

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Р.С. ГРАНИН

**ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
В РОССИИ XXI ВЕКА**

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР

**МОСКВА
2017**

ББК 87
Г 77

Серия
«Проблемы философии»

*Центр гуманитарных научно-информационных
исследований*

Отдел философии

Ответственный редактор –
Хлебников Г.В.

Г 77 **Гранин Р.С.**

Эсхатологические исследования в России XXI в.:
Аналит. обзор / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-
информ. исслед. Отд. философии; Отв. ред. Хлебни-
ков Г.В. – М., 2017. – 101 с. – (Сер.: Проблемы философии).
ISBN 978-5-248-00865-0

В работе рассматриваются основные направления новейших исследований эсхатологии в российской научной литературе, указываются главные методологические стратегии и типология этих исследований. Анализируются образы эсхатологии в философском, культурфилософском, социально-философском, философско-антропологическом и религиозно-философском дискурсах России XXI в.

Для философов, религиоведов, культурологов, научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов.

ББК 87

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	4
Глава 1. Методология эсхатологических исследований.....	5
1.1. Что такое эсхатология?.....	5
1.2. Теоретико-методологическая база, методологические стратегии и гипотезы эсхатологических исследований	17
1.3. Философская концептуализация эсхатологии.....	29
Глава 2. Типология эсхатологических исследований.....	36
2.1. Философские исследования эсхатологии	36
2.2. Социологические исследования эсхатологии	52
2.3. Религиоведческие исследования эсхатологии.....	61
2.4. Культурологические исследования эсхатологии	74
2.5. Филологические исследования эсхатологии	84
Заключение	94
Библиографический обзор.....	95

ВВЕДЕНИЕ

Благодаря современным массмедиа эсхатология превратилась в феномен массовой культуры XXI в. Неотъемлемой частью которой стали фильмы про зомби апокалипсисы, космические вторжения, экологические катастрофы, восстание машин, искусственные реальности. Еще в XX в. эсхатология из богословской проблематики превратилась в предмет исследования многих дисциплин: философии, истории, культурологии, социологии, политологии, искусствоведения. Говоря об «эсхатологических исследованиях» как о дисциплинарном поле, следует отметить, что дисциплинарная принадлежность этого поля не сконцентрирована вокруг дисциплины, подхода или метода, а вокруг предмета изучения, являясь по сути междисциплинарным. Так при запросе «эсхатология» (эсхатологи*) электронный поиск Российской государственной библиотеки показывает порядка тринадцати тысяч публикаций, изданных с 2000 по 2017 годы. Из них по философским наукам – порядка трех тысяч результатов (больше всего), чуть меньше по филологическим наукам, тысячу – по культурологии. Встречаются отдельные работы по социологии, истории¹ и искусствоведению². Цель настоящего аналитического обзора дать всесторонний взгляд на эсхатологию, как она репрезентируется в исследованиях XXI в. В обзоре рассматриваются порядка двадцати монографий и сборников, посвященных эсхатологии и апокалиптике, около 30 диссертаций (по философской, социологической, культурологической и филологической специальностям) и 40 статей, изданных в России за указанный период времени.

¹ Якеменко Б.Г. Эсхатологическая идея в культуре России XIV–XVII веков: Дис. ... канд. историч. наук. – М., 1996. – 217 с.

² Смотреть, например: Калантарян Е.Ю. Некоторые проблемы эсхатологии: На примере тимпанов французских церквей XII в.: Дис. ... кандидата искусствоведения: 17.00.04 / Рос. акад. художеств, Ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е. Репина. – СПб., 1993.

Среди ключевых понятий исследования можно выделить такие термины, как: предел; энтропия; историческая телеология; трансцендентное; трансцендентальное; исторический горизонт; мнимость; эсхатологическая парадигма; традиция; религиозно-философское самосознание; историческая эсхатология; личная эсхатология; утопия; мессианство; миллениаризм; апокалиптика; апокатастасис; парусия; теофания; лиминальное время; кризис культуры; эсхатологическое ожидание; эсхатологическое движение; пассионарность; культурный код; культурная матрица; теодицея; армагеддон; Гоги и Магоги; антихрист; апокалиптическая эсхатология; эсхатологический миф; соборность; аскеза.

Глава 1

МЕТОДОЛОГИЯ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

1.1. Что такое эсхатология?

Прежде, чем обратиться к дисциплинарным исследованиям эсхатологии, рассмотрим в самом общем виде, что такое «эсхатология» с точки зрения содержания и формы этого термина. Начнем с антропологического, как наиболее универсального для всего человечества, аспекта эсхатологии.

Научно-историческая реконструкция комплекса архаических эсхатологических представлений производится по погребальной обрядовости, по типу погребений, которые фиксируются с эпохи палеолита. Могильники мустьерской культуры имеют датировку 30 тыс. лет, но также встречаются элементы обрядности (религиозного использования черепов) и 300–400 тыс. лет назад. Факт наличия могильников свидетельствует о первом комплексе эсхатологических представлений. Как пишет М. Элиаде, в захоронениях палеолита повсеместно фиксируется применение «красной охры как ритуального субститута крови, т.е. символа жизни. Обычай посыпать трупы охрой распространен универсально во времени и пространстве – от Чжоу-Коу-Тяна до западных берегов Европы, по всей Африке до мыса Доброй Надежды, в Австралии и на Тасмании, по всей Америке до Огненной Земли»¹. Обнаружение в раз-

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Академический Проект, 2009. – С. 19.

ных культурных слоях захоронений с личным имуществом погребенных свидетельствует в пользу наличия веры в загробную жизнь, а также и в то, что покойный продолжает там свой род деятельности. Некоторые могильники ориентированы на восток, что говорит о представлении связи души покойного с солнцем и его движением, и о надежде на воскресение после смерти по образцу заходящего и восходящего солнца. При этом выделяются два направления в судьбе загробного существования человека палеолита. Это – представления о «небесной жизни» души (в данном случае труп расчленяется, чтобы душа не вернулась обратно в тело), и представления о перерождении души на земле, когда тела погребаются в форме эмбриона, символизирующей готовность к новому рождению¹.

В додинастическом Египте четко прослеживаются две погребальные модели: погребение и кремация. При погребении тела либо хоронили без расчленения, тогда их оборачивали шкурой, клали на левый бок, как правило, головой на юг; либо рассекали на значительное число частей, не давая духу вернуться обратно в тело. При этом голова отделялась от тела, конечности складывались вместе. При кремации (более поздний обычай), тела, как правило, сжигались не полностью, было важно (для загробной жизни) сохранить останки рук и ног вместе. Таким образом, воспроизводятся две архаические эсхатологические парадигмы: развоплощение и жизнь в духовном мире; или новое земное воплощение, т.е. – реинкарнация. Причем, в «Египетской книге мертвых» будут приводиться последовательные предостережения против архаических пережитков по расчленению тел покойных (традиция кремации сама сошла на нет, вероятно, после сведения лесов), образцом чего будет выступать парадигмальная смерть (от расчленения) и вос-

¹ Представления о перевоплощении души свойственны многим архаическим культурам. Наиболее дифференцированный вид они получили в дхармических религиях (индуизме, буддизме, джайнизме), а также в греческой философии (у Пифагора, Платона, в неоплатонизме и др.). В авраамических религиях данная концепция встречается на периферии религиозной жизни. Так, в христианстве идея перевоплощения развивалась в некоторых гностических сектах (у альбигойцев, катаров), а также у отдельных философов. Например, Лейбниц развивал данную идею в рамках монадологии. Через монадологию учение о перевоплощении попало в сферу научно-философских интересов представителей русского неолейбницианства (в частности, представителей Московской философско-математической школы и Н.О. Лосского).

кресение (после собрания частей тела, бальзамирования и мумификации) Осириса¹.

Погребальная обрядовость эволюционировала во времени, проходя в разных регионах мира схожие формы, отражающие представления о загробной жизни. Так, например, в первых праславянских захоронениях покойники находятся в искусственно скорченных позах, в виде эмбрионов. Они своей позой были как бы подготовлены ко второму рождению (для этого в соответствующих местах подрезались сухожилия, конечности привязывались к телу), что отражает веру в реинкарнацию, идущую из глубин охотничье-тотемического общества. Перед тем, как началось массовое переселение пастушеских племен (период расширения кругозора и познания мира), в некоторых местах появилась традиция насыпки курганов, отражающих собой модель видимого округлого пространства земли. Вместе с тем, как увеличивался интерес к отдельной личности, вера в переселение в какое-либо животное отмирала. Это отразилось в переходе от скорченных погребений к вытянутому, воспроизводящим естественную позу спящего человека. Далее, с развитием земледелия, появляется принципиально новый обряд трупосожжения. Он связан с аграрными культами, в которых источником жизненно важного блага – влаги, выступает небо. Его персонификация – богам-небожителям начинают приноситься разнообразные жертвы. Жертвы небесным божествам возлагались на священный костер («горящий жертвенник») – краду. Предполагалось, что боги-небожители именно по дыму сжигаемых жертв узнают о почтительном отношении к ним людей. Вскоре это привело к тому, что и тела умерших заодно с жертвенными быками и конями стали помещать на такой же краде и тоже сжигать. При этом, культ предков продолжал существовать независимо от способа погребения. При трупосожжениях кости «собирали в сосуд мал», в урну, и хоронили ее или в кургане (могиле), или просто в земле, построив над местом захоронения столп, бдын – небольшую деревянную домовину².

¹ Гранин Р.С. Структурная эсхатология: Методология парадигматического анализа эсхатологически-инициатических концепций. – Саарбрюккен: Lambert Academic Publishing, 2011. – С. 72.

² Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.; София: Гелиос, 2002. – С. 267.

В самом общем виде выделяют четыре основные эсхатологические парадигмы: перевоплощение, онтологическая смерть души, развоплощение души и тела, христианское воскрешение в преображенной плоти.

Несмотря на то, что содержательная сторона понятия «эсхатология» уходит в глубь веков, само слово появилось сравнительно недавно (в XVI в.), а вошло в богословский словарь еще позже (в XIX в.)¹. Технический термин «эсхатология», подобно многим другим понятиям, имеет как широкое, так и узкое значение. Для прояснения специального богословского значения термина проследим примеры его лексического употребления. Так, согласно «Словарю Вебстера», слово «эсхатология» впервые встречается (не в богословском значении) в народной английской литературе не позднее 50-х годов XVI в.² В значении богословского термина слово «эсхатология» впервые фиксируется в труде лютеранского теолога Абрахама Калова «Systema locorum theologicorum» (1665–1677), двенадцатый заключительный том которого озаглавлен «EΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ SACRA»³. Эсхатология как теологический термин разрабатывается в среде немецкого либерального протестантизма в первой трети XIX-го века 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 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 нас»⁴. 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] ду-

¹ Стивенсон Дж.Р. Эсхатология // Лютеранская догматика. – М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2001. – Т. 13. – С. 24.

² Webster's Online Dictionary. – Режим доступа: <http://alpha.totodefinition.com/search.php?word=eschatology> (Дата обращения: 18.09.2017.)

³ Глазков А.П. Эсхатологическая историософия русской философии XIX – первой половины XX века: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03 / РУДН. – М., 2014. – С. 54.

⁴ Schleiermacher F. The Christian Faith / Ed. and trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1928. – P. 703.

ши и [всего] человечества»¹. Данное слово – εσχάτολογία – образовано от греческих корней: ἔσχατος, η, ο [v] – самый удаленный, отдаленный; последний, крайний, предельный; и корня λόγος – слово, знание, учение². В написанном на греческом койне «Новом Завете» слово εσχάτος (εσχάτη) 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 ἔσχατον πάντων – «напоследок», «наконец» (Мк. 12:22; 1 Кор. 15:8), а также как наречие ἐσχατῶς – «окончательно»; ἐσχατῶς ἔχω – быть при смерти (Мк. 5:23)³.

В 1904 г. в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» выходит статья князя С.Н. Трубецкого, посвященная определению данного 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...»⁴. Отмеченная Трубецким универсальность и глубина данных представлений естественным образом потребовала для своего выражения термина более абстрактного, чем буквально-образное «последние события». Вокабула Шлейермахера, родившаяся из его интуиции опасности отчуждения духовной жизни во внешние сферы, возымела всеобщую популярность, вытеснив прежнее словосочетание. При этом понятие «эсхатология» приобрело более широкое содержание, чем просто четыре последних события.

В конце XIX – начале XX в. в школах библейской герменевтики (в первую очередь протестантских), происходит пролифера-

¹ Приводится по: Стивенсон Дж.Р. Эсхатология // Лютеранская догматика. – М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2001. – Т. 13. – С. 25.

² Εσχάτος // Новогреческо-русский словарь / Сост. Хориков И.П., Малев М.Г. – М.: Русский язык, 1980. – С. 353.

³ Εσχάτος // Греческо-русский словарь Нового Завета / Пер. с англ. Ньюман Б.М. – М.: Российское Библейское общество, 1997. – С. 93.

⁴ 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.

ция смыслов понятия «эсхатология»¹. 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»². Их отличие обусловлено различностью научных подходов к исторической реконструкции представлений первых христиан о явлении Христа в конце мира. 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*, *εως* (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»)³. В Новом Завете используется как существительное – явление, видение, откровение; и как глагол *ἀποκαλύπτω* (*ἀπεκαλύφθην*) – открывать, раскрывать, делать явным, обнаруживать, являть⁴.

Термин *ἐπιφάνια* – явление, в смысле богоявления (*θεοφανεία*), 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

¹ Напомним, что экзегетика (греч. *ἐξηγητικός* – объясняющий) – это сумма принципов толкования книг Библии, фактически тождественна библейской герменевтике (греч. *ἐρμηνεύω* – объясняю), но отличается от экзегезы (греч. *ἐξήγησις* – толкование, объяснение). Последняя обозначает сам процесс комментирования Библии, в то время как экзегетика или библейская герменевтика является введением в экзегезу, установлением ее правил и методов (Мень А.В. Библиологический словарь: В 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 1. – С. 249).

² Caird G.B. *The Language and Imagery of the Bible*. – Philadelphia: Westminster Press, 1980. – P. 243–255.

³ *ἀποκάλυψις* // Греческо-русский словарь Нового Завета. – С. 32.

⁴ Там же. – С. 33.

пара – около и οὐσία – 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 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 явления вочеловечившегося Бога 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 частью в слово *θεοφάνεια* (теофания), означающее непосредственное явление божества во многих религиях.

В самом общем виде относительно явления Христа (*ἐπιφάνια*, *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 данное Альбертом Швейцером: «Термин эсхатология следует применять только тогда, когда делается указание на ожидаемый в ближайшем

¹ Статья «парусия» в электронном словаре «Wikipedia». – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/парусия> (Дата обращения: 12.03.2011.)

² Стивенсон Дж. Р. Эсхатология // Лютеранская догматика. – М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2001. – Т. 13. – С. 34.

будущем конец этого мира»¹. Так появилась «последовательная», или «радикальная», эсхатология. Ее развивал швейцарский ученый Мартин Вернер, отстаивавший положение, что ранняя Церковь ожидала грядущего конца через парусию Христа в пределах периода жизни первого поколения христиан. Задержка парусии породила среди них замешательство, откуда появилась идея «отложенной» или «футуристической» эсхатологии². Недостаток этой концепции для богословия заключался в том, что, согласно ей, Христос и апостолы в своих проповедях заблуждались относительно скорейшего наступления конца мира.

Для устранения данного недостатка 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. Бультман перенес предположительное вневременное ядро керигмы⁴ в экзистенциальные категории Хайдеггера. Предпосылкой этому послужило применение Эрнстом Трёльчем слова «эсхатология» к опыту последних событий в смысле «восприятия Абсолюта» здесь и сейчас⁵.

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 грядущего. Согласно данной позиции, главным мотивом новозаветной веры было не предвку-

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

² Стивенсон Дж.Р. Эсхатология // Лютеранская догматика. – М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2001. – Т. 13. – С. 27.

³ Бультман Р. Новый Завет и мифология // Социально-политическое измерение христианства / Пер. с нем. 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). См. Керигма. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Керигма> (Дата обращения: 18.09.2017.)

⁵ Стивенсон Д.Р. Эсхатология // Указ. ресурс.

шение, а прославление жизни, смерти и воскресения Иисуса как совершенного деяния Бога. Основанием этому послужило провозглашение Христом того, что пророчества Ветхого Завета исполнились (Лк. 10:23–24), что исполнилось время (Мк. 1:15), что Царство Божие уже приблизилось (Лк. 11:20) и открыто для всех готовых войти в него (Мф. 21:31)»¹.

Объединением двух противоположных позиций стала концепция «эсхатологии, находящейся в процессе осуществления» (нем. *sich realisierende Eschatologie*) немецкого ученого Иоахима Иеремиаса. В данной интерпретации новозаветные представления о Царстве Божием трактуются как единство осуществленной эсхатологии и эсхатологии, которой еще предстоит реализоваться². Она позволяет рассматривать последние события (смерть, воскресение и суд) в контексте божественной благодати, действующей на протяжении всей истории спасения, а не как внешнее вмешательство в конце истории. Одним из экзегетических подтверждений данной концепции (англ. *inaugurated eschatology*), является исследование профессора богословия Пола Майнира. 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», переводящееся как «с нами Бог»³. При этом Майнир использует выражение «divine-human» (эквивалент слова «богочеловеческий» русской религиозной философии), прилагательное, обозначающее «Эммануила» – таинства «Бога-с-нами». Таким образом, пространственно-временная структура видений Апокалипсиса не является ни небесной, ни земной, но небесно-земной, т.е. богочеловеческой.

¹ Dodd C.H. The Parables of the Kingdom. – Revised edition. – London: Charles Scribner's Sons, 1961. – P. 37.

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

³ Minear P.S. The Cosmology of the Apocalypse // Current Issues in New Testament Interpretation / Ed. William Klassen and Graydon F. Snyder. – N.Y.: Harper & Brothers Publishers, 1962. – P. 23–37.

Философская оценка 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 (Мф. 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.

Таким образом данная концепция исторической эсхатологии («вступившей в свое осуществление») оказалась тесно связанной с индивидуальной эсхатологией, где центральной проблемой выступает вопрос о бессмертии души. Как отмечает Георгий Флоровский, удивительной чертой раннего периода истории христианского представления о человеке было подчеркнутое отрицание ярчайшими авторами второго века природного бессмертия души. И это не странное или абсурдное мнение отдельных писателей, но всеобщая тенденция того времени². Данную черту раннего христианства также подчеркивали западноевропейские ученые богословы и теологи. Например, оксфордский профессор Генри Додуэлл (H. Dodwell), издавший в 1706 г. в Лондоне книгу с показательным заглавием: «Эпистолярные рассуждения, доказывающие из Писаний и ранних Отцов, что душа – исходно смертное начало, делаемое, однако, бессмертным или на вечную муку – по божественному изволению, – или на жизнь вечную – сочетанием с Божественным Крещающим Духом. Которыми доказывается, что со времен Апостолов никто кроме епископов не имеет власти давать Божественный Дух Бессмертия»³. Этьен Жильсон в «Гиффордских лекциях»

¹ Аверинцев С.С. Эсхатология // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2000–2001. – Т. 4. – С. 469.

² Флоровский Г.В. О воскресении мертвых // Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – М.: Издательство РХГИ, 2002. – С. 543.

³ Там же.

утверждает, что христианство без бессмертия вполне осмысленно, по-настоящему бессмысленно оно без воскресения человека¹. Епископ Андерс Нигрен в книге «История христианской идеи любви» также говорит, что видит выражение подлинно евангельского духа в том, что апологетами второго века акцент ставился именно на «воскресении тела», а не на «бессмертии души»².

Причина такой позиции кроется в том, что раннее христианство, стремившееся подчеркнуть свою радикальную новизну и оригинальность, идеологически противопоставляло себя рациональному греческому философскому самосознанию. Для грека бессмертие души практически тождественно «божественности», подразумевающей ее вечность: безначальность (предсуществование) и неуничтожимость³. Только то, у чего не было начала, способно к бесконечному существованию. Для христианской веры в Творение данное положение платонической философии неприемлемо, а значит, приходится отказаться от «бессмертия» в его греческом понимании. Для христианина душа бессмертна не по природе, а по благодати. Философская аргументация бессмертия базируется на необходимом существовании бытия, христианская — на его сотворенности. Флоровский указывает на множество патристических свидетельств того, что бессмертие было особой новозаветной милостью, а не природным свойством души⁴.

Из противоположности онтологических оснований бессмертия человеческой души в христианстве и в греческой философии (платонизме) становится понятным осуждение оригенизма. Его положение о предсуществовании душ в непорочном, нетленном, догреховном состоянии, и положение об апокатастасисе (др.-греч. ἀποκατάστασις — восстановление)⁵ как восстановлении в конце

¹ Цит. по: Флоровский Г.В. О воскресении мертвых ... — С. 543.

² Nygren A. Agape and Eros: The History of the Christian Idea of Love. — London, 1938. — Vol. 1. — P. 64.

³ Taylor A.E. Plato: The man and his work. — N.Y.: The Dial Press, Inc., 1938. — P. 176.

⁴ Типичные рассуждения против природного бессмертия души встречаются в следующих раннехристианских работах: в «Разговоре с Трифоном» (Разг. 5–6), в послании «К Автолику II» (24, 27), в «Речи против эллинов» (13), в работе Св. Иринея «Против ересей» (II, 34), у Иоанна Дамаскина в «Точном изложении православной веры» (II, 3) и его «Диалоге против манихеев» (21) (Флоровский Г.В. О воскресении мертвых ... — С. 545–547).

