митр. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания. [Электронный ресурс] / МДА.–2006. – Режим доступа: http://www.bible-md.ru/e-books/html/philaret_droz dov-lxx.html (Дата обращения: 19.03.2018.)

² Согласно «Библиологическому словарю» Меня А.В., студентам Павского из Академии удалось за 1838–1841 гг. «выпустить три тиража перевода, общим числом 500 экземпляров. Около 300 экземпляров перевода (не считая 100 рукописных копий) было изъято и уничтожено. После смерти Николая I и графа Протасова Н.А. обвинения против Павского были фактически сняты. Его перевод 3–4 Цар. извлекли из секретных архивов, и он увидел свет» (Филарет (Василий Михайлович Дроздов) // Меня А.В. Библиологический словарь: В 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 3. – С. 319–324. – Режим доступа: https://imwerden.de/pdf/men_bibliologicheskyy_slovar_tom2_2002.pdf (Дата обращения: 06.05.2019.))

работа архимандрита Феодора (Бухарева А.М., 1822–1871) «Исследование Апокалипсиса». Эта книга в 1863 г. была запрещена Синодом и полностью опубликована только в 1916 г. П.А. Флоренским¹. Богословами, заложившими традицию теоретического исследования эсхатологии в целом, были: свт. Игнатий (Брянчанинов) («Слово о смерти»), Иоанн Кронштадтский («Начало и конец нашего земного мира: Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса») и позднее С.Н. Булгаков («Апокалипсис Иоанна...» и др.) и прот. Г.В. Флоровский («О воскресении мертвых» и др.) и др.

К началу XX в. в России происходит новый этап развития экзегетической науки, связанный, прежде всего, с либерально-протестантской средой. Как сказано в статье А.В. Арапова «Русская библейская герменевтика и теория сакральной коммуникации в 19–20 веках», «протестантизм первый начал рационализацию герменевтики и занял в этом лидирующую позицию. <...> Протестантизм рационализировал религиозность, но, с другой стороны, он “христианизировал” рационализм и позитивизм»². Основой новой герменевтической методологии выступает классическая логика. Вводится установка на то, что результаты герменевтических изысканий не должны вступать в противоречие с церковным Преданием, а противоречия самого Писания полагаются кажущимися вследствие неполноты знаний исследователя и со временем разрешимыми логическим путем. К числу ученых-герменевтов, для которых было характерно использование протестантской герменевтической техники и достижений историко-критического метода того времени, относятся: Н.Н. Глубоковский, М.Д. Муретов, еп. Михаил (Лужин), прот. Николай Елеонский³.

Религиозно-философское осмысление эсхатологической проблематики осуществлялось русскими богословами: прот. С.Н. Булгаковым и представителями школы неопатристического синтеза (прот. Г.В. Флоровским, В.Н. Лосским, прот. И.Ф. Мейендорфом). Ряд разрабатываемых ими эсхатологических проблем аналогичен тем же, что и у экзегетов западного либерального протестантизма: что есть эсхатология и апокалипсис? Каким образом они связаны

¹ Публиковалась в виде статей с 1915 г. в «Богословском вестнике» (Феодор (Бухарев), архим. Исследования Апокалипсиса // Богословский вестник. – 1915. – Т. 2, № 5. – С. 529–560).

² Арапов А.В. Русская библейская герменевтика и теория сакральной коммуникации в 19–20 веках // Вестник научной сессии факультета философии и психологии. – Воронеж: ВГУ, 2003. – Вып. 5. – С. 57.

³ Там же. – С. 56.