⁵ Основные положения апокатастасиса как учения о всеобщем восстановлении впервые сформулировал Климент Александрийский, говоривший о конечности адских мук и о возможности покаяния дьявола и грешников. Его ученик

времен душ именно в этом их беспорочном совершенстве, абсолютно противоречили христианской онтологии, возвращая его к платонизму. Как замечает В.Г.В. Рэд в книге «Вызов христианства философии»: «...невозможно себе представить христианина-платоника или платоника-христианина; и платоники, надо отдать им должное, прекрасно осознавали этот тривиальный факт»¹. Но, несмотря на это, по замечанию Флоровского, платонизм продолжает оставаться излюбленной философией христианских мудрецов.

Смерть для грека это – развоплощение, освобождение, возврат в родную духовную область духов. Для христианина – катастрофа, перечеркнутое человеческое существование. Поэтому, греческой теории бессмертия не разрешить христианскую проблему (и наоборот). В христианстве, вслед за иудаизмом, тело включено в полноту человеческого бытия наравне с душой. Вечное соединение души с телом невозможно, если нет воскресения, без которого природа всего человека не сохранится (Афинагор Афинский «О воскресении мертвых», 15)². Интерес к смертности человека был важнейшей точкой опоры святоотеческого богословия, так как это был интерес к обетованному Воскресению. Современные же мыслители озабочены бессмертием души настолько, что исходный факт человеческой смертности практически забыт. Лишь экзистенциальные философы снова вернулись к пониманию неизбежности течения человеческой жизни к смерти³. Концепция эсхатологии, «вступившей в свое осуществление» через связь с

Ориген развил представления об апокатастасисе, связав его в духе греческой философии с предсуществованием душ. На 5-м Вселенском соборе учение Оригена о всеобщем спасении было осуждено (9-й анафематизм). В дальнейшем это осуждение повторили 6-й и 7-й Вселенские соборы. Учение о всеобщем спасении вне связи с концепцией предсуществования душ было предложено св. Григорием Нисским и Исааком Сирином. Апокатастасис в значении восстановления использовалось отцами церкви: св. Иустином Философом, св. Игнатием Богоносцем, св. Иринеем Лионским, св. Феофилом Антиохийским, Климентом Римским. Эсхатологическая судьба мира в духе апокатастасиса представлена в рамках гностического учения Василида Александрийского. Апокатастасическую проблематику также развивает С.Н. Булгаков (Максимов Ю. (Диакон Георгий) Святые отцы и «оптимистическое богословие»: Вопрос о вечности адских мук в работах православных богословов XX века. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/4198.html> (Дата обращения: 18.09.2017.))

¹ Reade W.H.V. Christian Challenge to Philosophy. – London: S.P.C.K., 1951. – P. 70.

² Флоровский Г.В. О воскресении мертвых ... – С. 547.

³ Там же. – С. 549.

проблемой бессмертия души явилась философски наиболее емкой (в отличие от «отложенной» и «наступившей» эсхатологии). Именно к ее развитию обращалось большинство философов и богословов XX столетия¹.

1.2. Теоретико-методологическая база, методологические стратегии и гипотезы эсхатологических исследований

При анализе методологии эсхатологических исследований целесообразно обратиться к рассмотрению диссертационных исследований, в которых методологические стратегии наиболее эксплицитно выражены².

Так в исследовании эсхатологических мифов и учений как социального феномена³ теоретической и методологической основой служат труды П. Бергера, М. Вебера, К. Гиртца, Э. Дюркгейма, К. Манхейма, М. Элиаде, К.Г. Юнга и других представителей философско-социологической и социально-психологической мысли, в которых представлены образцы глубокого анализа функционирования религиозных феноменов в социальной системе. При этом осуществляется принцип методологической нейтральности и дескриптивный подход, позволяющие избежать оценочных суждений по отношению к содержательной стороне эсхатологических доктрин и мифов, характерных для нормативного подхода. Также используется метод сравнительно-исторического анализа, который лежит в основе поиска сходных паттернов в независимых друг от друга религиозно-культурных традициях в тесной связи с историческим контекстом, а также метод структурно-функционального анализа. Последний состоит в рассмотрении религиозных верований как сложных органических систем и направлен на раскрытие

¹ Среди них следует упомянуть и русских религиозных мыслителей протоиерея Сергия Булгакова и протоиерея Георгия Флоровского.

² Рассматриваемые диссертации расположены в хронологическом порядке для того, чтобы проследить динамику изменения методологических подходов в исследовании эсхатологии.

³ Нечипуренко В.Н. Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен: Опыт соц.-филос. анализа: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Новочеркасск. гос. техн. ун-т. – Ростов-на-Дону, 1997. – 145 с. Работа появилась в конце XX в., став одним из первых диссертационных исследований эсхатологии в России.

их структурных элементов и принципов функционирования. Также используется феноменологический метод, в частности, герменевтика как методологический принцип интерпретации эсхатологических учений и постижения сущности религиозно-мифологических феноменов.

При социологическом исследовании эсхатологических ожиданий XX в. на примере США (в частности, эсхатологической апокалиптики протестантов)¹ – наряду с использованием философской методологии, социологических категорий, достижений сравнительного религоведения, – применяются средства и методы социологии и социальной психологии. Лишь при этом условии научно беспристрастное, отстраненное описание религиозной жизни может быть дополнено содержательным постижением личного и коллективного (общинного) вероисповедного опыта. Исключительно социальное объяснение апокалиптических настроений (при всей его важности и пользе) недостаточно исчерпывает суть дела, которая коренится в хрупкости человеческого бытия на грани двух миров: социального и культурного; уязвимость отличает не только индивидуальное, но и коллективное бытие людей.

Для философско-религиозного анализа эсхатологии в ее историческом аспекте² используются методы семиотического анализа, исторического обобщения и философский анализ сущности явления. При проведении семиотического анализа используются теоретические разработки таких видных отечественных семиологов, как Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский, Ю.А. Шрейдер. Миф как знаковая система неоднократно рассматривался исследователями XX в. Наиболее известные работы по изучению мифа в системе этого методологического подхода принадлежат К. Леви-Строссу, Ю.М. Лотману, В.Я. Проппу. К эсхатологическим мифам может быть также применен метод семиотического анализа. Семиотика – наука, исследующая свойства знаков и знаковых систем. В нее входят три основных раздела: синтактика, изучающая закономерности построения знаковых систем безотносительно к их интерпретации, т.е. отношения знаков друг к другу; семантика, изучающая отношения знаков к обозначаемому и прагматика,

¹ Хаммел С.М. Социологические исследования массовых эсхатологических ожиданий XX века: На примере США: Дис. ... канд. социол. наук: 22.00.01. – М., 2000. – 200 с.

² Петров Ф.Н. Эсхатология: философско-религиозный анализ: Исторический аспект: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – Екатеринбург, 2001. – 149 с.

исследующая связь знаков с адресатом. Семиотический подход есть подход к мифу как к знаковой системе. Он может быть реализован в рамках любого из трех основных разделов семиотики. При этом всякое корректное изучение смысла эсхатологических образов (семантики) невозможно без предварительного раскрытия внутренней структуры эсхатологического мифа (синтактики). Исторический анализ эсхатологического мифа осуществляется путем применения метода исторического обобщения в рамках систем и форм человеческого сознания. Эсхатология как система представлений о грядущей гибели и последующем возрождении мироздания сформировалась в рамках мифологической системы мышления в форме эсхатологического мифа. Впоследствии эсхатологические представления получили активное развитие в рамках религиозных систем, при этом эсхатологический миф стал важной, а в ряде случаев – и ключевой частью религиозной мифологии. Со становлением философии эсхатологическая тематика становится одним из направлений философских исследований и, наряду с религиозно-мифологической эсхатологией, формируется эсхатология философская. В настоящее время обе стадии развития эсхатологии – эсхатологический миф и философская эсхатология – играют важную роль в общественном сознании.

При исследовании социальной эсхатологии в европейской философии второй половины XX в.¹ прежде всего анализируются труды теоретиков постмарксистской философии, представителей постструктурализма и семиологии, в которых изучались современные актуальные социальные процессы. Анализ источников и исследовательской литературы по обозначенной теме позволил заключить, что существенной чертой, характеризующей историю современной западной социальной философии, оказывается сосуществование трех методологических парадигм: постмарксистской социальной критики, феноменолого-экзистенциальной герменевтики и семиологической онтологии. Следует учитывать, что в современных гуманитарных и социальных теориях наблюдается постоянно усиливающаяся тенденция к рассмотрению категории «социального» исходя из господствующей логики современности, логики эпохи, которую теоретики называют эпохой постмодерна. В социально-философской теории последнюю нередко определяют

¹ Крючков С.В. Становление социальной эсхатологии в европейской философии второй половины XX века: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Саратов. гос. ун-т им. Н.Г. Чернышевского. – Саратов, 2006. – 165 с.

как эпоху постклассического стиля философствования. Очевидно, что постепенно складывается новая традиция представлений о социальном порядке и факторах организации этого порядка. Эта тенденция во многом связана с тем, что в философских концепциях, называемых постсовременными, проблематизирован теоретический статус традиционных объектов социального знания. Таким образом, основным принципом, определяющим выбор методологического аппарата исследования, можно назвать историзм, на основании которого осуществляется методологический синтез ретроспективно-исторического, культурно-типологического, диалектического и структуралистских подходов. Доминирующую роль в обработке материала источников играют методы исторической реконструкции и компаративистики. В процессе структурирования научного материала используются методы абстрактно-теоретического познания и социального моделирования. Теоретической базой исследования являются специальные изыскания в сфере методологии научного познания и общетеоретические труды по современной постмодернистской философии.

При анализе эсхатологического сюжета в русской прозе рубежа XX–XXI вв.¹ особое значение имеет мотивный анализ и метод истолкования архетипов, которые позволяют прочесть изучаемые произведения современной литературы как тексты, посвященные эсхатологической проблеме. Задействован и сравнительно-сопоставительный метод, а также принципы исторической поэтики, позволяющие проследить становление «эсхатологической темы» от библейской классики до произведений А. Слаповского и В. Шарова. Большое значение для определения методологических основ имеют работы современных критиков и литературоведов, интересующихся эсхатологией художественной литературы, – Д. Бавильского, А. Дырдина, Е. Иваницкой, Н. Ивановой, В. Курбатова, В. Курицына, А. Лысова, А. Любомудрова, О. Овчаренко, А. Павловского, И. Роднянской, Л. Якимовой.

Основным методологическим подходом в исследовании апокалиптических тем и мотивов в русской культуре конца XIX – первой половины XX в.² стал системный подход, который позво-

¹ Рыжков Т.В. Эсхатологический сюжет в русской прозе рубежа XX – XXI веков: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. – Краснодар, 2006. – 185 с.

² Ткаченко И.А. Апокалиптические темы и мотивы в русской культуре конца XIX – первой половины XX вв.: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / РГГУ. – Шуя, 2007. – 182 с.

лил интегрировать многообразие исследуемого культурологического материала по апокалиптической проблематике в области философии и истории культуры, для выработки целостного определения основных тем и мотивов в русской культуре рубежа веков. При этом также используется сравнительно-исторический метод, который позволил выявить основные особенности, генезис и распространение русской апокалиптической литературной традиции в системе христианской культуры, а также сопоставление апокалиптических тем, мотивов и образов, имеющих сходство и различия в произведениях деятелей культуры России конца XIX – первой половины XX в. Метод герменевтики позволил истолковывать яркие культур-философские концепции, сформировавшиеся на стыке философии и литературы в творчестве таких представителей русской культуры рубежа XIX–XX вв., как В.С. Соловьев, в произведениях представителей символистского направления – А. Белого, А. Блока, Вяч. Иванова, Д. Мережковского и религиозных философов – Е.Н. Трубецкого, В.В. Розанова, О.С. Булгакова, Н.А. Бердяева.

Теоретической и методологической базой исследования онтологических и гносеологических оснований эсхатологических представлений в процессе философского осмысления истории¹ служит анализ основных концепций исторического развития прошлых эпох и современных теорий. Опора при этом происходит на широкий круг литературы и источников, принадлежащих как к истории философии, так и к современной социальной философии. Это позволяет вычлнить даже не совсем явные эсхатологические мотивы, проявляющиеся в трудах мыслителей, размышляющих о направленности и смысле исторического процесса. Применение диалектического метода, обращение к различным, порой крайне противоположным, философским концепциям, позволяет уйти от однозначных интерпретаций тех или иных явлений и представлений и рассмотреть проблему во всей ее многогранности. Помимо этого, исследование включает в себя применение следующих научных методов и принципов: метод системного анализа, метод феноменологического анализа, метод восхождения от абстрактного к конкретному, принцип единства исторического и логического.

¹ Акулова И.С. Онтологические и гносеологические основания эсхатологических представлений в процессе философского осмысления истории: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Магнитогорский гос. ун-т. – Магнитогорск, 2008. – 146 с.

В ходе анализа апокалипсических представлений в европейской культуре XX в.¹ на разных этапах исследования используются различные методики. В процессе изучения разнообразных представлений об апокалипсисе в культуре XX в. применяются методы классификации и сравнительного анализа, с целью выявления специфических черт исследуемого материала. Семиотический метод применяется при интерпретации различных форм существования мифологемы апокалипсиса, что позволяет выявить семантику и прагматику исследуемых текстов. Структурно-функциональный метод используется для определения места концепции апокалипсиса в культуре как целостности, а также при анализе ее влияния на идеи времени и истории в культуре. В процессе систематизации разнообразных эсхатологических представлений в культуре XX в. используется метод классификации на основе сюжетных доминант, что позволяет выявить специфические черты рассматриваемого материала. При исследовании современных форм существования мифологемы апокалипсиса используются методы психоанализа по обнаружению образов коллективного бессознательного в различных способах их проявлений.

На разных этапах исследования русской эсхатологической легенды² в качестве базовых используются различные научные методы: структурно-семантический (при выделении и описании тем и мотивов), сравнительно-исторический (при изучении среды бытования и источников эсхатологических легенд), комплексный (сочетающий филологический, исторический, культурологический и религиоведческий анализ). Помимо них задействованы и частнонаучные методики: прагматический и мотивный анализ (последний с точки зрения дихотомической и вероятностной теорий мотива). При описании схемы основного эсхатологического сюжета, его тем и мотивов осуществляется опора на исследования В.Я. Проппа, К.В. Чистова, А. Дандеса, Б.П. Кербелите, Н.А. Криничной, И.В. Силантьева, В.И. Тюпы, С.В. Алпатова, Н.Е. Котельниковой, И.В. Райковой, Ю.М. Шеваренковой, при анализе социально-культурного контекста эсхатологии как явления культуры – Е.М. Мелетинского,

¹ Могилевич М.Н. Апокалипсические представления в европейской культуре XX века: Дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / СПбГУ. – СПб., 2009. – 165 с.

² Бессонов И.А. Русская эсхатологическая легенда: источники, сюжетный состав, поэтика: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филол. фак. – М., 2010. – 179 с.

А.Ю. Григоренко, А.А. Панченко, при изучении среды бытования эсхатологических рассказов – А.В. Тарабукиной, Н.Н. Покровского.

Основой сравнительно-культурологического анализа эсхатологических представлений в древнеегипетской и раннехристианской духовных культурах¹ выступают такие методологические подходы, как сравнительный историко-культурный, структурно-функциональный (системный), структурно-семиотический, герменевтический и динамический. В этой связи возникла потребность в применении следующих исследовательских методов: как специально-культурологических, так и общенаучных. К специальным относятся: сравнительно-культурологический (выделение устойчивых структурных образований), компаративный (определение степени сходства и различия между изучаемыми явлениями), системно-структурный (выявление устойчивой структурной организации пространства эсхатологических представлений), текстологический (сравнение совпадений в текстовых фрагментах), метод моделирования (сравнение взаимосвязанных явлений разных планов), культуролого-герменевтический метод (выявление интерпретационной парадигмы, обусловленной характером культурного контекста). В порядке использования структурно-семиотического метода представлено моделирование структур эсхатологических представлений разных культур с помощью структурных формул по В. Проппу – К. Леви-Строссу. Специфика исследования делает обоснованным применение комплексного подхода к сопоставлению эсхатологических представлений древних египтян и ранних христиан с рассмотрением их как в статике (вертикальное и горизонтальное устройство загробного мира), так и в динамике (загробное путешествие души и общеэсхатологические представления) с помещением в рамки конкретного, исторически складывающегося культурного контекста, включая лиминальную ситуацию смены культур. Кроме того, используется проблемный метод проведения исследования, т.е. дедуктивное движение от общего к частному. Общим местом являются исследованные общие тенденции в представлениях древневосточных народов о загробном мире, а также обзор основных концепций, объясняющих причины и статус параллелизмов в эсхатологических представлениях. Сузило круг вопросов изучение раннехристианских представлений о вертикаль-

¹ Воробьева А.В. Сравнительно-культурологический анализ эсхатологических представлений в древнеегипетской и раннехристианской духовных культурах: Дис. ... кандидата культурологии: 24.00.01. – М., 2012. – 250 с.

ной и горизонтальной структуре эсхатологического пространства на фоне сравнения с аналогичными древнеегипетскими представлениями. Завершает исследование сравнительно-культурологический анализ раннехристианских и древнеегипетских представлений о посмертном существовании человеческой души в потустороннем мире с культурологической интерпретацией общеэсхатологических представлений двух духовных культур.

Теоретико-методологической основой исследования проблемы эсхатологии в христианской традиции¹ является синтетическая методология, сочетающая в себе исследования в области гуманитарных наук, таких как философия, религиоведение, богословие, теология, культурология, а также различные методы исследования: системный метод, позволяющий рассматривать эсхатологию как сложный, эволюционный феномен в системной взаимосвязи с различными элементами гуманитарного знания; диалектический метод, способствующий рассмотрению основных эсхатологических категорий в контексте их взаимообусловленности и развития, и способствующий анализу индивидуального и всемирного уровня эсхатологии на основе корреляции общего, особенного и единичного; компаративный метод, дающий возможность выявить сходства и отличия в существующих взглядах на проблему эсхатологии в концепциях Отцов Церкви, религиозных мыслителей и философов; герменевтический метод необходим при анализе философских, религиоведческих, богословских, теологических, культурологических материалов, посвященных исследуемой проблематике, а так же при работе с текстами Священного Писания и апокрифическими произведениями; метод контент-анализа, использующийся с целью выявления основных смысловых значений понятию «эсхатология». Эмпирическая база исследования представлена философскими, религиоведческими, богословскими, теологическими, культурологическими материалами.

Методологической основой исследования эволюции эсхатологических идей в русской литературе XI – первой трети XVIII в.² служат труды отечественных медиевистов Ф.И. Буслаева,

¹ Якимова Е.Г. Проблема эсхатологии в христианской традиции: религиозно-философский анализ: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.14 / ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – Тула, 2012. – 150 с.

² Ваненкова А.Е. Эволюция эсхатологических идей в русской литературе XI – первой трети XVIII в.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Лит. ин-т им. А.М. Горького РАН. – М., 2014. – 169 с.

А.Н. Веселовского, А.Н. Пыпина, В.П. Перетца, А.С. Орлова, Д.С. Лихачева, С.С. Аверинцева, А.С. Демина, М.Н. Громова. В ходе исследования используются комплексный анализ и системный подход к изучению сочинений древнерусских книжников и работ исследователей. Основными методами исследования выступают историко-филологический, культурно-исторический, аксиологический, дескриптивный и описательный методы. Теоретической основой исследования служит теория литературных формаций и стадийального развития древнерусской литературы А.Н. Ужанкова, в основе которой лежит идея выделения периодов развития древнерусской литературы в зависимости от мировоззрения, характерного для каждого из этих периодов. Данная концепция учитывает процесс развития мировоззрения в Древней Руси и эволюцию сознания древнерусских книжников. Согласно этой теории, выделяется три литературных формации (исторически сложившихся совокупностей взаимосвязанных между собой литературных явлений): формация XI–XV веков, которой соответствует теоцентрическое мировоззрение; формация конца XV – 30-х годов XVII в., определяемая антропоцентрическим мировоззрением; и формация 40-х годов XVII – первой трети XVIII в., в рамках которой преобладает эгоцентрическое мировоззрение.

Теоретическая проблематика исследования эсхатологической историософии в русской философии¹ лежит в области онтологии, которая можно быть представлена как определенная духовная реальность. Поэтому представляет интерес не только онтологические представления, которые составляют фундамент эсхатологической историософии как определенного типа философии истории, но и бытийный исток этих представлений. В центре внимания при этом оказываются бытийные основания эсхатологического взгляда на историю. Для анализа различных проявлений эсхатологии в философских размышлениях об истории, необходимо установить, что по своей сути, в своей онтологической идее представляет само понятие «эсхатологическая историософия», что именно этим понятием может охватываться, изъясняться и обозначаться. Для этого необходимо рассмотреть ту бытийную реальность, которая скрывается за этим термином и которая как бы «отпечатывается» через сознание человека в конкретном и специфическом эсхатологическом

¹ Глазков А.П. Эсхатологическая историософия русской философии XIX – первой половины XX века: Дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03 / РУДН. – М., 2014. – 388 с.

очертании истории. Эта реальность может иметь свое особое онтологическое понимание и изъяснение как в рамках самой эсхатологической историософии, где она проявляется в различных ее моментах, так и отдельно, сама по себе. Так как этот вопрос является строго онтологическим, то он может быть объективно исследован при помощи избранного методологического подхода без привязки к конкретным историософским текстам. При этом с точки зрения соответствия методологии теме исследования предпочтительной в методологическом плане оказывается фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера периода создания труда «Бытие и время», а наиболее приемлемым обозначением методологической установки стало бы название «онто-феноменологическая». Причем, если фундаментальная онтология Хайдеггера 20-х годов – это онтология в чистом виде, то эсхатологическая онто-феноменология не является фундаментальной онтологией как таковой. Онто-феноменология – это не лишенный собственной онтологической составляющей оптимальный метод, позволяющий помочь вскрыть определенный ракурс эсхатологической историософии в отечественной метафизической философии XIX – первой половины XX в. Исследование представляет собой реализацию определенного и исторически сложившегося онто-феноменологического методологического подхода в конкретном деле определения сущности эсхатологической историософии в русской метафизической традиции. Речь идет о применении общих онто-феноменологических принципов в отношении конкретного предмета исследования. Методологические идеи феноменологии могут быть до известной степени формализованы, т.е., выделены в качестве сетки отдельных формальных положений, и затем использованы для исследования самых разных задач, в различных сферах философского научного познания. В этой связи используются приемы герменевтического истолкования и интерпретации. Для исследования фактического историко-философского материала используются традиционные для этого методы анализа и синтеза, сравнительный и исторический методы. Аналитический метод позволяет выделить ключевые и значимые для эсхатологической проблематики смысловые положения, которые затем синтезируются в системное целое. Сравнительный метод в сопоставлении взглядов русских мыслителей позволяет, с одной стороны, аналитическим путем выявить характерные особенности их историософских представлений, более рельефно оттеняющие в них концептуальные моменты эсхатологической историософии, с другой стороны, определить границы тенденций

развития самой эсхатологической историософии в русской философии. Использование исторического метода дает возможность рассматривать эсхатологическую историософию как процесс развития в русской философии конкретных представлений о бытийной реальности, лежащей в ее основе. Методологический принцип системности позволяет рассматривать взгляды отечественных философов в их органичном единстве, осуществить реконструкцию и дать синтетическую интерпретацию их идей.

Методологической основой исследования эсхатологии как феномена русской религиозно-философской метафизики¹ выступает системный подход. Учитывая комплексность эсхатологической проблематики, используются методы историко-философского исследования (логико-исторический, компаративистский, философской реконструкции). Для прояснения религиозно-философской специфики эсхатологических идей и представлений применяется метод сравнительного философского и религиозноведческого анализа, герменевтический и феноменологический методы, а также методологические принципы аналитической психологии. Методологической основой при анализе «религии воскресения» Н.Ф. Федорова, эсхатологической метафизики Н.А. Бердяева, учения о перевоплощении Н.О. Лосского 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.

При исследовании посмертного существования в философской картине мира в христианской культуре² широко применяются общенаучные методы анализа и синтеза наряду с компаративным

¹ Гранин Р.С. Эсхатология в учениях русских религиозных философов второй половины XIX – первой половины XX века: Дис. ... канд. философ. наук: 09.00.03 / РАНХиГС. – М., 2014. – 162 с.

² Карнаухов И.А. Посмертное существование в философской картине мира: в христианской культуре: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Тюмен. гос. ун-т. – Тюмень, 2014. – 150 с.

методом. Задействован диалектический метод, выраженный в понятиях закона единства и борьбы противоположностей, закона двойного отрицания. Применяется метод моделирования для создания и теоретического определения моделей картины мира посмертного существования; метод исторической аналогии – для нахождения общих признаков в отличные друг от друга исторические эпохи. Используется эволюционистский подход, согласно которому все явления, в том числе, представления о посмертном существовании развиваются от простого к сложному. Для достижения поставленных задач научного исследования применяется системный и структурно-функциональный подходы.

В основе исследования трансформации христианского эсхатологического мифа в современном медиакультурном пространстве¹ лежит гипотеза того, что в произведениях современной медиакультуры в контексте эклектики постмодернизма наблюдается распад христианского эсхатологического мифа как целостной системы и формирование новой модели Апокалипсиса. Исследование является существенно междисциплинарным, что позволяет осуществить глубокий анализ изучаемого материала, сочетая данные исследований в области культурологии с необходимыми сведениями из истории, философии, религиоведения и богословия. Для обзора эсхатологических представлений человечества применяется сравнительно-исторический метод. Эсхатология как предмет исследования сочетает в себе масштабную картину изменений и тонкую грань времен, поэтому при ее изучении требуется обращение к историко-философскому анализу, позволяющему осмыслить это в более полной мере. Для всестороннего изучения эсхатологического мифа как знаковой системы применяется семиотический анализ, с помощью которого рассматриваются синтактика мифа – закономерность построения знаковой системы вне связи с интерпретацией, его семантика, раскрывающая отношение означающего к означаемому, и прагматика, раскрывающая взаимоотношения означающего и акцептора. В качестве элементарной единицы в исследовании мифа использовано понятие единичного архетипического сюжета, под которым понимается обладающий четко выраженным образом устойчивый элемент архетипа, существующий только в тесной взаимосвязи с другими его элементами и не нуждающийся в до-

¹ Пожаров А.И. Трансформации христианского эсхатологического мифа в современном медиакультурном пространстве: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / Гос. ин-т искусствознания. – М., 2016. – 137 с.

полнительной расшифровке носителями культурной парадигмы, к которой он относится. В свою очередь, культурный архетип, о котором говорится как об источнике, формирующем эсхатологический миф, можно описать как типическое в культуре, как основной носитель смысла в поле культуры, как способ объяснения культурных явлений. Для определения современного культурного контекста, в котором рассматриваются единичные архетипические сюжеты эсхатологического мифа, используется термин медиакультура. Именно медиакультура охватывает все культурные артефакты, при создании, распространении и демонстрации которых используются технические средства; именно она возникла и укреплялась, сопровождая цивилизационное развитие от модерна к постмодерну; именно она приносит в массовую культуру понятие «глобального» мышления. Рассмотрение функционирования глобального эсхатологического мифа в артефактах (в том числе и с мировой популярностью) требует применения терминов адекватного масштаба. При этом также применяется совокупность подходов, традиционно используемая исследователями-библеистами при изучении эсхатологии. Основным же принципом стал принцип методологической нейтральности. Вкупе с дескриптивным подходом он позволяет избежать оценочных суждений по отношению к содержательной стороне различных эсхатологических доктрин. Основным подходом, позволяющим охватить все методы исследования является системный подход.

1.3. Философская концептуализация эсхатологии

В рамках европейской культурной традиции принято говорить о двух основных типах философской эсхатологии. Об эсхатологии в контексте религиозной и мистической философии, включенной в поле религиозно-философского синтеза; и об имплицитных в нерелигиозную теоретическую философию эсхатологических мотивах, развиваемых преимущественно в историософских и культурологических концепциях¹. Наиболее фундаментальной предпосылкой существования эсхатологии в философско-теоретическом контексте является способ мышления о мире и человеке в виде бинарных оппозиций

¹ Пивоваров Д.В. Эсхатология // Современный философский словарь. – Изд. 2-е испр., доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; М.; Минск: Панпринт, 1998. – С. 1033.

«абсолютное – относительное», «единое – множественное», «первичное – производное», «ноуменальное – феноменальное», «подлинное – неподлинное». В их рамках сущность феноменального мира проецируется в сферу первичного ноуменального бытия – первореальности, которая может считаться (в зависимости от парадигматических, идеологических установок) божественной, идеальной, материальной. Отсюда следуют специфические основания философской эсхатологии: в метафизике – это разделенность первореальности и феноменального бытия, не обладающего полнотой и совершенством первореальности; в антропологии – это отчуждение идеальной человеческой сущности от человеческой природы (дихотомия «духовного и материального»); в социально-культурном и историческом познании – принцип историзма. Общей логикой, санкционирующей вписанность эсхатологии в контекст философско-теоретической проблематики, представляется схема: «отчуждение – становление через диалектику взаимоотчужденных начал – снятие отчуждения»¹. При этом, мотив исчезновения феноменального бытия сопровождается представлением о неизбежности воссоединения отчужденных начал в единство (как результат диалектического становления), универсальное в своих манифестациях.

Вписанность эсхатологии в социально-философский контекст в методологическом плане означает, прежде всего, предписывание социально-историческому процессу имманентно-трансцендентной логики, согласно которой у истории существует смысл, а, следовательно, и цель. Это предполагает, во-первых, наличие целевой причинности (исторический телеологизм), а, во-вторых, существование оптимальной стратегии достижения данной цели. Таким образом, эсхатологические мотивы в восприятии мира и человека содержатся не только в историософских концепциях или социально-утопических проектах, но и в любых схемах исторического и социально-культурного процесса, рассматриваемого как эволюция и прогресс. При этом осмысление эсхатологии происходит уже не в контексте «реальность – сверхреальность», сколько в смысле постапокалиптических образов конца цивилизации. Тем самым происходит снятие проблемы универсальной эсхатологии (как конца феноменального мира) путем замены ее эсхатологией локальной, где каждая цивилизация проходит полный цикл своего существования от зарождения до разложения и гибели (концепции культурно-

¹ Пивоваров Д.В. Эсхатология // Современный философский словарь. – Изд. 2-е испр., доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; М.; Минск: Панпринт, 1998. – С. 1033.

исторических типов Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, О. Шпенглера, А. Тойнби)¹.

Предпосылкой философско-антропологического аспекта эсхатологии служит предположение о неподлинности и несовершенстве актуального человеческого бытия. Для реализации полноты своего существа, обретения целостности, человек нуждается в непрестанном совершенствовании. Этот процесс преодоления собственной ограниченности способствует утверждению антропоцентризма, становясь центральным пунктом универсального процесса становления. В религиозно-философской традиции смерть человека и конец мира есть прекращение тварного бытия в его поврежденной природе, и приобщение к бытию божественному. «Классическая рационалистическая метафизика, – как пишет Д.В. Пивоваров, – трансформирует этот характерный мотив в соответствии с присущими ей логико-понятийными конструктами: Гегель утверждает возможность полного раскрытия Духа через единство культурно-познавательной и социально-исторической деятельности человека. Фактически, сам момент этого раскрытия имплицитно вводит постулат “конца истории” как преодоления отчужденности феноменального и абсолютного»².

В европейской философии, начиная с XIX в. в отношении человеческого бытия в мире выдвинуто два метасценария: прогрессистская концепция вечного становления, представленная, в частности, Гегелем, и концепция вечного возвращения (оформившаяся при знакомстве с индийской философией), развиваемая Шопенгауэром и Ницше. В контексте этих сценариев создано две концепции, описывающие место человека во вселенной, в которой они реализованы. Это концепции «богочеловечества» (христианская традиция) и «сверхчеловечества» (позитивистский эквивалент религиозной мистики). В первом случае отчужденность человека от космического единства с Абсолютом преодолевается посредством индивидуально-социального «обожения» (концепции кенозиса, апокатастасиса, всеединства). Во втором случае отчужденность снимается посредством научного-технического овладения природой во вселенском масштабе. При этом происходит изменение природы самого человека в физиологическом, социальном, культурном, этическом, миро-

¹ Пивоваров Д.В. Эсхатология // Современный философский словарь. – Изд. 2-е испр., доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; М.; Минск: Панпринт, 1998. – С. 1033. – С. 1034.

² Там же.

воззренческом плане. Радикальные варианты сверхчеловечества развивали, в частности, Ф. Ницше и Н.Ф. Федоров. Причем, если сверхчеловек Ницше вписан в метасценарий вечного возвращения, то проект воскрешения предков Федорова противопоставлен как идее вечного становления, так и идее вечного возвращения.

На развитие идей личной эсхатологии в начале XX в. существенное влияние оказали философская антропология и экзистенциализм. Так, согласно Максу Шелеру, переживание знания о собственной смертности на протяжении всей жизни определяет сознание человека, всю структуру его теоретического мышления, созерцания и деятельности. Только перед лицом смерти человек может избавиться от ложных целей и обрести смысл жизни. В соответствии с экзистенциальной философией, человеческое бытие – экзистенция – несубстанционально, к нему неприменимы рационалистические средства познания. Человеческое существование не является ни субъективным, ни объективным, оно соотносимо лишь с трансценденцией. Через нее экзистенция выступает как независимое начало в мире. Как и трансценденция, экзистенция принципиально необъективируема, их связь рационалистически непостижима¹. Трансценденцией в человеческой жизни является смерть. Постигание человеческого бытия – экзистенции возможно только через смерть-трансценденцию. Например, смерть как «экзистенциальный феномен» Мартина Хайдеггера². «Подлинное» существование открывается лишь перед лицом собственной смерти – «бытие к смерти», «бытие-к-концу»³. В противном случае человек погружен в «неподлинный» мир безличного (*das Man*). В таком мире всегда умирают другие, но никогда не он сам, в нем происходит забвение смерти, иллюзия бессмертия⁴. Проблема конечности существования связана с темой бытия и ничто. У М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, А. Камю она трактуется атеистически, у К. Ясперса, Г. Марселя, Н. Бердяева, С. Булгакова, Г. Флоровского – в свете христианской эсхатологии.

В целом можно утверждать, что наиболее глубоко и дифференцировано индивидуально-личностный аспект эсхатологии раз-

¹ Гайденок П.П. Существование // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. – М.: Мысль, 2000–2001. – Т. 3. – С. 679.

² Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. Бибихин В.В. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 240.

³ Там же. – С. 260.

⁴ Там же. – С. 253.

рабатывается в теоретико-философской рефлексии экзистенциализма. Так, например, Бердяев развиваемую им экзистенциальную метафизику называет метафизикой эсхатологической. Метафизическая составляющая эсхатологии представлена у философа онтологической и гносеологической проблематикой разрешения антиномий объективированной реальности. В этом смысле философ говорит, что эсхатология является символом трагедии объективированности бытия и сознания человека¹. Сотериологический аспект эсхатологии Бердяев также рассматривает в перспективе экзистенциальной метафизики. Он говорит, что подлинное существование человека, его нуменальное «Я», не принадлежит объективному миру. Освобождение человека произойдет с концом этого мира, который начнется от процессов, происходящих в мире нуменальном. Экзистенциальный смысл эсхатологии заключается в том, что «то, что мы называем концом, проецируя его во внешнюю сферу, есть экзистенциальный опыт касания нуменального, и нуменального в его конфликте с феноменальным». Причем, «конец мира всегда близок, всегда есть касание его в акте потрясений. И вместе с тем конец мира проецируется в будущее и говорит о наступлении апокалиптической эпохи»².

Содержащиеся в эсхатологии антиномии отношения конечного и бесконечного, мгновения и времени, времени и вечности, приводят к вопросу об экзистенциальности мгновения. Так, с одной стороны, мгновение как будто лежит во времени, а время в вечности, с другой, – мгновение и вечность являются экстремальными проявлениями временности, из нее выпадающими. В этом смысле, мгновение экзистенциально, оно принадлежит вечности, а не является математическим осколком времени. Только через такое экзистенциальное мгновение возможен выход из линейного времени в вечность, как экзистенциальную реальность.

Двадцатое столетие стало веком философско-антропологического осмысления эсхатологической проблематики, которая была значительно обогащена не только экзистенциализмом, но в существенной степени и аналитической психологией на материале сравнительного религиоведения. В рамках последнего выявлена

¹ Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. – С. 301.

² Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 548–549.

структурная корреляция представлений о загробной жизни, закрепленных в погребальной обрядности, с имеющими древнюю историю практиками инициации, реализующими идею обновления человеческой природы через символическую смерть и возрождение¹. Как пишет С.С. Аверинцев: «Индивидуальная эсхатология обычно более или менее существенно соотнесена с универсальной, но степень и модальность этого соотнесения в различных системах весьма различны; разнообразна и степень внимания к эсхатологической проблематике в целом, то оттесняемой на периферию и резервируемой для закрытых мистериальных сообществ как предмет наставления “посвященных”, как в классическом греческом язычестве, то выходящей в самый центр предлагаемого всем верования, как в христианстве»². В посвящении (инициации, мистериях, мессе) воплощается эсхатологическая парадигма перехода из феноменального «падшего» времени в вечность³. Так, согласно М. Элиаде, впервые появляется смелая идея ценности смерти, воспринимаемой отныне как возвышенная трансмутация жизни⁴. Одними из первых инициатических текстов являются тексты заклинаний и гимнов «Египетской книги мертвых», которую называют путеводителем Ка по загробному миру. В отличие от нее (по замечанию К.Г. Юнга) побуждавшей говорить или слишком много, или слишком мало, «Тибетская книга мертвых» («Бардо Тхёдол») излагает понятную философию, обращенную к обычным людям, а не к богам или к первобытному человеку⁵. Юнг отмечает, что предметом всех мистериальных культов, начиная с египетских и элев-

¹ Как отмечает И.В. Дергачева: «Древнейшие представления о смерти и посмертной участи человека у аборигенов Северной Америки, Австралии, островов Океании, народов Сибири частично сохранились в современных шаманических культах и ритуалах, обрядах погребения и инициации» (Дергачева И.В. Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX вв.: Дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01; 10.01.08 / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М., 2004. – С. 13).

² Аверинцев С.С. Эсхатология // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2000–2001. – Т. 4. – С. 467.

³ По М. Элиаде, в инициации происходит попытка управления временем (его замедление, остановка, поворот вспять), с тем, чтобы выйти в сакральное изначальное время богов и героев (Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В.П. Большакова. – М.: Академич. проект, 2010. – С. 84–90).

⁴ Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий... – С. 126.

⁵ Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 33.

синских, является попытка избавиться от фактически животной природы человека, мешающей ему видеть себя создателем окружающего его мира. Достигается это посредством тайных посвящений, заканчивающихся, как правило, символической смертью, которая является символом полного обновления личности. Но запредельный мир, в который посвящают живых – это не мир, обретаемый после смерти, а поворот в стремлениях и взглядах – психологическое запредельное¹.

Подобным же образом рассуждает тибетский лама Анагарика Говинда про «Тибетскую книгу мертвых», в которой излагается «один из древнейших и самых распространенных методов посвящения через опыт смерти, предшествующий духовному возрождению посвященного. Символическая смерть означает разрыв с прошлым и оставление старого эго, прежде чем посвященный сможет занять свое место на новой духовной ступени, в которую он будет посвящен»². Юнг предложил разделять все поле опыта трансформации личности на субъективную трансформацию и опыт трансценденции жизни³. В последнем случае, трансформация происходит не внутри личности, а косвенно, через сопричастность мистическому действу. Соучастие в священном ритуале открывает перед инициатом бесконечную продолжительность жизни через трансформацию и обновление, и дает, таким образом, надежду на бессмертие. В драмах-мистериях трансценденция жизни как правило представляется не в ее мгновенной конкретной манифестации, а виде судьбоносных трансформаций – смерти и перерождения бога или героя. Инициат может быть простым свидетелем божественной драмы, или принимать в ней участие, или сочувствовать ей, или идентифицировать себя через ритуальное действие с богом. Например, в древнеегипетской мистерии через участие в ритуале

¹ Юнг К.Г. Психологический комментарий ... – С. 38.

² Говинда А. Предисловие // Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 62.

³ Согласно анализу психологического аспекта религиозного опыта Юнга, религия (как указывает латинское происхождение слова) есть тщательное наблюдение за нуминозным (по определению Р. Отто). Нуминозное есть динамическое существование или действие, вызванное произвольным актом воли, оно охватывает человека и ставит его под свой контроль. Человек тут всегда, скорее, жертва, нежели творец нуминозного: «Numinosum – чем бы ни была ее причина – является условием существования субъекта, независимым от его воли. Numinosum – это либо качество видимого объекта, либо невидимое присутствие чего-то, вызывающее особого рода изменение сознания» (Юнг К.Г. О перерождении // Синхрония. – М.: Рафл-бук: К. Ваклер, 2003. – С. 135).

убийства, расчленения и рассеивания Осириса, а затем воскрешения его в зеленой пшенице, инициат переживает опыт непрерывного продолжения жизни, которая проходит через все возможные формы¹.

Процесс трансформации личности сопровождается выходом за пространственно-временные рамки ее земного бытия. Данные представления получают свое символическое выражение в форме религиозно-мистических таинств. Так, например, месса является внепространственным и вневременным действием, в процессе которого Христос приносится в жертву и затем воскресает в виде трансформированной сущности. Этот ритуал жертвенной смерти не повторяет некое историческое событие, он сам становится подлинным, уникальным и вечным действием. Опыт мессы является опытом соучастия в трансценденции жизни, победой над пространством и временем, моментом вечности во времени². Таким образом, инициатические и эсхатологические представления существенным образом связаны между собой единством проблемной области. В ее центре находятся фундаментальные оппозиции в инициатической артикуляции звучащие как: «истинное – мнимое», «высшее – низшее», «сакральное – профанное». Смысловой осью через них проходит универсальная для эсхатологии и инициации оппозиция «жизнь – смерть». Причем, подобно тому, как трансформация личности в инициации репрезентируется символической смертью, так на уровне эсхатологии физическая смерть может быть осмыслена как частный случай трансформации личности, переводящей ее в новое онтологическое состояние. В предельном, эсхатологическом, плане, через слияние человеческого с абсолютным, происходит снятие субъект-объектного противопоставления, совпадение антропологического и онтологического аспектов эсхатологии.

Глава 2

ТИПОЛОГИЯ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

2.1. Философские исследования эсхатологии

Философский подход в изучении эсхатологической проблематики является одним из самых научно фундированных, а наибо-

¹ Юнг К.Г. О перерождении... – С. 135.

² Там же. – С. 136.