со Вторым пришествием и тысячелетним царством? В §1.1 мы схематично рассмотрели протестантскую методологию конструирования и интерпретации эсхатологических концепций. Теперь более подробно рассмотрим эту проблему в русском контексте на примере православной эсхатологии С.Н. Булгакова. Философ также выделяет три возможные интерпретации эсхатологии: осуществленная, отложенная и вступившая в свое осуществление. Критерием выбора в рамках данной типологии для него становится оценка места и значения Церкви в истории. В работе «Православная апокалиптика» он пишет, что Библия содержит в себе апокалипсис не только в виде Откровения св. Иоанна Богослова, но и в ряде апокалипсисов в пророческих книгах Ветхого Завета, в Евангелиях, в речах Христа и писаниях апостолов. В этих апокалипсисах говорится не только о конечных испытаниях перед необратимым концом мира, но и о свершениях Церкви в Будущем, которое еще ждет своего исполнения. При этом Булгаков задается вопросом: «Есть ли в жизни Церкви это Будущее, т.е. реально наполненное время, содержащее в себе новое творчество, новое пророчество, новое вдохновение?» Или же «принципиально не может быть нового в истории Церкви, которая внутренне уже исполнилась, хотя и может продолжаться еще некоторое неопределенное время»¹. Булгаков говорит о трех возможных вариантах ответа.

Первый ответ давался в первохристианстве и состоял в том, что «будущего нет, ибо вообще нет времени, уже наступил последний час истории, и нужно непосредственно ждать Второго пришествия Господа; всякая возможность апокалиптики при таком ответе поглощается здесь эсхатологией»². Но первохристианское радостное чувство ожидания конца сменилось «чувством конечности личной жизни в смерти и следующим за нею мздовоздаянием, причем эсхатологизм принял уже более суровые и строгие тона»³.

Второй ответ, согласно Булгакову, соответствует «клерикальному спиритуализму». Он состоит в том, «что история Церкви внутренне закончена, хотя внешне и продолжается, ибо Церковь уже имеет в себе полноту своих свершений. Поэтому, по существу, от конца внутренне нас ничто не отделяет, и он есть вопрос только

¹ Булгаков С.Н. Православие и апокалиптика // Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – С. 370–371.

² Там же. – С. 371.

³ Там же. – С. 380

длительности времени, но не новых в нем свершений»¹. Как комментирует данное место американский профессор, исследователь русской философии Пол Валиер (Paul R. Valliere), «если примитивный апокалипсизм является, так сказать, “сектантской” версией апокалиптики, то эсхатологический спиритуализм – это ее “церковная” версия». Причем «...у спиритуализма и примитивного апокалипсизма есть одна общая черта: они оба не придают историческому процессу как таковому религиозного или богословского значения»². Именно отношение к самоценности исторического процесса является тем параметром, который заставляет Булгакова проводить различие между апокалиптикой и эсхатологией. Это различие можно заметить уже в споре автора «Исследований Апокалипсиса» архим. Феодора (Бухарева) с митр. Филаретом (Дроздовым). В «Исследовании Апокалипсиса» Феодор рассуждает о том, что Православие (прежде всего в лице церковной иерархии) должно открыться современности и миру. Для того чтобы иметь возможность вести интеллектуальный диалог с иными конфессиями и религиями, необходим пересмотр церковных взглядов, сделавшихся косными от долгого изоляционизма. Феодор пишет про Апокалипсис: «Откровение и история оказываются точно только как бы разноязычными изложениями одного и того же предмета: так Откровение предначертало историю, и эта последняя оправдала первое»³. Как замечает Валиер, «“современность” была для Феодора религиозной категорией; она сообщала его богословию экзистенциальную напряженность»⁴. В отличие от Феодора, для Филарета характерно критическое и даже негативное отношение к внешнему Церкви миру и историческому процессу. Подобная установка может выражаться в аскетизме, изоляционизме, бегстве из

¹ Булгаков С.Н. Православие и апокалиптика // Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – С. 371.

² Valliere P.R. The Interpretation of the Revelation of John in Modern Russian Theology // International Conference on the Eschatological Doctrine of the Church, Moscow Patriarchate. – Moscow, 2005. – 14–17 November. [In Russian]. Русский перевод: Валиер П. Интерпретация Откровения Иоанна в современном русском богословии. – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1174> (Дата обращения: 24.08.2018.)

³ Феодор (Бухарев), архим. Исследования Апокалипсиса. – Сергиев Посад: Издание редакции «Богословского Вестника», 1916. – С. 22.

⁴ Valliere P.R. The Interpretation of the Revelation of John in Modern Russian Theology // International Conference on the Eschatological Doctrine of the Church, Moscow Patriarchate. – Moscow, 2005. – 14–17 November.

мира и из истории, как единственной форме спасения. Это делает невозможным полноценную историософию – веру в осмысленность исторического процесса, его телеологичность и, соответственно, его «оправдание» – «историодицею». Пренебрежение самоценностью истории выводит апокалиптику за ее пределы, превращая последнюю в сверхисторическую эсхатологию, делая невозможным подлинно апокалиптический подход.

Данный признак является одним из критериев, по которому ряд исследователей разделяет русскую религиозно-философскую мысль на два направления. Так, например, в контексте библейской герменевтики XIX – XX вв., А.В. Арапов выделяет два направления «рационалистическое» (научное) и «мистическое» (философское, относя к нему В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева). Последнее, в рамках разделения богословия XX в., о. Александр Шмеман называет «Русская школа» (собирательное название для философов, развивавших, в частности, идеи всеединства); вторым направлением является общепризнанная школа неопатристики (англ. Neobyzantines). Американский профессор Пол Валиер, следующий данной классификации, в статье «Интерпретация Откровения Иоанна в современном русском богословии» пишет: «Чтобы разобраться в интерпретациях Откровения Иоанна в современном русском богословии, необходимо иметь в виду два фундаментальных различия. Во-первых, следует различать апокалиптическое богословие и эсхатологию в целом; т.е. нужно учитывать специфические особенности апокалиптического религиозного сознания в отличие от других выражений эсхатологии. Во-вторых, необходимо принимать в расчет существование двух направлений в современном русском богословии: так называемую “Русскую школу”, по выражению о. Александра Шмемана, которую я буду называть “богочеловеческой школой”, и неопатристическую школу»¹. На наш взгляд, в этом разделении философско-богословских школ по принципу их оценки исторического процесса и в различении эсхатологии и апокалиптики в зависимости от отношения к ним мировой истории следует быть аккуратным. Здесь появляется соблазн неверного логического вывода: применить принцип различения эсхатологии и апокалиптики для разделения самих философско-богословских школ, вместо того чтобы более полно определить

¹ Valliere P.R. The Interpretation of the Revelation of John in Modern Russian Theology // International Conference on the Eschatological Doctrine of the Church, Moscow Patriarchate. – Moscow, 2005. – 14–17 November

термины «эсхатология» и «апокалиптика», исходя из входящего в них параметра – «отношения к истории». Как и любой схематизм, данное разделение весьма условно и должно применяться с определенными оговорками. Проиллюстрируем это несколькими примерами. Флоровский и Булгаков – представители разных богословских направлений, придерживались одной и той же эсхатологической парадигмы – «эсхатологии, вступившей в свое осуществление». Но Булгаков в рамках апокалиптики развивал хилиастическое учение, неприемлемое для Флоровского. Флоровский же, придерживающийся аскетических идеалов патристики, не отрицал историю и культуру, но лишь предупреждал об опасности «духовной прелести» переоценки их самоценности, как то делали, по его мнению, историософы. «Историософ» Н.А. Бердяев, развивавший, подобно Флоровскому, эсхатологическую проблематику, писал про себя: «У меня никогда не было особенной любви к Апокалипсису и не было никакой склонности к его толкованию. <...> Меня очень отталкивала мстительная эсхатология»¹. В этих словах читается отсутствие лексической дифференциации между эсхатологией и апокалиптикой (в своих работах философ, конечно, проводил собственное различие между ними). Далее вернемся к различию их определений в богословском смысле.