лее структурированная методология представлена в диссертационных исследованиях. В целом же тема «конца истории» получила серьезное развитие в истории философии и философии истории. Существует богатая традиция постановки этой проблемы и ее решения в работах многих авторов. Как отмечает И.С. Акулова, эсхатологические мотивы прослеживаются в философских концепциях уже в древности. Их можно встретить в трудах Оригена, Гесиода, Фалеса, Анаксимандра, Гераклита, Эмпедокла, Парменида, Демокрита, Платона, Аристотеля и других древнегреческих мыслителей. Все дальнейшее развитие философии сопровождалось темой «конца истории», которая присутствует в работах Бл. Августина, Ф. Аквинского, Н. Кузанского, Т. Гоббса, Р. Декарта, Б. Спинозы, Т. Мора, И. Гердера, Г. Гегеля, К. Маркса и других философов. Более близкие по времени конец XIX в. и XX век также обогатили историю философии различными концепциями исторического развития, во многих из которых можно проследить эсхатологические мотивы, присутствующие в трудах О. Шпенглера, А. Тойнби, К. Ясперса, Э. Тоффлера, Э. Фромма и других авторов. Немалое внимание данной проблеме, а также кризису мировоззрения и краху духовных ценностей, тесно связанных с темой «конца истории», уделялось в работах русских философов, таких как Н.А. Бердяев, А.Ф. Лосев, Н.О. Лосский, В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров и других. И это, уже не говоря о колоссальном опыте творческого, художественного осмысления этой проблемы в произведениях русской литературы. Современная философия не только не перестала обращаться к проблеме «конца истории», а выдвинула вышеназванную проблему на первый план. Эсхатологические мотивы в современных концепциях развития истории можно проследить в работах Дж. Гэлбрейта, М. Кастельса, Ф. Фукуямы, С. Хантингтона.

В последнее время, отмечает И.С. Акулова, налицо интерес к проблемам эсхатологии в уральской школе философии¹. Следует упомянуть интересные работы на эту тему Д.В. Пивоварова², О.В. Кузнецова³, Ф.Н. Петрова¹. Так Ф.Н. Петров в своей работе

¹ Акулова И.С. Онтологические и гносеологические основания эсхатологических представлений в процессе философского осмысления истории: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Магнитогорский гос. ун-т. – Магнитогорск, 2008. – С. 5.

² Пивоваров Д.В. Эсхатология // Современный философский словарь. – М., 1996. – С. 4.

³ Кузнецов О.В. Истоки и смысл «катастрофического» сознания в западной культуре: автореф. Дис. ... докт. филос. наук. – Екатеринбург, 2000.

определил основные характеристики сущности и формы эсхатологии как части индивидуального миропонимания и как явления общественной жизни. Автор представил философско-религиозный анализ этапов развития эсхатологических представлений; реконструировал историческое развитие эсхатологических представлений и несохранившихся мифов; проанализировал эсхатологический миф как важный элемент индивидуального и общественного эсхатологического сознания; представил критический анализ существующих философских концепций сущности и смысла эсхатологии и предложил собственную модель решения данной проблемы.

Таким образом, можно видеть, что проблема «конечности исторического процесса» не теряла своей актуальности на протяжении практически всей истории человечества в силу ее объективного, онтологически и гносеологически значимого характера. Причем, А.С. Акулова отстаивает тезис, «что всякий ретроспективный взгляд на историю человеческого общества, попытка вычленить некие закономерности его развития, так или иначе, приводит к появлению представлений о завершенности исторического пути. Это, в свою очередь, способствует появлению эсхатологических мотивов практически в любом историко-философском анализе (включая футурологические построения)»².

Интерес к эсхатологии в последнее время вызван прежде всего политическими изменениями в современном мире, связанными с окончанием «холодной войны» и распадом СССР. По сути, человечество зафиксировало распад всего послевоенного миропорядка, базировавшегося на решениях Потсдамской конференции. Уже само по себе прекращение острого соперничества двух социальных систем дало основания Ф. Фукуяме говорить в своей нашумевшей статье о некоем «конце истории», понимаемом им, правда, скорее, в культурологическом смысле. Американский философ считал, что после поражения СССР в «холодной войне» вопросы общественного устройства потеряли свою смыслополагающую функцию, а значит, мы имеем дело с концом прежней

¹ Петров Ф.Н. Эсхатология: философско-религиозный анализ (исторический аспект). Автореф. Дис. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2001.

² Акулова И.С. Онтологические и гносеологические основания эсхатологических представлений в процессе философского осмысления истории: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Магнитогорский гос. ун-т. – Магнитогорск, 2008. – С. 6.

истории и началом истории новой, или культуры, в которой смыслопорождающую функцию выполняет не война, а философия.

Однако Фукуяма оптимистично заблуждался относительно истинной роли войн в будущем мире. Смена двухполюсной системы мира на монополярную сопровождается чередой военных, этнических, политических, социальных и религиозных конфликтов, появлением таких явлений как международный терроризм, распространение оружия массового поражения за пределы, обозначенные мировым сообществом; глобализм и антиглобализм. Эти явления еще отчетливее обозначили как свершившийся факт переход современной цивилизации в новую фазу своего развития. Другим моментом, характеризующим современную эпоху, является смена парадигмы мышления. Контуры новой парадигмы обозначились еще не в полной мере, однако, уже сегодня можно судить о том, что прежние (во многом еще линейно-позитивистские) подходы к описанию развития общества и истории, в настоящий момент практически не работают, что, наряду с интенсивным поиском новых методов осмысления исторического процесса, порождается ощущение некоей трагичности и переломного драматизма.

В принципе, смена парадигмы мышления продолжается уже довольно давно. Практически вся вторая половина XX столетия прошла под знаком утраты позиций позитивистски ориентированных школ. Модернизм как образ мышления оказался несостоятелен в изменяющемся мире, наглядным свидетельством чему стало широкое распространение в литературе и искусстве различных явлений под флагом постмодернизма. Если прибавить к этому укрепление в обществе (не только в России) определенного нравственного релятивизма (дополняющего релятивизм эстетический), кризис многих разделов фундаментальной науки (связанный с появлением очередной «границы научного знания»), обострение так называемых глобальных проблем человеческой цивилизации (экология, демография и т.д.), то получающаяся картина производит впечатление именно своей апокалиптичностью и невозможностью представить для нее какое-то линейное развитие. Причем, термины «апокалиптичный» и «эсхатологический» давно уже употребляются вне связи с религиозным содержанием этих понятий и христианской догматикой. Употребление их обусловлено тем, что эсхатологическое восприятие (являясь существенно психологическим) мира далеко выходит за рамки религиозного сознания и в той или иной форме присутствует в большей части философских исследований исторического процесса, как причисляемых к кон-

цепциям «конца истории», так и формально не относящимся к таковым¹.

В науке и философии вопросы направленности исторического процесса, его возможного конца, были актуальны во все времена. Не утратили они своей актуальности и сейчас. Наоборот, столкнувшись с таким явлением, как мировой организованный терроризм и современные ученые, и обыватели как никогда ранее ощущают возможность «конца истории», поэтому эсхатологические настроения и в науке, и в обществе только усиливаются. «Мысль о конце истории интригует, – и не только из-за абсолютной неясности сроков. Богословские системы, исходящие из авраамической традиции (иудаизм, христианство, ислам), содержат пророчества о неких знамениях, которые будут предшествовать концу времен. Естественно, все последующие поколения, пристально вглядываясь, пытаются их различить. Если взглянуть еще глубже, весть о воскресении мертвых, за которым следует суд, вызывает к верующим и провоцирует к тревожащим выводам неверующих. В конечном счете, эсхатология – достаточно чувствительная проблема, рождающая вопросы, обращенные и к каждому человеку, и к любому сообществу на протяжении всей истории»².

Как отмечает В.Н. Нечипуренко, за рубежом эсхатология, мессианские и миллениаристские движения в различных религиозных традициях изучаются не только теологами и философами, но и социологами, антропологами, психологами. Особый интерес у них вызывают мессианские и миллениаристские движения, причины их возникновения и упадка. Они не ограничивают рассмотрение этих движений рамками иудео-христианской традиции, но рассматривают их в более широком религиозно-культурном контексте³. Во время смены тысячелетий – лиминальное время (от лат. *limen* – порог) – происходит усиление общественного и научного интереса к проблеме конца мира и истории, что имеет как рациональные, так и иррациональные предпосылки. Изучение эсхатоло-

¹ Акулова И.С. Онтологические и гносеологические основания эсхатологических представлений в процессе философского осмысления истории: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Магнитогорский гос. ун-т. – Магнитогорск, 2008. – С. 4.

² Де Лобье П. Эсхатология. – М.: Астрель: АСТ, 2004. – С. 5–6.

³ Нечипуренко В.Н. Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен: Опыт соц.-филос. анализа: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Новочеркасск. гос. техн. ун-т. – Ростов-на-Дону, 1997. – С. 4. Работа указанного автора не принадлежит еще XXI в., но она включена в настоящий обзор, как знаковая, ставшая одной из первых, где предпринят философский анализ к эсхатологии.

гии поможет глубже понять мифологическую природу тоталитарных идеологий XIX–XX в., что поспособствует демифологизации общественного сознания как условия необратимости демократизации общества. В эсхатологии обнаруживаются коллективно-бессознательные мифологические мотивы, которые всегда определяли направление мышления и социально-политическое действие. Эсхатологические мифы – важный фактор в формировании социума и общественного сознания. Роль эсхатологических мифов в обществе двойственна: с одной стороны, они суть фактор социальной интеграции и солидарности, а с другой – полное подчинение их суггестивной силе может быть деструктивным для социума.

В.Н. Нечипуренко пишет, что история управляется и движется мифологемами. Мифологемы не хаотичны, они не возникают неизвестно откуда и не исчезают внезапно без причины. Распознать закономерность появления на сцене истории тех или других мифологем, увидеть их скрытую фундированность в коллективном бессознательном и означает проникнуть в тайну истории. Для этого он предпринимает схематизацию исторического материала для того, чтобы выявить в обширном многообразии материала общие структуры и мотивы, следя за тем, чтобы при этом не утрачивались существенные особенности эсхатологических представлений. Он пишет, что структурными компонентами эсхатологии являются основные архетипические мифы: космогонические и эсхатологические (мессианские и миллениаристские); мифы о культурных героях и царях; сотериологические мифы; мифы о времени и вечности; предопределении и судьбе; возрождении и обновлении. Структурные компоненты эсхатологии необходимо рассматривать в аспекте парадигматической природы мифа. Интерпретация эсхатологии должна опираться прежде всего на раскрытие определяющих для данной конкретной культуры паттернов времени и пространства. Заложенный в мифе паттерн циклического или линейного мирового времени определяет тип эсхатологии. Космологические эсхатологии базируются на циклическом, исторические – на линейном времени. Они отличаются длительностью, структурой и направленностью времени. Сакральный смысл–космологических эсхатологий находится в прошлом, исторических – в будущем. Космологические эсхатологии связаны с соответствующим восприятием времени как внутренней, имманентной космосу, неотделимой от пространства бытийной характеристики. Время дано в модусе пространства; циклический паттерн лишает время свойств необратимости, «закругляет» его и придает ему пространственную симмет-

ричность. Исторические эсхатологии основаны на паттерне трансцендентного времени, отдельного от структур пространства. Неповторяемость, уникальность исторического процесса обусловлены выходом времени за пределы пространства, его изначальной направленностью к пределам пространства. Трансценденталистский паттерн времени – это представление о времени, вторгающемся в пространство извне и пронизывающем его насквозь, т.е. о времени-Боге, времени, принадлежащем иному миру. Космологические эсхатологии делают акцент на воспроизводстве генезиса мира в его конце. Спасение заключается в возвращении начала или в возвращении к истоку. Поэтому мессианско-миллениаристские движения в рамках космологической эсхатологии носили реставрационистский характер. Их социально-политическим идеалом было воспроизведение архетипического прошлого. Исторические эсхатологии основываются не на космогоническом первособытии, но на исторически датируемых событиях, которые рассматриваются как парадигматические и фундаментальные для исторического процесса. Залог спасения заключается в фундаментальном историческом событии, оно служит основой для финальной цели, которую ожидают и на которую надеются в будущем. Смысл истории обнаруживается в ее абсолютном конце – апокалипсисе (откровении) – прорыве трансцендентного в мировое и историческое время. Имманентизация времени способствует секуляризации эсхатологии, видоизменяя ее до состояния квазирелигиозных социально-политических доктрин и утопических проектов социальной гармонии в земном пространстве или в отдаленном будущем. Эсхатология является одним из базисных паттернов социокультурной системы. Эсхатология задает парадигму темпоральной ориентации общества, социально-политических действий, социальных проектов и утопий, футурологических прогнозов, научно-технического творчества, формирует народный менталитет¹.

В работе Ф.Н. Петрова предпринята попытка сопоставления эсхатологических мифов разных индо-европейских народов, что позволяет определить основные образы исходного общиндоевропейского эсхатологического мифа². В мифологии эпохи индоевро-

¹ Нечипуренко В.Н. Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен: Опыт соц.-филос. анализа: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Новочеркасск. гос. техн. ун-т. – Ростов-на-Дону, 1997. – С. 10.

² Петров Ф.Н. Эсхатология: философско-религиозный анализ: Исторический аспект: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – Екатеринбург, 2001. – С. 7.

пейского единства содержалось представление о конечности существующего мира. Гибель Мира представлялась в индоевропейском эсхатологическом мифе как момент максимизации всех существующих в мире противоречий. Центральный образ эсхатологического мифа – Последняя битва, в которой сойдутся основные мировые силы. Вслед за гибелью этого мира происходит рождение нового мира, более совершенного, чем мир нынешний. В новом мире люди обретут счастливую жизнь.

Семиотический анализ эсхатологического мифа как важного элемента индивидуального и общественного эсхатологического сознания выявил во всех эсхатологических мифах три основных структурных блока, последовательно расположенных друг за другом: описание глобальных искажений миропорядка, а также бедствий, которые постигнут людей в преддверии конца мира; кульминация эсхатологического мифа описание наиболее важного события последних дней мира, в котором сводятся воедино все линии мировой истории; описание грядущего благого мира, который сменит мир нынешний.

Все культуры и субкультуры, опирающиеся на мифологическое сознание, могут быть разделены по признаку роли и значения эсхатологического мифа в культуре на три типа: культуры, в мифологических системах которых эсхатологический миф полностью отсутствует либо сохранился в крайне редуцированной форме и не играет никакой роли в системе осмысления мира; культуры, в мифологии которых эсхатологический миф существует в латентном состоянии; культуры, в мифологии которых эсхатологический Миф находится в актуализированном состоянии. В этой ситуации эсхатологический миф чрезвычайно важен для всей системы понимания мира и является одним из определяющих факторов выбора направленности человеческой деятельности.

В актуализированных эсхатологических мифах можно выделить две основных направленности, различаемых по эмоциональному заряду и смысловому содержанию всего мифа либо его отдельных, семантически значимых частей. Первая – это направленность эсхатологического мифа на месть и уничтожение, при эмоциональной заряженности страхом и агрессией. Вторая направленность актуализированных эсхатологических мифов – жертвенная. Эмоционально эти мифы глубоко драматичны, их основной смысл заключается в необходимости прохождения человеком и миром пути своей судьбы, через собственную гибель для грядущего очищения и возрождения в новом облике.

Историческое развитие эсхатологии происходило от эсхатологического мифа к философии эсхатологии. При этом исторически более ранняя форма эсхатологии не заместились новой, а продолжает сосуществовать вместе с ней в общественном сознании. В философии существует два основных подхода к сущности эсхатологии. В материалистической философии распространена трактовка эсхатологии как сугубо социального явления, не имеющего под собой никакого онтологического основания. В религиозной философии реализуется подход к эсхатологии как к учению о необходимом и неизбежном в истории мира и истории человека этапе, без которого невозможно преодоление ключевых противоречий наличного бытия. В современной философии разрабатывается понимание эсхатологии как особого способа мышления о мире и человеке в рамках отнесенности смысла феноменального мира к сфере первичного ноуменального бытия, первореальности¹.

В работе, посвященной феномену эсхатологии в русской религиозной философии², прослежено происхождение понятия эсхатология, возникшего как богословский термин в первой трети XIX-го века в среде немецкого либерального протестантизма. Одним из предложивших его теологов был Фридрих Шлейермахер. Обозначено, что пролиферация значения термина происходит в рамках школ библейской герменевтики начала XX в. Так в зависимости от интерпретации новозаветных греческих слов *ἐπιφάνια*, *παρουσία*, *ἀποκάλυψις*, означающих как Первое, так и Второе Пришествие Христа, формулировались три парадигматических сценария: осуществленной, отложенной, и вступившей в свое осуществление эсхатологии. На примере русской философии выявлено, что, несмотря на то, что, в строгом смысле, эсхатология трансцендентна истории, богословские эсхатологические концепции детерминируются историософскими представлениями, так как опираются на экзегезу апокалиптических событий, истории имманентных.

На материале эсхатологических учений и концепций русских философов и богословских работ, посвященных анализу эсхатологической проблематики, проведен системный анализ русской философской эсхатологии. Последняя взята в широком

¹ Петров Ф.Н. Эсхатология: философско-религиозный анализ: Исторический аспект: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – Екатеринбург, 2001. – С. 125.

² Гранин Р.С. Эсхатология как феномен русской религиозно-философской метафизики. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 144 с.

историко-философском контексте русского религиозно-философского самосознания, в рамках которого прослежены ключевые этапы развития эсхатологических идей и представлений от Древней Руси и периода религиозного раскола XVII в. до культуры Серебряного века и послереволюционной эмигрантской философии. Показано, что фундаментальными чертами русского религиозно-философского мировоззрения являются: историософичность, мессианизм, утопизм, апокалиптизм. Они обусловили собой самобытный характер эсхатологических учений русских религиозных философов. Соответственно, содержащейся в них проблематике, предложено деление этих учений на общую и индивидуальную эсхатологию. К первой отнесены: «проект общего дела» Н.Ф. Федорова (примат умерших над живыми, оживления над рождением); метафизические и утопические аспекты «эсхатологии всеединства» В.С. Соловьева; хилиазм и софиологию С.Н. Булгакова; концепцию мнимости пространства-времени и аритмологию П.А. Флоренского; а также теория утопического мировоззрения Г.В. Флоровского. Ко второй – экзистенциальная эсхатология Н.А. Бердяева и персоналистическое учение Н.О. Лосского о перевоплощении.

Владимир Соловьев развивает эсхатологию по двум направлениям: онтогносеологическому (метафизическому) и утопическому. Концептуально его эсхатология коренится в метафизике всеединства. Она не является в полном смысле слова ни всемирно-исторической, ни индивидуальной эсхатологией, а представляет их синтез. Ее ключевыми элементами являются идеи всеединства, всечеловечества, софиологии и богочеловечества.

Показано, что эсхатология Н.Ф. Федорова строится в соловьевской философской парадигме. Обосновывается, что его проект воскрешения предков представляет собой, своего рода, обращение причинности (вместо рождения – воскрешение), поворот времени вспять. Прекращение деторождения интерпретируется как остановка мировой истории, а заменяющий его процесс воскрешения отцов – как обращение хода мировой истории вспять, как «возврат к истокам» в «золотой век». Так через реактуализацию истории Федоров актуально достигает идеала всеединства.

Эсхатология Сергея Булгакова декларативно догматичная, большинством клириков воспринимается как еретическая. Так личная эсхатология, представленная у мыслителя софиологией смерти, разрабатывается им в контексте учения о Софии – «Вечной Женственности», «четвертой ипостаси». София Булгакова заумна, ее метафизическая природа не покрывается философскими

категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного. София ни временна, ни вечна, ни пространственна, ни внепространственна, она есть грань между Богом и творением, не являясь ни тем, ни другим. Обращенная своим ликом к Богу, София есть его образ, идея, имя. Обращенная к ничто, она есть вечная основа мира. Смерть одной своей стороной обращена к ничто, другой – к Богу. Смерть человека будет софийной, если он в своей жизни до нее созрел, в противном случае, смерть асофийна, натуральна, животна. Общая эсхатология Булгакова столь же не канонична: помимо того, что мыслитель утверждает буквальность пророчества о тысячелетнем царстве (хилиазм), он также развивает учение об апокатастасисе, говоря о спасении всей твари и изживании сатанизма самим сатаной.

Эсхатология П.А. Флоренского детерминирована естественно-научными представлениями. Специально философ не использует понятие эсхатология, но имплицитно его метафизика (которая определена как «метафизика пространства-времени») содержит типически эсхатологическую проблематику. Ее базисными категориями являются: теория мнимости (обращенной причинности) пространства-времени сновидения, теория геометрической замкнутости физического пространства-времени, аритмологическая концепция прерывности мира («трещины» бытия, свидетельствующие о близости Конца). При этом, эсхатология Флоренского выступает как онтогносеологическая методология выявления познавательного предела человеческого разума (теория антиномичности истины).

Синкретическое учение Н.О. Лосского о перевоплощении строится по принципу «кармического» изживания неполноты и несовершенства зла мирового цикла. Свою эсхатологическую концепцию философ развивает как иерархический персонализм в контексте лейбницианской монадологии. В ходе череды перевоплощений каждая монада («субстанциальный деятель») будет занимать все более и более совершенное место в бытии. Со временем менее совершенные формы существования мира будут отмирать (количество монад в мире конечно), посредством чего мир будет становиться все совершеннее и совершеннее, вплоть до наступления Царства Божьего. Лосский придает развиваемой им эсхатологии наукообразный, естественно-научный вид.

В рамках эсхатологической метафизики Н.А. Бердяева эсхатология – это предел онтологии и гносеологии, в котором мысль доведена до своих познавательных границ. Этими границами выступают антиномии, неразрешимые в рамках объективированного

человеческого бытия. В силу этого любой онто-гносеологический анализ эсхатологической проблематики будет недостаточным. Причиной этому сам человек, познающий бытие посредством его объективации – отчуждения объекта познания от первореальности, которая остается кантовской «вещью в себе». Единственной попыткой ухватить реальность в границах человеческого бытия является экзистенциальный опыт, в котором осуществляется познание человеческой экзистенции через опыт трансценденции – рефлексии над смертностью.