Концепцию эсхатологии, вступившей в свое осуществление, Булгаков называет «русским апокалипсисом», который, как и сами апокалипсические пророчества, имеет двоякий характер – мрачный и светлый: «В первом случае воспринимается их трагическая сторона, причем апокалиптика принимает эсхатологическую окраску, с предвестиями скорого конца мира, иногда не без паники и духовного бегства от современности в эсхатологию»². По этой причине, как пишет Булгаков в статье «Православная эсхатология», «личная эсхатология смерти и загробного мира в историческом сознании до известной степени заслонила общую эсхатологию второго пришествия»³. Второй случай отличает вера в то, что «...история не только не стоит уже перед раздирающим концом, но еще внутренне не окончена, а потому и история Церкви еще имеет перед собой новое, нераскрытое буду-

¹ Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. – С. 300.

² Булгаков С.Н. Православие и апокалиптика // Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – С. 373.

³ Булгаков С.Н. Православная эсхатология // Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра: 1991. – С. 384–385.

щее, и перед лицом этого будущего уместно думать, может быть, не о конце, но скорее о начале истории»¹. По этой причине «историю нужно прожить и изжить, а не то что кое-как окончить, пройдя через нее, как через мрачный и пустой коридор в Царствие Небесное»². С пришествием Христа эсхатология вступила в свое осуществление, что значит не конец, а начало священной истории. Булгаков замечает, что большинству русских мыслителей XIX–XX вв. свойственно признание значимости истории и как следствия необходимости творческого человеческого акта, в котором «снимаются грани между этим веком и будущим, как и между апокалиптикой и эсхатологией»³. По мнению П. Валиера, для богочеловеческой школы «оправдание» истории – «историодицея» – являлось смысловым центром эсхатологии. Для представителей неопатристики, невнимание к проблеме истории и мира, придание им второстепенного значения приводили к оттеснению в маргиналии апокалиптического богословия и к возврату спиритуализованного эсхатологизма.

Одним из экзегетических подтверждений эсхатологии «богочеловеческой школы» является исследование профессора богословия Пола Майнира (Paul Minear). Он показал, что на протяжении всего Откровения Иоанна Богослова последовательно применена концептуальная схема разделения старого и нового мира на пары: старые «небо–земля» и новые «небо–земля». Тогда как сторонники «футуристической» и «осуществившейся» эсхатологии склонны разрывать пару «небо–земля». Для первых искупленная небесная реальность находится впереди, а для вторых – наверху. Но в Апокалипсисе Иоанна Тайнозритель видит новую небесную реальность и новую земную реальность. Эти реальности находятся не наверху или впереди, но пребывают с нами, что отражает видение «Эммануила», переводящегося как «с нами Бог»⁴. При этом Майнир использует выражение «divine-human» – эквивалент слова «богочеловеческий», прилагательное, обозначающее «Эммануил» – таинство «Бог-с-нами». Таким образом, пространственно-временная структура видений Апокалипсиса не является ни небесной, ни земной, но небесно-земной, т.е. богочеловеческой.

¹ Булгаков С.Н. Православие и апокалиптика // Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – С. 375.

² Там же.

³ Там же. – С. 379.

⁴ Minear Paul S. The Cosmology of the Apocalypse // Current Issues in New Testament Interpretation / Ed. William Klassen and Graydon F. Snyder. – New York: Harper & Brothers: Publishers, 1962. – P. 23–37.

Далее, для полноты изложения, кратко рассмотрим апокалипсическую концепцию тысячелетнего царства. Для этого обратимся к экзегетике С.Н. Булгакова и в особенности к его авторитетному труду «Апокалипсис Иоанна». Хилиазм (греч. χιλιασμός – χιλια χρόνια – «тысяча лет», от греч. χιλιάς – тысяча; лат. millenialism (μυλλενιαλισμός))¹ – учение о тысячелетнем царстве, о котором сказано в Апокалипсисе (Откр. 20, 1–6) – не является догматически признанным христианским учением. Булгаков не только занимался апологией Апокалипсиса, подчеркивая его фундаментальность для христианства, но был также одним из немногих религиозных философов, проповедующих хилиазм. В его богословской эсхатологии хилиазм является закономерным следствием развития идей о софийности мира и истории. Так, согласно философу, творение предполагает для себя развитие или становление. В Творении, т.е. в мире, происходит раскрытие тварной Софии, ее переход от потенциальности к действительности. Хотя мир сотворен в «шестодневе» во всей своей полноте, в которую включены и предопределены все возможности миробытия, это еще не есть актуализированная полнота. Ее актуализация требует для себя временной протяженности, истории. История есть форма сомораскрытия Творения, форма существования мира. Причем, согласно иудео-христианской традиции, мир принадлежит не себе, но человеку. Как пишет Булгаков, «мир есть одновременно и периферическое тело человека, и область его душевности, и, наконец, арена его духовной активности, предмет его творчества»². По этой причине история не является дурной бесконечностью (отрицательной вечностью), не имеющей ни начала, ни конца, к ней не может быть применена антиномия времени и вечности, которая применима в отношении всего творения и Бога. Субъектом истории является все человечество. Человечество в своей исторической полноте – «мирочеловек», несет в себе бытийное содержание, в котором раскрывается софийность мира, его душа. Булгаков пишет: «Душа мира есть органическая сила, имеющая инстинктивную закономерность бытия в его “эво-

¹ Статья Χιλιασμός в греческой wikipedia. – Режим доступа: <http://el.wikipedia.org/wiki/Χιλιασμός> (Дата обращения: 04.03.2018); Согласно «Греческо-русскому словарю Нового завета», «тысяча» как абстрактное число представлено греческим словом – χίλιοι, α, α. Слово χιλιάς, ἄδος (ж. р.) означает «тысяча» в смысле тысяча человек (откуда военачальник, командующий 600–1000 солдат, – χιλιάρχος, ου) (Греческо-русский словарь Нового Завета / пер. с англ. Ньюмана Б.М. – М., 1997. – С. 226).

² Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М.: Астрель, 2006. – С. 339.

люционном развитии”. В этом смысле можно сказать, что “шестоднев” продолжается в бытии, мир творится в свою бытийную полноту в течение всей его жизни в пределах этого зона. Наступление конца этого творения, за которым свершается преобразование мира, ведомо одному Богу и есть некое действие Божие над миром, аналогичное самому его творению¹. Созревание мира для своего конца выражено в апокалиптических образах Ветхого и Нового Заветов.

Апокалипсис Булгаков называет христианской философией земной истории, целью которой является тысячелетнее царство как необходимый порог конца мира. Благодаря откровению о тысячелетнем царстве Апокалипсис более историчен, нежели эсхатологичен. Тогда как отрицание миллениума «потопляют историю в эсхатологии»². В своей книге «Апокалипсис Иоанна» Булгаков говорит, что библейские экзегеты отмечают в Откровении наличие связного внутреннего плана на протяжении всех глав, кроме последних трех (Откр. 20–22), которые традиционно считаются нарушающими общую структуру. По этому поводу философ пишет: «Не отрицая того, что этим главам свойственны особые трудности и своеобразие в частности, мы можем однако усматривать целостность и последовательность всего построения *Откровения* при условии принятия учения о тысячелетнем царстве. В таком случае, именно его и можно считать *главной темой всего Откровения*»³. Философ говорит о том, что тысячелетнее царство 20-й главы Апокалипсиса «должно быть принято во всей силе и догматической своей содержательности с включением в общую систему христианского вероучения»⁴. Причем эти главы (Откр. 20–22) «одина-

¹ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М.: Астрель, 2006. – С. 343. Булгаков приводит места писания, подтверждающую эту мысль (и в целом свидетельствующую о том, что эсхатология симметрична космогонии): «Вот Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис. 65,17; 66,22). «Мы, по обетованию Божию, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр. 3.13). «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» (Откр. 21,1) (там же).

² Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна (Общее введение к главам XXI и XXII). – Режим доступа: <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/bulgakov> (Дата обращения: 24.03.2018.)

³ Там же.

⁴ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна (Глава XX. Тысячелетнее царство). – Режим доступа: <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/bulgakov> (Дата обращения: 24.03.2018.)

ково не допускают ни буквального истолкования в их конкретности, ни полного небрежения в отношении их насыщенности реальным содержанием»¹.