Согласно Н.А. Бердяеву, эсхатологическая проблематика наиболее адекватно выражается в понятиях и образах экзистенциальной философии. Основной трагедией бытия философ считает то, что все индивидуальное в нашем мире смертно. Но мечта человека по бессмертию столь велика, что возникает утопический соблазн: отказ от смертной личности в пользу безличного бессмертия, отказ от свободы в обмен на безопасность. Поэтому в условиях нашего мира утопия тоталитарна и безлична, а тоталитаризм всегда утопичен. С точки зрения идеализма, утопия представляет собой проекцию идеалов, мыслимых «вверх», на временную линию «вперед» (или «назад» – в «золотой век»).

В экзистенциальном смысле историческая эсхатология представляется экстериоризацией личностных представлений и переживаний человека о собственной смертности на исторический план бытия, в будущее время. Личная эсхатология при этом представляет собой «эзотерическое» нечто, к чему нет непосредственного пути, кроме собственной физической смерти. Ее опосредованием выступает смерть символическая, в инициации, оккультном посвящении, мистерии, мессе, а также в философской рефлексии о границах человеческого бытия. Таким образом, эсхатология репрезентируется двумя «перпендикулярными» друг другу планами: одним, лежащим в плоскости исторической телеологии, другим – экзистенциальным, обращенным за горизонт бытия.

На примере проанализированных эсхатологических учений делается вывод, что в русской философии сложился устойчивый ресентимент, – свойственное большинству ее представителей утопическое мироощущение, и одновременное его обличение. Мессианское самосознание и одновременная склонность тоталитаризму утопии. Так Г.В. Флоровский (вслед за Булгаковым и Бердяевым) отмечал, что основными чертами утопии являются тоталитарность и безличие. Ее наиболее поверхностным слоем выступает социальная утопия, за которой стоит целое утопическое мировоз-

зрение. Это мировоззрение не историческое (так как не опирается на конкретный исторический опыт), а отвлеченное, оперирующее логическими схемами, в которых хронология выступает оценочным мерилom: то лучше, что впереди. Хронологическая последовательность отождествляется с оценочной иерархией. Будущее превращается в идеал. Происходит приравнивание ценности и факта. Утопическое мышление подводит идеологический базис под теорию прогресса, сообщая ей хилиастический и эсхатологический пафос. История становится телеологичной, она получает имманентную ей цель. В грезах о «мессианском пире» забываются личные и чужие страдания. Мир превращается в безличное органическое целое, индивиды в котором служат «прогрессу кораллового рифа».

Другой общей чертой русской философско-эсхатологической традиции является положительное разрешение вопроса теодицеи: отрицание вечного ада (признание его качественной, а не количественной вечности); приверженность к идеям апокатастасиса (конечного спасения всех, включая грешников и сатану). Из трансцендентности эсхатологии земной истории вытекает ее символическое значение – выступать горизонтом между историей и вечностью. В рамках философского дискурса это выражается в том, что эсхатология становится предельным проблемным полем философской метафизики, где мыслится разрешение онтологических дихотомий («имманентного – трансцендентного», «феноменального – ноуменального», «реального – идеального», «абсолютного – относительного», «конечного – бесконечного», «времени – вечности») и гносеологических антиномий («субъективного – объективного», «рационального – иррационального», «духовного – материального»). Подобно тому, как в средневековье трансцендентальная философия практически была тождественна метафизике, так и в русской философии эсхатология отождествляется с метафизикой, совпадая, например, с экзистенциальной метафизикой Бердяева и приближаясь в своей «заумности» (по выражению Ф.И. Гиренка) к софиологии Булгакова. В этом смысле эсхатология может быть определена как феномен русской религиозно-философской метафизики того же порядка, что и метафизика всеединства, экзистенциальная метафизика, софиология, персонализм, космизм, учение о богочеловечестве¹.

¹ Гранин Р.С. Эсхатология как феномен русской религиозно-философской метафизики. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 124.

В работе А.В. Старыгиной¹ говорится о том, что доминирующие черты каждого из элементов национальной культуры составляют ее «ядро», которое выражается в философии, искусстве, литературе, этике, религии, науке, праве, основных формах экономической и социальной организаций, в менталитете и образе жизни ее представителей. Базовые ценности «ядра» являются жизненными силами национально-культурной органической системы. Они пронизывают все уровни духовности – архетипический, ментальный и рационально-рефлексивный. Такими чертами русской национальной культуры являются соборность и эсхатологизм. Утверждать их константность, как черт русского национального сознания, правомерно на основании универсальности их проявлений: они отражены в литературе и фольклоре как религиозного, так и светского периода развития русской культуры, как в форме ценностей, так и в форме антиценностей, и в той или иной мере выражаются в мировоззрении представителей различных социальных ступеней, различных слоев общества.

Соборность в русской философии понимается как единение людей на основе любви к Богу. Важнейшими аспектами соборности для русского религиозного сознания как религиозного, так и светского периодов развития русской культуры являются любовь к Богу и ближнему, единение людей и природы во имя высших ценностей, сострадание, искренность, «сердечность» веры и отрицание внешнего благочестия. Символом соборного единения народа выступает Богородица, а не церковь, как в богословии. Эсхатологическая доминанта проявляется в представлениях русского народа о Боге как высшем судье, о воздаянии после смерти за земные дела человека, о грехах и покаянии, о спасении. Соборность и эсхатологизм тесно взаимосвязаны в сознании русского общества. Одной из центральных тем является идея соборной ответственности перед Богом, соборного спасения. Достижение соборного спасения и является своего рода преобразованием мира, становлением Царства Божьего на земле. Русское общество считает возможным два пути достижения соборности и спасения: аскетический, монашеский путь; и путь мирского благочестия. Причем, если в XVII в. существовало относительное «равноправие» данных вариантов, то в XIX в. особое внимание уделяется благочестию в миру (вплоть

¹ Старыгина А.В. Формы проявления соборности и эсхатологизма как черта русского национального сознания в литературе и фольклоре: Дис. ... канд. филол. наук: 24.00.01. – Барнаул, 2003. – 163 с.

до полного отрицания аскетического пути как проявления эгоизма, а не соборного чувства в вопросах спасения). В связи с особой значимостью соборной ответственности и соборного спасения личная и мировая эсхатология в русском религиозном сознании фактически сливаются воедино. Без достижения соборного единства невозможно спасение мира. Русское религиозное сознание глубоко оптимистично, поскольку главенствующей идеей является идея Воскресения.

Соборность и эсхатологизм представлены в литературных произведениях и фольклоре как в формах позитивной, так и негативной ценностных модальностей. В сатирических произведениях с помощью художественных средств разоблачаются антиподы названных черт, чем подтверждается истинная ценность соборности и эсхатологизма для русской культуры. Основные формы соборности и эсхатологизма присутствуют в сознании всех слоев российского общества: верхах, средних слоях и низах¹.

Работа А.П. Глазкова также посвящена проблеме эсхатологии в русской религиозной философии². Анализ осуществляется в историософской перспективе с позиций хайдеггеровской онтофеноменологии. В процессе исследования делаются следующие выводы. Исходный смысл понятия «историософия» может быть установлен через исследование философских взглядов А. Цешковского, как одного из представителей гегелевской школы мысли. Происхождение понятия «эсхатология» устанавливается в трудах А. Калова и Ф. Шлейермахера. Понятие эсхатологической историософии может быть концептуализировано через соотнесение содержания понятий «историософия» и «эсхатология» и соединение их в единое смысловое целое. Понятие эсхатологической историософии имеет важное эвристическое значение. Благодаря этому понятию уточняется типология историософии через различение утопического и эсхатологического ее вариантов. Использование концептуальной модели эсхатологической историософии позволяет установить, что становление эсхатологической историософии в рамках русской метафизики происходит в XIX в. в «Философических

¹ Старыгина А.В. Формы проявления соборности и эсхатологизма как черта русского национального сознания в литературе и фольклоре: Дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. – Барнаул, 2003. – С. 145.

² Глазков А.П. Эсхатологическая историософия русской философии XIX – первой половины XX века: Дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03 / РУДН. – М., 2014. – 388 с.

письмах» П.Я. Чаадаева и в процессе славянофильской критики выработанных в них идей.

В эсхатологической историософии «классических» славянофилов А.С. Хомякова и И.В. Киреевского при критическом отношении к историософии П.Я. Чаадаева наметились две характерные тенденции эсхатологической историософии: «социально-историческая» и «лично-аскетическая». На их генезис повлияло различие в формировании онтологических представлений. В социально-исторической тенденции эсхатологической историософии преобладает рациональное обоснование и экзистенциальный опыт, в лично-аскетической – ревеняционный.

После славянофилов в русской метафизике дальнейшее концептуальное развитие феномен эсхатологической историософии получил в творчестве В.С. Соловьева. В его трудах в рамках русской метафизической мысли в историософское осмысление исторического процесса вводится концепт аскетике. Понятие аскетике при этом трактуется исторически, как элемент исторического общественного развития. В целом в философии всеединства В.С. Соловьева, которая имеет гностико-софиологическое основание, получил преобладание социально-исторический вариант эсхатологической историософии.

Наиболее адекватным по отношению к онто-феноменологической концептуальной модели эсхатологической историософии является лично-аскетический вариант, разрабатывающийся в русской метафизике. Сущность эсхатологической историософии в наибольшей степени проявляется в лично-аскетическом своем варианте. В сравнительном анализе эсхатологических идей Владимира Соловьева и Игнатия Брянчанинова, подтверждается существенная связь между социально-историческим вариантом эсхатологической историософии и стремлением к созданию эсхатологических сценариев-утопий.

В историософских концепциях С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева, Н.А. Бердяева, которые развивали базовые идеи всеединства, закономерно получил преобладание социально-исторический вариант эсхатологической историософии. 9. Сравнительный анализ представлений В.С. Соловьева и Г.В. Флоровского о творении мира показывает, что отталкивание от метафизики всеединства с необходимостью ведет к принятию альтернативного ей лично-аскетического варианта эсхатологической историософии. Существует закономерная связь между эсхатологической историософией как теоретическим типом философии истории и культуросозидающей деятельностью как практическим ее

следствием (праксисом). В неопатристическом синтезе Г.В. Флоровского эсхатологическая историософия русской философии в своем развитии выходит на синтез социально-исторической и личностно-аскетической тенденций в историософской концепции культуры. Данная концепция может быть обозначена как «историософия культуры»¹.

2.2. Социологические исследования эсхатологии

В работе С.М. Хаммела «Социологические исследования массовых эсхатологических ожиданий XX в.: На примере США»² говорится, что ожидание любого значительного события оказывает влияние на психологию и поведение отдельного человека, малых и больших социальных групп. Из истории известно, что конец столетий (а тем более тысячелетия) усиливал, как правило, состояние неопределенности, тревоги и стимулировал массовое неадекватное поведение, сопровождался оживлением деятельности и популярности астрологов, всевозможных колдунов, претендующих на приобщенность к тайнам космических сил. Умонастроения населения, так или иначе, отражают в своих проповедях представители традиционных конфессий, в том числе и христианской. Тем более, что один из аспектов христианского вероучения – эсхатология – прямо связан с попыткой дать ответ на тревоги и ожидания человечества, оживляющиеся на стыке реального исторического времени.

Эсхатология тесно соприкасается с миром критических утопий религиозной мотивации. В общественном сознании, особенно на его социопсихологическом, донаучном уровне, эсхатология выполняет функцию мобилизации внимания общественности (преимущественно ее молчаливого большинства) к ожиданиям серьезных перемен в жизни общества. Со сциентистской точки зрения эсхатология рассматривается, как правило, в качестве составной части вероучения развитых религиозных систем (марксизм относит ее к религиозной мифологии). В этом качестве она в наглядной

¹ Глазков А.П. Эсхатологическая историософия русской философии XIX – первой половины XX века: Дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03 / РУДН. – М., 2014. – С. 354.

² Хаммел С.М. Социологические исследования массовых эсхатологических ожиданий XX века: На примере США: Дис. ... канд. социол. наук: 22.00.01. – М., 2000. – 200 с.

и выразительной форме способна воздействовать на волю и психологию масс, часто выражая их сокровенные, до конца не осознанные стремления и ожидания. В ней отвергается прошлое (как правило, образы жизни и типы деятельности подавляющего большинства человечества), вводится внезапное изменение доселе существовавшего порядка вещей и предлагается вариант (варианты) будущей жизни людей – на Земле, или в загробном царстве. Во всех случаях эсхатология является составной частью духовного протеста верующих христиан против существующих земных порядков. Большинство статистических справочников, как конфессионально ориентированных, так и индифферентных к религии, утверждает, что к концу XX века примерно два миллиарда людей, населяющих Землю, относили себя к христианам, либо были причислены к ним. Среди них более 400 миллионов так или иначе были сопричастны к хилиастическим течениям в христианстве, которые отличает страстное ожидание Конца света, Страшного суда и тысячелетнего царства Божьего. Если часть из них принадлежит к традиционному пятидесятничеству, то другие христиане – хилиасты представляют сравнительно новые варианты христианских конфессий, оформившиеся в самостоятельные организации на протяжении XX столетия. Таким образом, примерно 20% от христиан современного мира разделяют эсхатологические идеи как первостепенно значимые положения вероучения¹. Их позиция усиливает резонанс апокалиптических эсхатологических ожиданий, как прямо стимулируемых хилиастической миссионерской деятельностью, так и массовых апокалиптических надежд, индуцируемых ею в обществе, но разрываемых относительно самостоятельно.

Апокалиптизм составляет важную часть христианской традиции, отличается парадоксальной смесью пессимизма и оптимизма, опасения и надежды, огорчения и радости. Пессимистические ноты в нем, однако, преобладают. Это относится и к апокалиптической эсхатологии протестантизма. Ее историческая укорененность в США, наличие здесь глубокой социологической традиции многопланового изучения феномена массовых ожиданий, в том числе религиозных, выдвигают задачу систематизации результатов выполненных исследований, их теоретического обобщения и применения в составлении моделей возможной динамики этих ожиданий

¹ Хаммел С.М. Социологические исследования массовых эсхатологических ожиданий XX века: На примере США: Дис. ... канд. социол. наук: 22.00.01. – М., 2000. – 200 с.

в будущем. Понятие «эсхатология» в XX в. столь значительно перешагнуло границы христианской доктрины и догмы, что следует использовать его со специфическими характеристиками: с ней ассоциирующиеся уточняющие прилагательные «реализованная», «последовательная», «микро» или «макро», «инаугурационная», «футуристическая», «экзистенциалистская», «космическая», «индивидуальная», «катастрофическая», «апокалиптическая» и т.д. «Эсхатология» связана с понятиями «Апокалиптизм» и «мессианиззм» (надежда на посланного небом Спасителя, который возвестит лучший век). «Мессианиззм» фокусируется на Спасителе и спасении через него. «Эсхатология» же может использоваться для характеристики любых конечных целей истории, которые не обязательно квалифицируются как апокалиптические. Тем не менее, эти термины частично совпадают и часто используются взаимозаменяемо. Точный нюанс, придаваемый им данным автором, определяется конкретными контекстами.

Христианская эсхатология может быть разделена на два вида: миллениарную и амиллениарную. Миллениаризм – это учение о том, что Иисус Христос вернется на Землю и установит физическое царство, продолжающееся тысячу лет (лат *mille* тысяча, *annus* год), основанное на буквальном чтении Апокалипсиса, в котором выражение «тысяча лет» упоминается пять раз. Амиллениаризм – это учение о том, что Иисус Христос вернется, но он не будет устанавливать физическое царство на земле; выбор позиции определяется буквальной или фигуральной интерпретацией текстов Апокалипсиса и других частей Библии. Словосочетание «апокалиптическая эсхатология» – это синоним «миллениаризма». Христианская эсхатология конца XIX – начала XX в. развилась в двух – в корне отличных друг от друга – направлениях: апокалиптическая и неапокалиптическая. Сторонники апокалиптизма придерживаются буквальной интерпретации Священного писания. Амиллениаризм проистекает из так называемых «традиционных» методов интерпретации Библии (грамматико-исторический критический метод); он начал раскалываться в результате введения европейского «высшего критического» метода библейского критицизма, отражающего развитие философских исследований в работах Иммануила Канта, рассматривающего возможность нравственного доказательства существования Бога, а также в связи с трудами Чарльза Дарвина, который бросил вызов библейской идее о сотворении мира.

В настоящее время миллениаризм перестал быть специфическим компонентом вероучения хилиастических христианских те-

чений и опирается в своем распространении на многоплановые ожидания, связанные с переходом к новому столетию и тысячелетию. С полным правом можно говорить о массовом ожидании радикальных перемен, осуществляемых чудесным образом, на основе интерпретации самых разнообразных источников как религиозного, так и светского характера. С другой стороны, специфическое состояние общественного сознания на пороге XXI в. определило особый размах и популярность традиционно хилиалистических течений.

Количество приверженцев апокалиптической эсхатологии в США (милленаризм) приблизительно составляет пятьдесят миллионов граждан этой страны, которые принадлежат к более консервативным деноминациям протестантского христианства. Однако, подсчеты не учитывают тех индивидуумов, которые: придерживаются этой веры и принадлежат к недавно созданным религиозным организациям; которые принадлежат к сектам, а не к адаптированным к государству милленаристским доктринам в их формальных теологических постулатах; индивидуумов, которые не имеют членства в деноминациях; новообращенных за пределами Америки, которые связаны с американскими протестантскими сектами.

Поскольку не существует регулятивного религиозного органа, которому религиозные структуры должны были бы сообщать теологическую и статистическую информацию, нельзя предложить более точную статистику. Проблема усугубляется относительной простотой создания и расформирования религиозных организаций в Америке. Приверженцы милленаризма могут встретиться на всех уровнях классовых, расовых, социальных, экономических и интеллектуальных категорий. Наиболее важный аспект, однако, – свидетельство, что приверженность милленаризму – это отражение относительно низкого духовного развития. Проще говоря, человек может быть умственно взрослым, но оставаться, юным в духовном смысле.

Евангелистическая и фундаменталистская теология – это «решение», ориентированное с самого начала на «опыт обращения». В окружении, заранее осознаваемом как враждебное, милленарист диагностирует «другое» как зло и предмет для суда Божьего. При этом есть только два ответа на кризис – противостоять или отступить; не существует среднего пути для переговоров, компромиссов или терпимости. Апокалиптический язык и литература основываются на древней воинственной мифологии. Воинственный

дух очевиден в современной литературе и в проповедях миллениаризма; и то, и другое жадно потребляется публикой.

Большинство историков указывают на «жестокие сказки» миллениаристских движений, имеющие место во времена социальных переворотов, войны, голода, природных катаклизмов и катастроф. Однако, эти движения – только чрезвычайная манифестация ментальности. Миллениаризм – это ориентация на будущее. Само собой, миллениаризм имел свои вспышки под воздействием упомянутых видов кризисов. Приверженцы его воспринимают кризисы через фильтр их ориентации. Кризисы не создают движения; они только интенсифицируют то, что уже является ориентацией вовлеченных людей. Движение невозможно без уже существующей ориентации. Успешные миллениаристы поддерживают возвышенную ориентацию для своих приверженцев, извлекая выгоду из скорости и распространенности электронных новостных медиа, которые сами явно ориентированы на беды и несчастья. Приверженцы будут поступать по своей вере, когда их убедят в необходимости действовать, индивидуально или коллективно; не только во время кризиса, но также и более завуалировано, во имя веры, так как современные события соединены с пророчествами Библии, проповедуемой ритором. Борьба за прочную веру подтверждается в гимнах и литургической службе в дополнение к возвышенной чувствительности, которую может пробудить ритор. В чрезвычайных случаях сторонники апокалиптизма, особенно во время столкновений, могут прибегнуть к насилию. Главные отправные точки эсхатологических систем: являются ли будущие разрушения неизбежными и будет ли «конец» осуществлен человеческими или сверхчеловеческими средствами? Для миллениариста будущее разрушение и восстановление неизбежно и будет осуществлено Богом.

В наиболее элементарном виде американская апокалиптическая эсхатология – это система веры, которая влечет за собой грядущее неизбежное разрушение и восстановление на земле, осуществляемое Богом. Это тот вариант решения проблемы теодицеи, в котором справедливость добра в конце концов преобладает над злом. Миллениаризм был привнесен в Америку с помощью распространяющего повсюду понятия «судьба», демонстрации американского оптимизма и предполагаемого первенства американцев как христианской нации и стал частью американской среды. Религиозная свобода обеспечила достаточную широту для распространения и продвижения большого количества религиозных направлений. Когда стали критиковать Библию на рубеже XX столетия, биб-

леизм, а с ним и милленаризм поднялись, чтобы противостоять либеральному христианству. Наиболее существенное последствие приверженности этой системе веры – мотивация евангелизма в попытке «достичь невозможности» спастись прежде конца. В то же самое время, всплески гнева привели к международному порицанию светских и религиозных врагов Америки, включая Россию и стран мусульманской веры. Роль Израиля, однако, оценена позитивно; это опирается на интерпретации пророческих отрывков из Библии, которые относятся к воскрешению, спасению и концу света, связанных с тысячелетием. Нетерпимость к первым странам и терпимость к Израилю являются серьезными последствиями милленаризма.

Радикально евангелические и фундаменталистские миссионеры в настоящее время активны в России и Израиле. Дипломат Натаниэль Дэвис, который служил десятилетия в Госдепартаменте США в качестве помощника госсекретаря, посла (три срока) и старшего советника бывшего Президента США Л. Джонсона по советским восточно-европейским делам, пишет об ошутимом «вторжении» евангелических христиан и баптистов в 1992 г. и в 1993 г. Олимпийский стадион в Москве неоднократно использовался для религиозных евангелистских собраний. Американские евангелисты экспортируют американские идеалы демократии, волюнтаризма, индивидуальных прав и свободного предпринимательства под «прикрытием миссии». Независимо от исходных намерений, эта тенденция побуждает предположить двуличность со стороны миссионеров; такого рода обвинения, конечно, вызывают горячие споры. Это часть парадокса евангеликализма и фундаментализма: в некоторых кругах, например, Россия объявляется самой большой угрозой Америке. С другой стороны, евангелисты и фундаменталисты посылают тысячи миссионеров в Россию как функцию «Великой Миссии».

В работе С.В. Крюкова «Становление социальной эсхатологии в европейской философии второй половины XX века»¹ говорится, что в современных гуманитарных и социальных теориях наблюдается постоянно усиливающаяся тенденция к рассмотрению категории «социального» исходя из господствующей логики современности, логики эпохи, которую теоретики называют эпо-

¹ Крюков С.В. Становление социальной эсхатологии в европейской философии второй половины XX века: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Саратов. гос. ун-т им. Н.Г. Чернышевского. – Саратов, 2006. – 165 с.

хой постмодерна. В социально-философской теории последнюю нередко определяют как эпоху постклассического стиля философствования. Очевидно, что постепенно складывается новая традиция представлений о социальном порядке и факторах организации этого порядка. Эта тенденция во многом связана с тем, что в философских концепциях, называемых постсовременными, проблематизирован теоретический статус традиционных объектов социального знания. Существенную роль в этом играет совокупность внутренних причин этой традиции – наличие определенных сложностей в отграничении варианта определения культурных форм постмодернистской философии от вариантов самоопределения культуры в предшествовавшей философской традиции. Представления о социальности, оформившиеся в пределах постмодернистской философии оказывают значительное влияние на многие социальные практики современности. Существенной чертой, характеризующей историю современной западной социальной философии, оказывается сосуществование трех методологических парадигм: постмарксистской социальной критики, феноменолого-экзистенциальной герменевтики и семиологической онтологии. Исследование кризисных аспектов социальности и методологии анализа социальных процессов в историко-философском ключе необходимо в силу недостаточной разработанности историко-философского пласта представлений о «социальном» в эпоху постклассического философствования.

Обращение к основным моделям социальной онтологии XX столетия позволяет зафиксировать онтологический статус социальности и отследить трансформации последнего в постклассической философии. В основании социальной эсхатологии европейской философии второй половины XX столетия проявляются трансформации онтологического статуса «социального», которые фиксируются в критических теориях постклассической философии. Производной социальной трансформации является симулятивная модель социального, ее базисными элементами являются: овеществление, отчуждение, символизация и дезантропоморфизация. Элементы механизма овеществления выражены в понятиях вещь, обмен, производство, потребление, тождество, различие, труд. Посредством этих механизмов задается эсхатологическая перспектива социального. Чертами социального порядка современности являются: свеховещественность, инертность, гиперконформизм, меланхолия. В европейской философии второй половины XX столетия, в неомарксистских построениях Франкфуртской школы, были отра-

жены и зафиксированы теоретические источники постклассической социальности. Общество было рассмотрено как сложно структурированная целостность, в пределах которой господствуют механизмы инструментального разума и репрессивной рациональности. Марксистская методология ориентировала на фиксацию главенствующей роли экономики среди факторов социальной динамики; осознание общественного характера системы индустриального производства, фактического превращения общественного процесса производства в универсальную форму социальной связи; выявление зависимости развития производства от научно-технического прогресса, процесса распространения знаний в целом, общего развития культуры.

Неомарксистские теории выразили подрыв веры в экономический, социальный и культурный прогресс; в расцвет и эмансипацию человечества на основе рационального индустриального развития западного типа, а также обозначили социально-эсхатологические изменения в обществе, вступающем в постиндустриальную стадию развития. Симулятивность оснований политической экономии знака становится преобладающим свойством постклассической методологии исследований постсоциального миропорядка. В связи с этим известный отечественный философ В.А. Кутырев указывает на плюрализм постмодернистской философии, ее ризоматичность и необходимость взвешенного преодоления указанной вариативности на позициях рефлексии и консерватизма: признания первичности вещно-событийного мира, историзма, существования ценностей – добра и зла, истины и лжи, красоты и безобразия. Неомарксизм Лукача и представителей Франкфуртской школы, а также постструктуралистская философия явили собой социально-критическую программу преодоления классической метафизики наряду с традицией аналитической и феноменолого-экзистенциальной. В трансформациях социальной методологии от постмарксистской философии к построениям семиологической философии с необходимостью был зафиксирован переход от анализа сущностных аспектов социальности к интерпретации ее значений, данных через вещественность.

Постклассическая проблематизация социальной методологии неомарксизма основывается на вскрытии противоречий капитала средствами критики идеологии, прежде всего, идеологии потребления. В постмарксистской системе координат теоретический анализ разворачивается преимущественно в направлении исследования сущности капитала, теоретизации последнего в концепции овеществления и на уровне прикладных теорий, фиксирующих зна-

чительные изменения социального порядка современности. Эстетические теории постмарксизма нередко оказываются продолжением и углублением, способом акцентуации проблематики социальной эсхатологии. Так, Лукач, Адорно, Джеймисон, Бодрийяр выстраивают реализованный в своих теориях анализ современных обществ в пространстве культуры, где социальные противоречия находят свое выражение и разрешаются эстетически. В условиях постсоциальности перестает в прежнем режиме функционировать код овеществления, общее заменяется симуляцией уникального, неповторимого, сингулярного, нарушается воспроизводство идентичностей, «социальное» становится идеологическим «продуктом индивидуального потребления». Хабермас в «Философском дискурсе о модерне» отмечает, что произведение искусства эпохи модерна сопряжено с диалектическим соотношением подлинного с эфемерным. Заявленное отношение вовлекает произведение как вещь в игру моды, устойчивой фиксации эфемерного. Состояние позднего модерна, зафиксированное в исследованиях критической теории общества, сталкивается со все более возрастающей ролью эфемерного в овеществленной социальности средствами инструментализации мышления. Постклассическая «патафизика социального» обнаруживает изначальное отсутствие референта. Овеществленная социальность дереифицируется, поскольку статус вещи изменяется в результате структурной революции ценности, утверждающей господство структуры эфемерного в «системе вещей».

Критические теории акцентируют внимание на проблеме соотношения вещественного мира и мышления об этом мире. В современной философии, философии языка, вопрос ставится несколько иначе – в каком отношении находятся предметный мир и семиотический дискурс об этом мире. Мир анализируется как текст. Культура читается и считывается как текст, социальное интерпретируется текстуально и являет себя посредством разрозненных элементов текста культуры. «Конец социального» наступает в момент, когда текст культуры лишается своего референциального основания и начинает существовать по законам политической экономии знака. Разыменовывание структур овеществленной социальности как стратегия мифологизации постсовременности, описанная Р. Бартом, перекликается с целым рядом социально-философских гипотез и концепций. В частности, это концепция спектаклярного общества Ги Дебора, теория неотрибалистской социальности М. Маффесоли и теория индивидуализированного общества З. Баумана. В бартовской концепции было показано, что социальность обосновывается мифоло-

гизированной реальностью. В собственной мифологизации «социальное» растворяется и исчезает, при этом оставаясь проекцией системы взаимозаменяемых симулятивных, идеологически складывающихся элементов. В постклассической концепции социального были обозначены следствия подобных идеологических стратегий – спектаклярность, симулятивность, транспарентность и утверждение сверховещественной социальности. Характерные для философских интерпретаций социальности позднего модерна идеи о «расколдовывании» социального, искоренении мифа в технической и инструментальной рационализации, в постклассических концепциях развиваются и находят новые варианты решения. Социальное гиперреализуется, обретая статус сверхъестественности, или, «чуждестности»; предпринимаются попытки его демифологизации и деидеологизации.

2.3. Религиоведческие исследования эсхатологии

Как многие мифологические концепты, эсхатология универсальна и проявляется в культурах, связь между которыми исключена по определению. Так, универсальны эсхатологические мотивы войн и раздоров в последние времена, умаления человеческого роста, переворачивания общественной иерархии; эти мотивы встречаются в скандинавской мифологии, буддийском и исламском мире, зороастрийских текстах, раннехристианских апокрифах. С другой стороны, такой признак конца света как внезапное наступление мира (1 Фес, 5:3), функционально будет тождественен войнам и раздорам (своего рода контекстуальная синонимия). Эсхатология не ограничивается христианской апокалиптической традицией. В целом представления о гибели мира подготавливаются архаическими мифами о катастрофе, отделяющей мифические времена от настоящего, календарными мифами и мифами о загробном мире. Н. Кон в своем сравнительном исследовании мифов Западной Азии напрямую возводит эсхатологические мифы к героическим, к мифам о победе над нарушающими богоустановленный порядок силами хаоса, в качестве первой собственно эсхатологической мифологической системы называет иранскую. По его мнению, зороастризм отразил переход от статического видения борьбы хаоса и космоса к динамическому и позднее оказал влияние на иудаистическую апокалиптику, к которой, в свою очередь,

восходит апокалиптика христианская¹. Однако представления о конце времен, гибели мира намного шире западноазиатского ареала: они входят как в классические мифологии (ацтекская, скандинавская, индуистская, иранская), так и в развитые религиозные системы (иудаизм, буддизм, в меньшей степени – ислам)².

В части мифологий мировая катастрофа сопровождает смену космических циклов: так, мифология индейцев Центральной Америки и индуистская содержат представления о циклических эпохах, каждая из которых заканчивается катастрофой (при этом последний цикл является временем наибольшего нарушения порядка). С переходом от циклического восприятия времени к линейному связано появление нового типа эсхатологии: конец света является ключевой точкой мировой истории и происходит раз и навсегда. Движение от золотого века к железному представляет собой единой повторынный цикл. Таков скандинавский миф о битве богов – Рагнарёке – который должен произойти в конце времен, таковы иудаистическая и христианская апокалиптика.

Став догматическими положениями той или иной религиозной системы, эсхатологические концепты не застывают, а постоянно пересказываются и интерпретируются, сопоставляясь с реалиями актуализировавшей их кризисной ситуации. Так, например, в средневековой Европе появление миллениаристских движений и сект сопровождало время социальных изменений – эпоху крестовых походов и Реформацию. В Новое и Новейшее время на основе апокалиптических ожиданий зарождаются такие конфессии, как Свидетели Иеговы, Церковь Иисуса Христа святых последних дней и так далее, существующие и по сей день. В русской средневековой культуре в эсхатологическом ключе оценивались столкновения с враждебными племенами, позднее – события Смуты. Однако поскольку в данные периоды не сложилось переломной культурной ситуации, эсхатологических движений в это время не возникает. По тем же причинам не актуализируются массовые эсхатологические настроения и в конце XV в., несмотря на то что, согласно общим для восточного христианства ожиданиям, в 1492 г. (от сотворения мира 7000) должен был произойти конец

¹ Cohn N. *Cosmos, Chaos and the World to Come*. – New Haven; London: Yale univ. press, 1993. – P. 227–228.

² Ахметова М.В. Эсхатологические мотивы современной мифологии в России конца XX – начала XXI вв.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. – М., 2004. – С. 9.

света. Начиная с XVII в. в России возникает множество эсхатологических движений, сначала в рамках старообрядчества, затем духовного христианства, эсхатологическое поведение которых варьировалось от неприятия быта и культурных идеалов «антихристового» мира до самоубийства. Эсхатологические движения активно возникают в конце XIX в. и после революции 1917 г., в особенности в рамках истинно-православного христианства, и их представители описывают советскую власть в тех же терминах, что их предшественники – царя и церковь (антихрист, Вавилонская блудница). Схожие явления можно обнаружить в неевропейских и нехристианских культурах (примером чему – антиколониальные движения и восстания в Азии, Африке и Америке, карго-культы и т.д. Сходство этих движений с европейской эсхатологией в свое время объяснялось влиянием проповедей христианских миссионеров, однако их корни лежат в моделях восприятия мира, свойственных индигенным культурам. Карго-культы смогли ассимилировать проповедь о втором пришествии Христа потому, что аборигены нашли в христианстве свой старый эсхатологический миф, традиционно им знакомый¹.

В отдельные кризисные периоды эсхатологические ожидания охватывают культуру тотально, проникая в философию и искусство, как, например, в России начала XX в. Цельная эсхатологическая картина мира обнаруживается порой в идеологиях, манифестирующих себя как сугубо светские – например, в марксизме. Появление новых религиозных движений в России рубежа 1980–1990-х годов не могло не вызвать научной рефлексии. Начиная с середины 1990-х годов, появился ряд работ, прежде всего социологической, религиоведческой и политологической направленности, посвященных рассматриваемым религиозным субкультурам.

Мифологические представления, существующие в условиях индустриальной и постиндустриальной цивилизации, неравнозначны традиционным, в силу ряда причин. Относительная независимость человека современной цивилизации, особенно горожанина, от календарных циклов обуславливает иное восприятие времени. Граница между городом и областью маркируется иначе, чем между деревней и лесом, соответственно, можно говорить о

¹ Ахметова М.В. Эсхатологические мотивы современной мифологии в России конца XX – начала XXI вв.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. – М., 2004. – С. 11.

разных типах восприятия пространства и так далее. Ритм и образ жизни, сфера хозяйственной деятельности – все это накладывает отпечаток на комплекс мифологических представлений. Применительно к современной ситуации следует упомянуть о таком важном факторе, как о секуляризации сознания, а в отношении России – еще и нескольких десятилетиях государственного атеизма. Огромное влияние на современные представления в целом оказывает высокий статус рационального, научного знания в культуре XX в.¹

Эсхатология является частью современной российской мифологии. России конца XX в. – распад государства и сопровождающий его идеологический кризис – спровоцировала массовый подъем религиозного сознания. В начале 1990 годов, в уникальной ситуации полной религиозной свободы возникает огромное количество новых религиозных движений и активизируются старые, при этом большая их часть настроена апокалиптически. Они провозглашают близящийся конец света; его либо можно предотвратить, либо нужно быть готовым к тому, чтобы его пережить. А.А. Панченко характеризует данную модель эсхатологического поведения как «эсхатологическое движение», участники которого «считают необходимым отказаться от традиционного образа жизни и в корне изменить свое поведение»², отличая его от «эсхатологического ожидания», не меняющего жизненного уклада и поведения его носителей.

В России с конца 1980-х – начала 1990-х годов существовало четыре автохтонные религиозные субкультуры в период своей наиболее активной деятельности (когда три из них, наиболее распространенные и поэтому в определенном смысле репрезентативные – Белое Братство, Богородичный Центр и Церковь Последнего Завета – возникли, а четвертая – православная прихрамовая среда – начала активно заявлять о себе) до настоящего времени (первые годы XXI в.).

Прихрамовая (прицерковная) среда, сформировавшаяся в начале XX в. и на протяжении советской эпохи существовавшая практически подпольно, к настоящему моменту представляет собой довольно неоднородное образование. С одной стороны, она включает в себя часть православного священства, монашества и

¹ Ахметова М.В. Эсхатологические мотивы современной мифологии в России конца XX – начала XXI вв.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. – М., 2004. – С. 4.

² Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М.: ОГИ, 2002. – С. 354.

прихожан. С другой, с начала 1990-х (наиболее интенсивным этот процесс стал с середины 1990-х) в ее недрах формируются многочисленные братства и общественные организации, прежде всего, националистического, монархического и антиглобалистского направления, со своими изданиями и веб-сайтами; эти группы могут объединяться или находиться в конфронтации друг с другом; их отношение к Московской Патриархии варьирует от лояльности до неприятия. Среди них можно назвать телепрограмму и журнал «Русский дом», журнал «Сербский крест» К. Гордеева, веб-сайт «Стояние за Истину» Л. Сергиевского, издательское общество «Благословение», Общественный Комитет «За нравственное возрождение Отечества» и т.д. Отдельно следует упомянуть Православное Братство во имя Царя-искупителя Николая II. Идеолог Братства и главный редактор альманаха «Жизнь вечная» В.П. Кузнецов на основе собираемых им пророчеств выстраивает собственную концепцию исторического пути России и ее роли в эсхатологической драме; эта концепция имеет мало отношения к канонической и отличается определенным оптимизмом¹. Все это может показаться свидетельством известной доли абстрактности такого конструкта как «прихрамовая среда», которая, таким образом, оказывается объединением множества мелких групп с не всегда совпадающей идеологией (более того, самосознание представителей некоторых из этих групп позволяет говорить о них как о своего рода субкультурах внутри субкультуры). Но в целом представителей среды объединяет общее, хотя и несколько противоречивое видение мира, проникнутое мистицизмом, который основывается на православном эзотерическом учении, общие идеалы и культурные символы, а также эсхатологическое мировосприятие определяющее сознание данной общности. Идеологические разногласия пока не мешают представителям среды разговаривать на одном языке.

Богородичный Центр (в настоящее время – Православная Церковь Божией Матери Державная) возник в конце 1980-х годов в недрах Истинно-православной (Катакомбной) церкви. Его глава – архиепископ Иоанн (В.Я. Береславский). Основу учения составляют откровения, с 1984 г. получаемые архиепископом Иоанном, как он уверяет, от Богородицы, Господа, ангелов и святых, а также написанные им проповеди.

¹ Ахметова М.В. Эсхатологические мотивы современной мифологии в России конца XX – начала XXI вв.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. – М., 2004. – С. 6.

Основатель Церкви Последнего Завета – житель города Минусинска С. Тороп, осознавший себя вновь пришедшим на землю Христом и получивший в видении новое имя – Виссарион. В начале 1990-х в Курагинском районе Красноярского края последователи Виссариона (виссарионовцы) организуют коммуны, которые в настоящее время занимают несколько таежных поселков, объединенные названием «эконоосферное поселение “Тиберкуль”»; в эти коммуны уезжает значительная часть виссарионовцев со всей России.

Наиболее активная деятельность Великого Белого Братства Юсмалос (далее – Белое Братство) развернулась на территории Украины, России и Белоруссии с июня 1990 по ноябрь 1993 года. Во главе его стояли супруги Ю. Кривоногов и М. Цвигун, известные в Братстве соответственно как Юоанн Свами (воплощение Иоанна Богослова) и Мария Дэви Христос (одновременное воплощение Христа и Богородицы). 23 ноября 1993 г. юсмалиане¹ ожидали конца света и перехода Земли в новое измерение. В ноябре 1993 г. во время попытки проведения молебна в Софийском соборе Киева лидеры Братства были арестованы и находились в заключении до 1997 года. В настоящее время место Ю. Кривоногова в Братстве занимает Д. Ковальчук (Иоанн-Петр Второй). С середины 1990-х секта отказалась от острого ожидания катастрофы, прежней аскетической практики и, по сути, пережила перемену учения.

Учитывая схожесть культурной ситуации рубежа XIX–XX и XX–XXI вв. возможно рассмотреть эти разнородные группы в едином контексте, поскольку, несмотря на кажущуюся пестроту и разнообразие проявлений, это целостный феномен, в нем четко проявляется свойственное постмодернистской чувствительности, стремление к объединению всего и вся, созданию гипертекста. Не только единая культурная ситуация позволяет представителям данных субкультур говорить на одном языке. Их тексты отражают в целом единую картину мира, во многом обусловленную их эсхатологическими воззрениями. Это позволяет рассматривать представления, отраженные в проповедях, откровениях, периодических изданиях, листовках, материалах из Интернета и устных нарративах, как своего рода гипертекст, метанарратив, несмотря на догматические расхождения между данными учениями. При этом представления о конце света, разделяемые современными апокалиптиками,

¹ Самоназвание ЮСМАЛОС представляет аббревиатуру: ЮС – «Юоани Свами», МА – «Марии Деви Христос», ЛОС – логос.

являют собой цельный эсхатологический миф, подобный тем, что известны из традиционной мифологии¹.

Прихрамовое апокалиптическое мировоззрение с конца 1990-х годов интересует пока главным образом политологов, занимающихся исследованием русского национализма. Они рассматривают эсхатологию как деталь политической идеологии «православного фундаментализма», наравне с антисемитизмом, антиглобализмом и монархизмом. С другой стороны, появляется ряд исследований, посвященных эсхатологическому мировоззрению современных религиозных субкультур, отражающемуся в продуцируемых ими текстах. А.В. Тарабукина², анализируя картину мира прихрамовой среды и определяющие сознание ее представителей культурные парадигмы, возводит эсхатологическое мировоззрение «церковных людей» прежде всего к ситуации России конца XIX века, когда данная субкультура начала формироваться, отделившись от светского мира. При этом единство воззрений субкультуры в конце XX века и сто лет назад объясняется в большей степени типологическим сходством двух культурных ситуаций, чем наличием определенной традиции.

А.А. Панченко в своем исследовании, посвященном русским мистическим сектам XVII–XIX вв., склонен объяснять возникновение этих сект, равно как мессианских движений средневековой Европы, карго-культов и т.д., аккультурационными процессами, полагая, что основная функция этих движений «состоит в адаптации кардинальных изменений социальной структуры в условиях воздействия чужеродной цивилизации техногенного характера»³. Аналогичные выводы Панченко делает в отношении российских новых религиозных движений, которые рассматривает в контексте массовой религиозной традиции, т.н. народного православия.

В статье А.Ф. Белоусова⁴ анализируются эсхатологические нарративы прибалтийских старообрядцев-беспоповцев. Большая часть мотивов этих текстов, впрочем, не является специфически

¹ Ахметова М.В. Эсхатологические мотивы современной мифологии в России конца XX – начала XXI вв.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. – М., 2004. – С. 9.

² Тарабукина А.В. Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Антропология религиозности (Альманах «Канун»). – СПб.: Издательский дом Corvus, 1998. – Вып. 4. – С. 397–454.

³ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М.: ОГИ, 2002. – С. 365.