Последний тысячелетний срок мировой истории есть не столь заключение сатаны, но и царствование Христа вместе с ожившими в первое воскресение. Оживают две группы людей («души обезглавленных» Откр. 20,4), одни судят, другие судимы. «И увидел я престолы и сидящих на них, которым было судить, и души обезглавленных <...>. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет» (Откр. 20,4). Булгаков приводит параллельные этому отрывку другие места Писания: «Дан. 7, 9 (“доставлены были престолы”) и 7, 26 (“затем воссядут судьи”)». В Новом Завете этому параллельно Мф. 19, 18 (“сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых”), а также 1 Кор. 6, 2 сл. (“святые будут судить мир... вами будет судим мир... мы будем судить ангелов”)². Булгаков замечает, что первый новозаветный текст относится лишь к апостолам, второй же имеет общее эсхатологическое значение, т. к. в нем говорится о том, что усопшие святые будут принимать непосредственное участие в судьбах мира. Этим философ подчеркивает особую значимость Апокалипсиса для Нового Завета и всей Библии³. Булгаков говорит об оживлении избранных («*первое воскресение*») и всеобщем воскресении всех остальных («*второе воскресение*»), о котором сообщается в Откровении: «...о всех этих душах говорится, что они “ожили и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это – первое воскресение”. Они выделяются этим из всего “прочего” человечества. Совершенно ясно, что “ожили” – ἐζήσαν – не означает воскресения в теле, которое имеет совершиться для всех в конце века сего»⁴.

¹ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М.: Астрель, 2006. – С. 343.

² Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна (Глава XX. Тысячелетнее царство). – Режим доступа: <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/bulgakov> (Дата обращения: 24.03.2018.)

³ Для этой цели Булгаков специально находит в Апокалипсисе места, которых нет в других частях Библии, доказывая тем самым его фундаментальное значение для всего христианства, которое особенно подвергалось сомнению в протестантской либеральной теологии.

⁴ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна (Глава XX. Тысячелетнее царство). – Режим доступа: <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/bulgakov> (Дата обращения: 24.03.2018.) Выражение «второе воскресение» прямо не встречается в Откровении, Булгаков предполагает его наличие через параллельное выражение «смерть

«Первое воскресение» – оживление – не сопровождается восстановлением тел, которые остаются мертвыми в своей разделенности с душой и духом. Оживает бестелесная душевно-духовная личность (подобная ангелам и духам), воплощение которой произойдет при восстановлении для нее тела во «втором воскресении». Слово «оживление» должно пониматься в общем контексте всего учения Откровения о загробной жизни, т.е. в том смысле, что духовно-душевная жизнь никогда не прерывается полностью смертью, но скорее впадает в некий «обморок жизни», из которого в «первом воскресении» души «пробуждаются в разной степени, соответственно состоянию каждой. А потому “первое воскресение” означает наибольшую степень жизни умерших и участия их в жизни живых. Эта полнота является действительной, энергетической, она определяется как участие в земном царствовании со Христом, а это означает, очевидно, их земное служение и действование»¹. Таким образом, в «первом воскресении» миллениума, происходит частичное преодоление смерти. В «промежуточном состоянии» – между смертностью жизни старого мира и жизнью будущего века «земная жизнь объединяется – по крайней мере, для избранных – с жизнью загробной, так что на основе этого состояния возникает некая новая жизнь, нам ныне неведомая»². До тысячелетнего царства этому объединению мешает действие сатаны, устанавливающее границу между обоими мирами, земным и загробным. Булгаков обращает внимание на различие понятий «оживление» и «воскрешение» также в главе 5 Евангелия ап. Иоанна Богослова: «“как Отец воскрешает (точнее надо сказать здесь: пробуждает *εγείρει*) и оживляет (*ζωοποιεῖ*), так и Сын оживляет, кого хочет”» (Ин. 5, 21); <...> “истинно, истинно говорю вам, что наступает время и уже наступило теперь (*ἐρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστί*), когда мертвые услышат глас Сына Божия и услышавши оживут (*ζήσουσιν*)” (Ин. 5, 25); <...> “приходит время, когда все сущие во гробах услышат глас Сына Божия и изыдут сотворшие благая в воскресение живота, а сотворшие злая в воскресение суда” (Ин. 5, 29)»³. Только после этого начинается всеобщее воскресение в телах (1 Кор. 15).