⁴ Белоусов А.Ф. Последние времена // AEQUINOX: Сборник памяти о. А. Меня. – М.: Carte Blanche, 1991. – С. 9–33.

старообрядческой, составляя, скорее, общий фонд эсхатологических мотивов русской традиционной культуры. В статье проводятся параллели между старообрядческими нарративами и сюжетами христианских легенд, в том числе изложенных в апокрифах, а также, что представляется намного более важным, выделяются основные сюжетообразующие принципы эсхатологических нарративов, основанные на универсальных семантических оппозициях. Одной из актуальных задач сегодняшней науки является изучение современной мифологии, с точки зрения ее объяснительной, ценностнообразующей и регулятивной функции. В то время как исследованию подвергались современная политическая мифология, мифология массовой культуры и массового сознания, сфера религиозной мифологии по преимуществу сосредоточенных на текстах, а не на отражаемых в них представлениях, ограничивается неоязычеством.

В современной культуре мифологические представления не исчезают, а трансформируются, адаптируясь к новой культурно-исторической ситуации, при этом сохраняя структуру, идентичную структуре традиционных мифологических концептов (в этом смысле, современная мифология – действительно мифология). В то же время, сегодня миф, как правило, не регулирует жизнь человека целиком и полностью, в отличие от мифа архаического, а также много заимствует из сферы рационально-логического знания (в этом смысле, современная мифология – действительно современная). При этом религиозное сознание, религиозная культура оказывается одной из сфер, в которую мифологические компоненты вписываются наиболее органично.

Представления, определяющие мирозерцание постсоветских религиозных субкультур, в сумме дают цельную картину эсхатологического мифа, известную по развитым мифологиям. Современный миф, как и традиционный, организован на основе универсальных семантических оппозиций (хаос – космос, сакральное – профанное / нечистое, свое / чужое и т.д.), повествует об упорядочивании мира и конструирует некую высшую реальность. Специфика эсхатологической логики, как традиционной, так и современной, в том, что она конструирует «высшую реальность» через отрицание, но она не столько нейтрализует семантические оппозиции, сколько меняет их местами. Эсхатологический миф, таким образом, не столько санкционирует существующий социальный и космический порядок в том его понимании, которое свойственно данной культуре, сколько отрицает существующий порядок, поскольку он неправи-

лен. Объявляя, что сейчас все происходит, как оно не должно происходить, эсхатология призывает к обновлению с целью создания нового мира, когда все будет происходить так, как должно.

Исследование эсхатологического мифа позволяет выделить общую модель, по которой он строится. 1. Настоящее время – эпоха хаоса и активизации сил зла; то, что считается в данное время нормой – на самом деле ею не является. Происходит деградация нравов; порок считается нормой; распространяется колдовство; переворачивается общественная иерархия; власти находятся под влиянием дьявольских сил; прежде безвредные предметы и сферы деятельности становятся вредоносными; прежние сакральные локусы теряют свою святость; нарушается ход времени; праведные подвергаются гонениям. 2. В ближайшее время должна произойти катастрофа, в результате которой зло будет уничтожено и восстановлен первоначальный порядок. Знаком (началом) катастрофы являются стихийные бедствия и эпидемии; войны и нашествие иноземцев; появление новых предметов и явлений. В результате катастрофы уничтожается весь мир или его часть; гибнет все человечество или его часть. Катастрофа носит очистительный характер; она необходима для того, чтобы мир стал таким, каким был во времена первотворения. 3. Чтобы не погибнуть во время катастрофы, нужно придерживаться определенных правил поведения. Необходимо выполнение различных религиозных практик (молитва, покаяние и т.д.); необходим строгий аскетизм (в области питания, сексуальной жизни и т.д.); необходимо неприятие новых порядков и бегство. 4. Установлению нового мира способствует приход на землю мессианского персонажа (живого Бога / святого / праведного царя), который должен одержать победу над хаосом; он уже пришел, или это случится в ближайшее время. Мессианский персонаж находится в сокрытии, но скоро должен явиться; мессианский персонаж побеждает силы зла; он восстанавливает порядок; ему помогают избранные; мессианский персонаж вознаграждает избранных¹.

При этом отдельным мотивам, включенным в эту модель, будут находиться семантические аналоги в мифологиях других культур. Так, антихристу русской эсхатологии подобен скандинавский Локи или алтайский Эрлик, а масоны окажутся частным проявлением демонических сил, во власти которых находится мир в

¹ Ахметова М.В. Эсхатологические мотивы современной мифологии в России конца XX – начала XXI вв.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. – М., 2004. – С. 223.

«последние времена». Функции же у этих персонажей будут одинаковы: во втором случае это силы хаоса, вышедшие из-под контроля перед гибелью мира, в первом – это руководитель войска эсхатологических врагов, персонификация хаоса. «Хотя состав коллективных представлений обновляется сообразно изменениям культурно-исторических обстоятельств, его структура сохраняет относительное постоянство»¹.

Сопоставление мотивов современной и традиционной мифологии позволяет выделить множество соответствий на разных уровнях, как синхронных, так и диахронных. Кроме того, на эсхатологические представления накладываются образы и символы из других сфер мифологии. В целом, говоря об истоке эсхатологических мотивов религиозных субкультур постсоветской России, можно выделить ряд схожих паттернов. Так переживание массовым сознанием реалий современности и исторического опыта происходит в терминах конца света. Наиболее актуальными историческими событиями, переживаемыми в рассматриваемых представлениях, является революция 1917 г., открывшая эпоху, однозначно считаемую эсхатологической, и распад СССР. С конца 1980-х на фоне необыкновенного подъема религиозности в стране шло распространение автохтонных и импортированных новых религиозных движений и эзотерических субкультур. Формирующиеся религиозные субкультуры отличаются относительной открытостью внешним влияниям, определенной взаимопроницаемостью. Концепт «жидомасонского заговора» или эсхатологически окрашенное антизападничество во многом являются продолжением представлений рубежа XIX и XX вв., являясь характерными для русской религиозной традиции. Имеют также определенную традицию представление о Москве как о Третьем Риме (втором Иерусалиме). Для общехристианской традиции характерны: образы Апокалипсиса (новозаветной книги Откровения Иоанна Богослова) – чаши гнева Божия, Вавилонская блудница, антихрист, а также так называемый «малый апокалипсис» – евангельские предсказания бедствий, которые должны произойти перед вторым пришествием Христа, – служат объектами толкования на протяжении двух тысячелетий. Во многом определяющую роль в толкованиях этих текстов сыграла патристика, общая для восточного и западного христианства. Из патристики происходят такие концепты, как восстановление

¹ Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России – М.: АИРО-XX, 2000. – С. 36.

антихристом иерусалимского Храма, признание его евреями за мессию и т.д. В свою очередь книжные по происхождению свято-отеческие толкования Апокалипсиса охотно пересказываются в массовой христианской литературе, в монашеских кругах и среди прихожан.

Универсальные мифологические представления и образы присутствуют в массовом сознании, как правило, не осознаваясь их носителями. Они воспроизводятся в самых различных традициях, начиная от архаических (учитывая культурную, национальную и социальную специфику). Сюда входят фундаментальные категории осмысления мира (пространство и время, космос и хаос), а также отдельные концепты из традиционной мифологии и фольклора, которые включаются в круг эсхатологических образов и приобретают таким образом новое значение. Это, прежде всего, представления о колдовстве и порче, матери-земле и так далее. Таким образом, современный эсхатологический концепт представляет собой многослойное образование. Например, тексты Белого Братства обнаруживают следующее представление: Существуют темные силы, которые ведут постоянную борьбу со светлыми. Они погубили жизнь и культуру уже на нескольких планетах. Сейчас они воплощены в представителях «жидомасонской ложи». Они готовят мир для прихода антихриста, используя компьютер для контроля над сознанием людей.

Актуализация структуры эсхатологического мифа происходит в периоды культурных кризисов, при этом и ожидание катастрофы, и утопические чаяния оказываются в значительной мере порождением кризисных процессов, развивающихся в недрах общественной жизни. Как любой миф, эсхатология в постсоветской России имеет определенные объяснительные и регулятивные функции, обусловленные исторической ситуацией. Идеологический кризис в СССР конца 1980-х – начала 1990-х годов и распад советского государства, а также появление множества новых проблем и потрясений, от материально-бытовых до общественных, спровоцировали активное осмысление исторического пути страны, ее прошлого и настоящего, происходившее на самых различных уровнях. Конец света стал знаковым понятием для русской культуры рубежа XX и XXI вв., широко войдя не только в религиозный, но и в общественно-политический дискурс. Новые религиозные субкультуры, появившиеся в это время, а также субкультуры традиционные, переживающие пик своей активности, осмысливают кризисную ситуацию как симптомы конца света, выстраивая соб-

ственную эсхатологическую картину мира. В.П. Руднев пишет о кризисе исторического сознания, ставшем «одним из самых острых интеллектуальных кризисов в современной России»: «Этот кризис был достаточно долгим, длится он примерно с 1988 года и насчитывает несколько витков в своем развитии, как минимум три. Первый заключался в десакрализации официальной истории СССР. ... Второй виток был реакцией на первый. ... На этом витке появилось стремление если не оправдать, то как-то понять “позорное прошлое”. Третий виток, снимающий противоречие между первым и вторым, а стало быть – мифологический: “Было не так и не иначе, мы не знаем, как было, и никогда не узнаем, логичнее всего представить, что объективно ничего не было, есть только настоящее и наши представления о так называемом прошлом, которые могут быть совершенно различными”»¹. В отношении рассматриваемых религиозных субкультур это и так, и не совсем так. Объявляя советскую эпоху, а нередко и пришедший ей на смену общественно-политический режим царством антихриста, современные апокалиптики, безусловно, десакрализуют «позорное прошлое», однако именно так происходит осмысление этого прошлого.

Заявляя о своем обладании особым знанием (которое является одновременно и результатом божественного откровения, и плодом самообразования, подтверждаемым авторитетом «науки» – в кавычках, поскольку заимствованный из сферы рационально-логического знания дискурс приспособляется к мифологической логике), последователи религиозных субкультур претендуют на единственно правильный способ объяснения происходящих событий. Когда кризис оказывается объясненным, а значит, пережитым в сознании, он теряет свою актуальность. Однако отношение апокалиптиков к пережитому прошлому отличается от той индифферентности, которую описывает Руднев и которая скорее является постмодернистской тенденцией в современном общественно-политическом и литературном дискурсе, безусловно, ведущей, но не единственной. Для апокалиптиков отношение к прошлому уже определено раз и навсегда; но призраки прошлого могут оживать, угрожая новому мироустройству. Однако когда кризис пережит, субкультура либо обращается к осмыслению новой ситуации (которое происходит тем легче, что модель этого осмысления уже выработана внутри субкультуры), либо объявляет о своей победе

¹ Руднев В.П. Энциклопедический словарь культуры XX в. – М.: Аграф, 2001. – 553 с.

над врагом и сосредотачивается на реализации собственных утопических проектов. В этом смысле, действительно, большую актуальность для нее приобретает светлое будущее, которое начинается уже сейчас.

При этом мифологическими (опять-таки, в значении не любого метаязыка, а прежде всего метаязыка, связанного с универсальными архетипическими концептами) окажутся все стадии переживания кризиса. Культура всех народов знакомы так называемые обряды перехода. Они оформляют различные «пороговые ситуации» в жизни личности и социума – сезонные, временные, социальные и т.д. В конечном итоге они сводятся к переходу из мирского состояния в сакральное, описываясь в терминах умирания и воскрешения. Эсхатологические образы являются воспроизведением концепта перехода в глобальном пространственном и временном масштабе, с которым связаны определенные ожидания и требования определенных моделей поведения. Конец света, таким образом, в строгом смысле не является концом. Катастрофы – лишь способ очищения и обновления мира; они делают его достойным нового, справедливого мироустройства, что нередко оказывается отраженным и самими апокалиптиками. Это идеальное мироустройство – неотъемлемая составляющая эсхатологических представлений, хотя она неравномерно представлена в учении разных субкультур в разное время. В этом смысле двумя полюсами являются раннее Белое Братство с его настоящей апокалиптической истерией и, соответственно, минимальным представлением об идеале (доля описаний будущего мира в юсмалианской литературе ничтожно мала по сравнению с описаниями бедствий и катастроф), и Церковь последнего завета, глава которой либо относит катастрофу в советское прошлое, либо говорит о ней довольно туманно, но где декларируется установка на практическое строительство царства Божьего на земле.

Негативные события современности в рамки перехода мира в новое состояние, последователи эсхатологически настроенных религиозных субкультур тем самым находят объяснение этим событиям. Согласно эсхатологической логике, если повсеместно наблюдаются признаки «последних времен», если у власти стоит антихрист – значит, наблюдаемая картина «перевернутого мира» как бы нормальна с точки зрения божественного сценария мировой истории. С другой стороны, это знак скорого окончания неблагоприятной ситуации, уничтожения хаоса и наступления царства Божия, представляемого как полная противоположность совре-

менной эпохе. Таким образом происходит психологическая адаптация к явлениям, оцениваемым как несправедливые, и даже в какой-то мере их оправдание. В то же время для самих апокалиптиков «последние времена» подразумевают необходимость выполнения особого предназначения. Идентифицируя себя с этнической или конфессиональной общностью избранных, они заявляют о своей миссии по очищению земли от хаоса и установлению царства справедливости, миссии, в которой они едины с Богом. Эта миссия в то же время предполагает следование особым правилам поведения, молитвенную и аскетическую практику, в зависимости от выполнения которой ставится не только личное спасение, но и спасение мира. Таким образом, конец света для апокалиптиков оказывается не окончательной гибелью мира, а своего рода экзаменом, который они должны выдержать, чтобы хаос сменился гармонией¹.

2.4. Культурологические исследования эсхатологии

Будучи учением о последних временах, об искуплении и переходе мира в новое состояние, в сфере массовой культуры эсхатология получает многократное художественное преломление в литературных вселенных, кинематографе, компьютерных играх. Однако сегодня процесс секуляризации западноевропейской цивилизации находится на небывало высоком уровне, и это вызывает потребность выяснить, насколько и как меняется структура и содержание христианского эсхатологического мифа в контексте современной медиакультуры². В произведениях современной медиакультуры в контексте эклектики постмодернизма наблюдается распад христианского эсхатологического мифа как целостной системы и формирование новой модели Апокалипсиса. Для анализа трансформации христианского эсхатологического мифа в современном медиакультурном пространстве необходимо точно охарактеризовать степень присутствия христианских архетипических эсхатологических сюжетов в продуктах культурной деятельности

¹ Ахметова М.В. Эсхатологические мотивы современной мифологии в России конца XX – начала XXI вв.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. – М., 2004. – С. 231.

² Пожаров А.И. Трансформации христианского эсхатологического мифа в современном медиакультурном пространстве: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / Гос. ин-т искусствознания. – М., 2016. – С. 3.

современной западной цивилизации, а также изучить генезис, структуру и форму функционирования христианского эсхатологического мифа в современной медиакультуре.

В русле культурологии эсхатология рассматривается как феномен культуры, при этом анализируется проблемное поле эсхатологии, эсхатологические тексты как отдельный жанр, эсхатологические сюжеты в контексте мифа, исследуется семантика, синтактика и прагматика образа Апокалипсиса в системе современной медиакультуры. При этом становится возможным постичь христианский эсхатологический миф как знаковую систему и выявить его структурно-содержательную модель.

В структуре христианского эсхатологического мифа можно выделить единичные архетипические образы: 1. Мир погружается в хаос, упадок виден во всех сферах человеческого существования, человечество разделено на две неравные части – праведников и грешников. Участь первых в преддверии катастрофы ужасна, но впоследствии станет благой, а вторые пока торжествуют, но позднее будут наказаны; 2. Центральным пунктом эсхатологического архетипа является описание Последней битвы как события, завершающего мировую историю и придающего ей смысл; 3. Происходит гибель нынешнего мира и возрождение в новом качестве.

Главную роль в событиях Последней Битвы играет мессианская фигура, в христианской парадигме ассоциируемая с Иисусом Христом. Основной характеристикой Христа, как мессианского персонажа является понятие кенозиса – самоуменьшения Бога вплоть до добровольного принесения себя в жертву.

По отношению к апокалиптическим событиям эсхатологический миф делится на эсхатологию ожидания и реализованную эсхатологию. Осмысление эсхатологической проблемы превращается из толкования конца времени в осмысление Апокалипсиса как гибели той или иной культуры, феномена или личности. Анализ эсхатологии ожидания в современной медиакультуре позволяет прийти к выводу, что основным ее лейтмотивом является миграция от переживания Апокалипсиса как глобального катастрофического события к бесконечно растянутой во времени трагедии личности.

В произведениях современной медиакультуры, трактующих апокалиптику – образы, повествующие о разрушении Вселенной, – буквалистское понимание линейности времени заставляет забыть о сакральном времени в его комбинации с профанным, о христианском сочетании эсхатологии ожидания и реализованной эсхатоло-

гии и располагает все события большого Апокалипсиса в виде реализации линейной схемы. В этой схеме события происходят имманентно по отношению к предшествующей человеческой истории.

В артефактах медиакультуры, отражающих современные взгляды на апокалиптику, в трансформированном виде присутствуют все христианские архетипические образы. «Нет больше ни семи труб, ни града, ни моря, обращенного в кровь, ни звезд, падающих с неба, ни всадников, в дымном облаке являющихся из глубочайшей бездны, ни армий Гога и Магога, ни Зверя, выходящего из моря. На их месте – неконтролируемое и неподдающееся контролю распространение ядерных отходов, кислотные дожди, исчезновение лесов Амазонки, озоновая дыра, бездомные обнищавшие толпы, стучащие (порой – с насилием) в двери богатей, голод, охватывающий целые континенты, новая неизлечимая чума, эгоистичное истощение почв, глобальное потепление, тающие ледники, создание с помощью генной инженерии наших собственных клонов и, согласно мистическим принципам экологии, неизбежное самоубийство человечества»¹.

Одним из способов разрешения напряженности, вызванной постоянным ощущением угрозы, становится внедрение в декорации апокалиптической катастрофы героического сюжета, что делает Апокалипсис преодолимым испытанием. Бесконечное число апокалиптических угроз порождает постоянный поиск способов их нейтрализации. В этом заключается смысл большого числа фильмов-катастроф, различающихся незначительными сюжетными изменениями – каждый из них привносит в массовое сознание очередное описание сценария, следуя которому реципиент может спастись от вселенской катастрофы. Современное массовое кино – фрактальное воспроизведение архаических мифов механистическим способом. Однако многократное тиражирование катастрофических образов с героическими сюжетами не только частично дереализует эсхатологические страхи, но и увеличивает ощущение одиночества и брошенности человека. Если апокалиптическая катастрофа преодолевается силами человечества, то человечеству не на кого больше рассчитывать, кроме как на самое себя, неоткуда ждать помощи.

¹ Эко У., Мартини К.М. Диалог о вере и неверии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 30–31.

В современной медиакультуре центральное место занимает фигура героя, а не мессии, несмотря на заимствования некоторых характеристик Христа или христианских аллюзий. Рассмотрение саги о Гарри Поттере позволяет прийти к выводу о жизнеспособности христианских архетипов в эклектичном современном неомифологическом сознании в целом, и в его эсхатологических и сотереологических аспектах. Современная культура, бесконечное количество раз тиражируя бесконечное число возможностей гибели Вселенной, склонная видеть в любом событии предзнаменование скорой гибели человечества и тем не менее заканчивающая каждый из фильмов-катастроф хеппи-эндом, не в состоянии дать ответ на то, каким должен быть изменившийся мир, прошедший через череду апокалиптических катастроф. Опираясь на настроения, выраженные Бодрийяром – «Страшный суд уже происходит, уже окончательно свершился у нас на глазах»¹, – медиакультура определяет современность как постапокалипсис. Для придания артефактам большей зрелищности и имея целью гипертрофированно подчеркнуть некоторые аспекты, например, эстетику грязи, гниения или жестокости, – современность часто описывается через проекции на псевдосредневековье. Отсутствие внятной постапокалиптической концепции подтверждает отсутствие сколько-нибудь понятной человеку концепции индивидуального посмертия, что наглядно иллюстрируется феноменом зомби-апокалипсиса, раскрывающим посмертие как бессмысленное восстание мертвой гниющей плоти. Это, в свою очередь, созвучно пессимизму, рассмотренному при анализе артефактов, описывающих эсхатологию ожидания, выражающихся у Л. фон Триера в словах «Мы одиноки во Вселенной и дальше ничего не будет». Таким образом в настоящее время происходит смыкание эсхатологии ожидания, апокалиптики и постапокалиптики в принципиально новом эсхатологическом мифе, который не нуждается в мессианской фигуре Христа, как в центральном элементе.

Поскольку все силы человечества в новейших апокалиптических сюжетах сводятся лишь к спасению старого мира, к попытке вернуть мир, повреждаемый в результате катастрофы, в состояние стабильности, то можно говорить о принципиально новой модели апокалипсиса. Это Последняя битва, за которой ничего не следует. Современный апокалипсис, в отличие от христианского,

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – С. 321.

лишен смысла, потому что он более не является итогом замысла высшего существа или деятельности человека, это лишь одна из бесчисленных случайно генерируемых возможностей.