вторая». Выражение же «первое воскресение» отсутствует в других новозаветных книгах: «Это выражение составляет исключительное достояние *Откровения* вместе и с другими его особенностями» (там же).

¹ Там же.

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна (Глава XX. Тысячелетнее царство). – Режим доступа: <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/bulgakov> (Дата обращения:

Представление о воскресении как о сложном процессе сначала оживления, а потом восстановления телесного подразумевает и более сложную структуру суда. Первый принадлежит святым во время миллениума: «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»¹. Булгаков говорит, что Суд не является обязательным и всеобщим, есть и освобожденные от него. Он трактует слова Христа: «истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5, 24), как свидетельство перехода («перешел» μεταβέβηκεν) в вечную жизнь, новую жизнь за гробом, избранных².

Согласно Апокалипсису, после тысячелетнего царства небесный Иерусалим сходит на новую землю. По этому поводу Булгаков пишет: «Это есть уже не то, что вмещается в истории, хотя бы в качестве ее заключения, но что последует за историей, после ее завершения. Этот трансценз, отделяющий историю от метаистории, выражается в ряде образов, но прежде всего и по преимуществу в том, что эта жизнь будущего века имеет все новое (καινός), в отличие и противоположение прежней»³. Как говорится в Откровении Иоанна, «и увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего <...> И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое» (Откр. 21, 1–2; 5). Булгаков при-

24.03.2018.) Выражение «второе воскресение» прямо не встречается в Откровении, Булгаков предполагает его наличие через параллельное выражение «смерть вторая». Выражение же «первое воскресение» отсутствует в других новозаветных книгах: «Это выражение составляет исключительное достояние *Откровения* вместе и с другими его особенностями» (там же).

¹ Там же.

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна (Глава XXI. Схождение с неба Иерусалима). – Режим доступа: <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/bulgakov> (Дата обращения: 24.03.2018.)

водит примеры этого общеэсхатологического пророчества уже в Ветхом Завете: «Вот Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис. 65, 17); «Новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут пред лицом Моим» (Ис. 66, 22), а также из Нового Завета: «Мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3, 13).

Как замечает Булгаков, «эта всеобщая новизна есть понятие апокалиптически-эсхатологическое, выражающее именно трансценз, переход, соотносительность»¹. Граница между старым и новым преодолевается эсхатологически. Причем под новым в общеэсхатологическом смысле подразумевается новая космогония, трансформация мира и человека. Новое здесь понимается как начальное, обновленное, бывшее в начале. У архаичных и примитивных обществ этому соответствуют представления о «возвращении к истокам» – в «золотой век». В этом же смысле пишет и Булгаков: «Как “новое творение всего” оно сопоставляется с первым творением мира “из ничего”, а в известном смысле ему и противопоставляется именно этой своей “новизной” как обновлением прежнего. Однако же оно не есть первое творение “из ничего”, так сказать, абсолютное творение Богом, но есть как бы его продолжение. Это есть те же небо и земля, в “начале” сотворенные Богом, теперь же обновляемые преобразующим действием Божиим, которое в этом именно смысле и определяется как “творение”. Оно состоит в более полном ософииении твари, облечении ее, опрозрачении ее для Божественной своей софийности, соответствии ее первообразу, преобразении. Эта именно мысль о творении как преобразении и выражается в противопоставлении “нового” и “прежнего”»².

¹ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна (Глава XXI. Схождение с неба Иерусалима). – Режим доступа: <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/bulgakov> (Дата обращения: 24.03.2018.)

² Там же; как можно заметить, противопоставление старого и нового прослеживается в самом разделении Библии на Ветхий и Новый Завет.