Западное эсхатологическое сознание, базирующееся на двухтысячелетнем христианском эсхатологическом архетипе, стало искать для старых архетипических сюжетов новые формы. Эсхатологические страхи, вызванные ощущением несовершенства человека и социума, с неизбежностью выразились в артефактах массовой культуры. Для преодоления страха смерти и ужаса перед неумолимой линейностью времени, массовая культура использует привычный эсхатологический архетип. Рецепиент бессознательно фиксирует знакомые образы, а артефакты культуры показывают на их принципиальную преодолимость и конечность. Как во множестве единообразных апокалиптических боевиков, так и в любой компьютерной игре – есть много вариантов прохождения миссии, но они все же конечны, их ограниченное количество. Создается управляемая, ограниченная неопределенность. Выбор сводится к выбору варианта. Таким образом, облегченная, игровая форма взаимодействия современной медиакультуры с рецепиентом приводит к повышению уровня комфортности жизни и снижению персональной ответственности в условиях отсутствия внятной концепции индивидуальной и коллективной эсхатологии. Все это дает основания полагать, что христианский эсхатологический архетип в современной культуре не несет смысловой наполненности. Это, в свою очередь, подтверждает гипотезу о том, что этот миф существует в современной массовой культуре как симулякр – т.е. используются элементы его структурной схемы, при этом не формируя адекватное им ценностное содержание, делая этот миф аттракционом¹.

В традиционной русской культуре все гораздо серьезнее. Русская апокалиптическая литература – это особый жанр светской литературы, авторы которого в виде своеобразного пророчества или утопического сценария будущего раскрывают перед читателем завесу будущих судеб мира и русского народа. Для нее свойственен крайний нигилизм – отрицание старого, прежних устоев жизни, отсюда ее жажда новой формы религиозного сознания, новой религии и крайний утопизм, – вера в возможность всеобщего спа-

¹ Пожаров А.И. Трансформации христианского эсхатологического мифа в современном медиакультурном пространстве: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / Гос. ин-т искусствознания. – М., 2016. – С. 121.

сения и преображения, в осуществление Царствия небесного на земле, а также вера в особое предназначение России и русского народа, как последнего оплота православной веры. Все эти черты нашли свое отражение в русской литературе и религиозно-философской мысли XIX–XX вв.¹

Христианская апокалиптика – это жанр религиозной литературы, повествующий о полученных автором откровениях об ином мире и конце света. Новозаветная апокалиптика берет свое начало в иудейской эсхатологии и характеризуется христоцентричностью, усложненной образностью и таинственной символичностью, псевдонимностью авторства, линейно-историческим восприятием истории и глобальным катастрофизмом. Основные темы русской апокалиптической литературы были привнесены на Русь с принятием Православия из византийской апокалиптики, для которой были свойственны такие мотивы и сюжеты как особое предназначение Византийской империи и ее императоров в последние времена, а также мотив антихриста. Для русской апокалиптической литературы было свойственна переработка основных апокалиптических сочинений византийской письменности, где главным источником стало «Откровение св. Мефодия Патарского», с добавлением специфических для России тем и мотивов, таких как: особой миссии русского народа в последние времена, мотив отступления западной церкви от истинной веры и поэтому обреченной на гибель, тема Антихриста-самозванца, духовного Антихриста, которая получила огромный отклик в старообрядческой среде и стала основной для дальнейшего развития русской апокалиптики.

Тема Апокалипсиса в большей или меньшей степени была характерна для многих произведений русских писателей и поэтов XIX в. Для русской литературной традиции XIX столетия были присущи следующие апокалиптические темы и мотивы: во-первых, мотив самозванца, перекликаемый с образом Антихриста, который звучит почти во всех произведениях Н.В. Гоголя, начиная от «Портрета» и заканчивая «Мертвыми душами», в «Трех разговорах» Вл. Соловьева, где он представлен в образе сверхчеловека, который, возмнив себя Христом, пытается осчастливить людей путем установления царства всеобщего равенства и сытости, тем самым получает абсолютную власть над ними; во-вторых, мотив

¹ Ткаченко И.А. Апокалиптические темы и мотивы в русской культуре конца XIX – первой половины XX вв.: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / РГГУ. – Шуя, 2007. – С. 3.

«русского винного апокалипсиса» у Н.А. Некрасова, который раскрывает трагедию русской жизни, единственный выход из которой виден только в винном забытье; в-третьих, для русской литературы свойственны предчувствия всемирной катастрофы, которая может быть приостановлена только благодаря мужеству и вере всего русского народа, способного подняться на борьбу с Антихристом, например у Л.Н. Толстого в романе «Война и мир»; в-четвертых, тема духовной и телесной смерти героя как пути к духовному преобразению, свойственная для произведений Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого; в-пятых, тема греховности современного мира, преодолеваемой только во всеобщем воскрешении и преобразении, через осознание своей греховности и сострадание у Ф. Достоевского и Н. Федорова; в-шестых, тема «чудесного» спасения и возрождения России перед концом света у Ф. Достоевского и К. Леонтьева, а также темы кризиса европейской цивилизации, проистекшего от восточных завоевателей и от собственной гордыни и всемирного единения церковью в последние времена у Вл. Соловьева, который в своем последнем произведении, со свойственным русской апокалиптической традиции утопизмом, рисует эсхатологический сценарий будущего.

В рамках символизма – одного из самых ярких литературных течений Серебряного века, апокалиптическая тематика, берущая свои идейные основы в философии Вл. Соловьева, выражаются в ожидании исторических катастроф. В этой связи основными апокалиптическими темами в творчестве символистов стали тема революции и кризиса современной культуры и цивилизации как явных признаков конца света. У Андрея Белого апокалиптическая тематика нашла свое отражение в романе «Петербург» – романе-апокалипсисе, романе-пророчестве о грядущей мировой катастрофе 1917 г., где она трактуется им в религиозно-философском аспекте. Основные апокалиптические мотивы и образы, представленные в романе: мотив Страшного Суда как следствие нарушения нравственных законов, христианских заповедей «чти отца твоего» и «не убий»; образ апокалиптического Медного всадника – предвестника кровавых войн и революций; образ города, как апокалиптического зверя, который поработщает человека, убивает в нем все надежды на счастливое будущее, а также мотив возможности спасения русского народа.

Для художественного восприятия Александра Блока эсхатологические настроения были связаны с мыслями о революции как свершившейся апокалиптической катастрофе. В поэме «Двена-

дцать» в социально-нравственном аспекте звучит апокалиптический мотив Второго пришествия Христа, который, как и предсказано в Откровении, появляется в самом финале поэмы старообрядческим Иисусом, когда апокалиптический ветер русской революции уже объял всю землю. Здесь звучит мотив гибели России и русского народа, отвернувшегося от Христа и слепо бредущего в бездну.

Русские писатели-символисты воспринимали реальную историческую ситуацию, в которой оказалась Россия и все человечество, как символ предсмертной агонии культуры и истории. В творчестве Вячеслава Иванова и Дмитрия Мережковского апокалиптическое восприятие было связано с темой кризиса европейской цивилизации и культуры. Так у Вяч. Иванова кризис современной ему культуры со свойственной ей индивидуализмом знаменует конец важнейшей эпохи истории человечества, когда прежняя внутренняя форма вещей в человеке мертвеет, а на смену ей должна прийти новая, преображенная жизнь. В этом суть его «культурного» апокалипсиса. Однако Д. Мережковский видит в гибели западноевропейской цивилизации очередной цикл, этап к неизбежному концу истории, гибель очередной Атлантиды, погрязшей в грехе и гордыне, забывшей о Боге. В его творчестве звучит также апокалиптическая тема новой религии будущего, новой эпохи – «мира Духа». Для Д. Мережковского Апокалипсис являет собой не просто идею конца истории, а момент борьбы сил добра и зла в истории и возможность преображения человечества.

В трудах русских религиозных философов эпохи первой половины XX века тема «конца света» рассматривалась сквозь призму кризиса современной западной цивилизации, обострившегося в связи с революцией 1917 г., современные события воспринимались ими как претворение в жизнь апокалиптических пророчеств. Так, для Е.Н. Трубецкого было свойственно ощущение скрытой катастрофы, связанной с кризисом европейской культуры. Как и у Д. Мережковского, в его творчестве звучит мотив повторяемости мировых катастроф в истории, которые с каждым разом становятся все глубже и должны достигнуть своего апогея в момент Второго пришествия Иисуса Христа, совершенного Богоявления, когда наступит действительный конец мирового процесса.

Для В.В. Розанова тема кризиса Европы раскрывается через критику христианства как религии смерти и несчастья. Созданная христианством европейская цивилизация – стонущая цивилизация, обреченная на неминуемую гибель, после которой наступит новая эра Всемирной истории. Основной же темой розановского Апока-

липиса является тема краха России, спасение которой возможно только после ее окончательной гибели, когда она искоренит все зачатки лжемессианизма и научится быть собой.

Мысли о будущем России у отца П. Флоренского были более пессимистичны. Его полная безысходности апокалиптика обуславливалась ужасающей мыслью о том, что богоизбранным может быть только еврейский народ, о чем неоднократно упоминается в Библии. Тема особой миссии России и русского народа, как народа апокалиптического звучит в трудах Н.А. Бердяева и связана с наступлением нового периода всемирной истории – эпохи Святого Духа, для которой будет свойственен глубокий эсхатологизм и сверхконфессионализм. Тема краха европейской цивилизации у него, так же, как и у Розанова, связана с русской революцией, воспринятой им как трагедия, которую нужно пережить, ибо это одно из проявлений мирового кризиса, охватившего всю Европу. Тема современной «истории как Апокалипсиса» была характерной для творчества С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева, которые воспринимали историю как трагедию, заключающуюся в ее конечности. Но если у Булгакова эта трагедия неразрешима в пределах человеческой истории, то Бердяев исповедует активно-творческий эсхатологизм, призванный преобразить мир, так как творческое начало присуще не только Богу, но и человеку. Для Булгакова Апокалипсис есть христианская философия земной истории и, в то же время, он носит метаисторический характер и содержит в себе изображение пути к апокатастасису – всеобщему преображению. Для Бердяева всеобщее преображение откроется в момент Страшного Суда, который будет представлять очищающий божественный огонь, в котором сгорит все зло.

Для неомифологической апокалиптики середины XX в. было свойственно обращение к духовному наследию рубежа XIX–XX вв. с его апокалиптической направленностью. В этой связи особо ярко в русской литературе середины прошлого столетия представлено творчество Д. Андреева, который в работе «Роза Мира» рисует в жанре апокалипсиса утопический сценарий будущего человечества. Однако рисуемая им утопия является изначально эсхатологической, так как ведет человеческую историю к ее концу. Основные темы, затрагиваемые Д.Л. Андреевым в его апокалиптическом трактате, следующие: тема Антихриста – воплощения великой гениальности и дьявольской хитрости, который соблазнит человечество вседозволенностью и распущенностью; тема Страшного суда, как преображение и просветление верных

Христу людей; тема глобализации, всемирного единения человечества в новую идеальную систему, интеррелигию (о чем мечтали русские мыслители начала XX в.), примиряющую все религиозные и политические разногласия, которая станет причиной появления Антихриста. Апокалипсис у Андреева носит активный характер борьбы со злом на земле и приготовления человечества ко Второму пришествию Христа, а также активное освобождение всего человечества, даже самого Сатаны, из глубины миров возмездия.

Об опасностях неомифологической апокалиптики середины XX в. писал также известный православный священник С. Роуз, который говорит о диалоге с нехристианскими религиями современного христианства, как сознательном отступлении от христианской веры, а значит о последнем антихристовом искушении, за которым последует предсказанный в Апокалипсисе конец света и Страшный суд. Анализируя самые популярные религиозные течения XX в., со свойственной им тягой к восточным оккультным религиям и адепты, которых считают, что последние времена христианской истории на пороге, православный священник увидел в них лжепророков века сего. Тема глобализации и другие мотивы русской апокалиптической литературы первой половины XX в. становятся актуальными для современной литературы в свете возросших в последнее время апокалиптических настроений, связанных с рубежом тысячелетий и обострившимися социальными кризисами. Таким образом, литературной и философской мысли в России XIX–XX вв. были свойственны следующие черты: во-первых, склонность прочтения событий современной истории через призму Апокалипсиса; во-вторых, мифологическая структура апокалиптического сюжета является в русской прозе перифразом Апокалипсиса; в-третьих, утопизм в отношении к последним судьбам человечества.

Основными специфическими темами и мотивами, звучащими в трудах деятелей культуры конца XIX – первой половины XX в., были следующие: тема Страшного суда как следствие нарушения духовных связей между людьми; тема кризиса современной западной цивилизации и культуры как признак скорого конца света; тема краха России, вызванного революционным переворотом, и особого предназначения русского народа, которое откроется в последние времена; тема истории как трагедии, как неминуемого Апокалипсиса; мотив Антихриста-самозванца, узурпировавшего власть, и

вытекающий из него мотив звероподобия власти, государства, отмеченного печатью апокалиптического зверя¹.

2.5. Филологические исследования эсхатологии

В работе «Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX вв.» И.В. Дергачева пишет, что представление о посмертной участи человека – своеобразный критерий уровня развития общества, качества его морально-этических принципов. Кроме того, посмертное «будущее» аккумулирует в своей образной и философской системе «настоящее», т.е. отражает представления об устройстве реального физического мира и законах социума, являясь, таким образом, коллективным мировоззрением в определенный период времени. Представления о посмертной судьбе человека существовали задолго до возникновения развитых религиозных систем древности (таких как китайская, древнеиранская и древнеегипетская философии, индуизм, античная философия, буддизм). С возникновением крупнейших монотеистических религий – иудаизма, христианства, ислама – представления о посмертной судьбе человека получили детальное осмысление и интерпретацию. Структурировался сам «иной», загробный мир, усложнялось строение человека и общества, возникали дихотомические оппозиции: верх – низ, небо – земля, этот мир – иной мир, телесное (физическое) – духовное, конечное – вечное, праведник – грешник и др. Ритуальность проводов в «иной мир» сменилась прижизненной подготовкой человека к вступлению в загробный мир. Со смещением акцента с родовой ответственности на личную ответственность человека за свою посмертную судьбу возникло понятие посмертного воздаяния и многое другое².

Особый драматизм в трактовку посмертного воздаяния внесло христианство. Выделив духовное, сверхчувственное как доминанту в человеке, оно противопоставило не жизнь и смерть, а духовное и материальное. Соответственно, в загробном мире воздаяние

¹Ткаченко И.А. Апокалиптические темы и мотивы в русской культуре конца XIX – первой половины XX вв.: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / РГГУ. – Шуя, 2007. – С. 159.

²Дергачева И.В. Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX вв.: Дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01; 10.01.08 / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М., 2004. – С. 6.

представлялось как духовное воздаяние (блаженство или мука) и не зависело от материальных богатств и физических достоинств человека при жизни, более того, воздаяние не зависело от социального статуса человека; главным в посмертной судьбе человека было его духовное совершенство при жизни. Эта этическая концепция посмертной судьбы человека и человечества стала одним из главных стержней христианской культуры и современной цивилизации. Другим стержнем явилось христианское учение о конечных судьбах мира и человека – эсхатология. Учение о загробной жизни единичной человеческой души («малая эсхатология») развивалось как учение о личном спасении, а учение о цели космоса и истории, о цели божественной воли, об их конце и последующей судьбе представляло собой онтологическую картину будущего («большая эсхатология»). Ключевыми эсхатологическими понятиями христианства становятся Воскресение, Второе пришествие (Иисуса Христа) и Страшный суд (определение конечной судьбы праведников и грешников), которые, как можно заметить, объединяют и ставят в зависимость судьбы человека и мира, «малую» и «большую» эсхатологии¹.

Толчком к культурному развитию Древней Руси послужило принятие киевским князем Владимиром Святославичем в 988 г. христианства в форме греческого православия. Русь со своим языческим пантеоном конца X века, окруженная с запада и юга христианскими государствами, не имевшая собственной письменности и литературы, оказалась в культурной и политической изоляции. Принятие христианства на Руси явилось чрезвычайно важным историческим и культурным событием, которое включило отсталое языческое государство в единый общеевропейский процесс развития и определило всю его последующую историю. Исторические и легендарные сведения о ранних этапах и формах христианизации Руси сохранились в одном из ценнейших исторических документов, составленных на древнерусском языке на территории Киевского государства, – «Повести временных лет», созданной в начале XII в. и представляющей собой многослойный текст нескольких редакций.

Основные постулаты христианства пришли на Русь через переводы с древнегреческого языка на церковнославянский глав-

¹ Дергачева И.В. Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX вв.: Дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01; 10.01.08 / Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького РАН. – М., 2004. – С. 7.

ных догматических текстов – Священного Писания и Предания: Евангелий, Псалтыри, посланий апостолов церкви, фрагментов учения и толкований библейской истории Отцов Церкви. Более популярная версия христианства проникала на древнерусскую почву вместе с переводными апокрифами, произведениями иудейской и раннехристианской литературы, содержащими сведения из Священной истории времен Ветхого и Нового Завета, которые не отражены в канонических богослужебных текстах. В этом литературном пласте оказывались тексты с описаниями смерти и загробных скитаний человеческой души, яркие картины «иного мира», его обитателей и законов, там правящих. В апокрифических образах загробного мира смешались языческие представления, мифы культурной стадии развития народов и осмысленные поздние философско-религиозные системы.

Особым видом богослужебной книги был древнерусский Синодик – сборник, содержащий правила поминовения и перечни усопших. Первоначально он представлял собой переведенный с греческого языка «Чин православия» (составленный в Византии после победы над иконоборчеством в середине IX в.); но на русской почве превратился в самостоятельную, сложную по составу книгу, включающую, помимо привычных поминальных текстов, почти философское размышление о состоянии человеческой души после разлучения ее с телом. Изучение литературных особенностей религиозно-философских текстов неизбежно вынуждает обращаться к их мифологическим и собственно философским истокам.

Путь развития представлений древнерусского человека, прежде всего, книжника, о загробном мире, душе и ее спасении на ранних этапах развития русской литературы, философии и культуры был не легким – в короткий срок человеку Древней Руси пришлось преодолеть пропасть между невежеством и высокой образованностью, между племенным язычеством и христианской цивилизацией, между мифом и историей. Русь обрела письменность, а вместе с ней и все высочайшие достижения философской и религиозной мысли христианства. В концептах христианства можно было описать и объяснить мир, рассказать о жизни и смерти, о душе и теле, о добре и зле – описать весь круг человеческой жизни и даже более – наметить посмертную судьбу. Ожидание смерти подстегивало к интенсивности земной жизни, к «подвигам» и испытаниям своей плоти. Отсюда – отшельничество. Страх перед посмертными муками порождал стремление к «исправлению» и искуплению грехов при жизни через активную добродетельность и раскаяние. Так склады-

валось учение о возможном бессмертии души. Гибель мира или его спасение напрямую зависели от качества взаимоотношений внутри человеческого сообщества. Через осмысление этих аспектов бытия формировалась особая культура средневековой Руси. Древнерусский книжник, следуя общехристианской традиции в трактовке жизни и смерти, пристально вглядывался при этом в «земное»: летописцев и агиографов более увлекал сам путь к бессмертию, чем его образы. «Иной» мир приобрел окраску не мира загробного, но мира нравственного, «земного рая», творимого самим человеком и его деяниями: через аскезу, через добрые дела, через «непротивление», через любовь. В более поздние времена смерть ближнего стала пониматься не как расставание с ним, а как обретение нового покровителя перед высшими силами. Обращение к умершему превратилось в итоге в особый ритуал – поминовение, и стало составной частью церковного богослужения. Так возникли синодики – книги памяти. К смерти следовало готовиться, чтобы не оказаться в «ином» мире в «чешуе» земных грехов и преступлений. Поэтому древнерусская литература стала литературой нравственных исканий, уже у самых своих истоков – «Повести временных лет», «Житии Феодосия Печерского», «Поучении Владимира Мономаха». Поставленных в этих памятниках вопросов хватило на последующее целое тысячелетие русской культуры¹.

В работе И.А. Бессонова «Русская эсхатологическая легенда: источники, сюжетный состав, поэтика»² даются основные характеристики эсхатологической легенды, среды ее бытования, мотивного состава и поэтики. Устанавливается статус эсхатологических рассказов в рамках несказочной прозы. Эсхатологическая легенда представляет собой полижанровую, тематическую группу прозаических фольклорных текстов, объединенных тематикой, мотивным составом и функционированием в рамках однотипных высказываний. В составе данной тематической группы возможно выделение разных типов текстов на основании формальных и прагматических характеристик: эсхатологических поверий, слухов, нарративов открытого и закрытого типа, рассказов о сбывшихся предсказаниях.

¹ Дергачева И.В. Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX вв.: Дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01; 10.01.08 / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М., 2004. – С. 256.

² Бессонов И.А. Русская эсхатологическая легенда: источники, сюжетный состав, поэтика: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филол. фак. – М., 2010. – 179 с.

Эсхатологические поверья, слухи и нарративы открытого типа (тексты, состоящие из мотивов-поверий) составляют ядро репертуара данной тематической группы; рассказы о сбывшихся предсказаниях и эсхатологические нарративы закрытого типа – его периферию¹.

При анализе народной эсхатологической прозы вводится понятие основного эсхатологического сюжета, описывающее всю совокупность народных представлений эсхатологического характера. Большинство типов эсхатологической легенды не имеют устойчивой сюжетной схемы именно по причине того, что их содержание является отражением основного эсхатологического сюжета. Заметное исключение составляют рассказы о сбывшихся предсказаниях, имеющие самостоятельный сюжет (основной эсхатологический сюжет представлен в них отдельными мотивами).

С точки зрения общекультурной и исторической эволюции эсхатологических представлений выделяются три типа эсхатологии: мифологическая, религиозная и рациональная. К первому типу принадлежат эсхатологические мифы; ко второму – религиозные и философские эсхатологические учения и доктрины; к третьему – трактовки традиционных эсхатологических воззрений как гибели человечества вследствие природной или техногенной катастрофы, ставшие популярными в XIX–XX вв. В современной русской эсхатологической легенде представлены все типы трактовки эсхатологии: в крестьянских рассказах преобладают мифологические и рациональные мотивировки, в рассказах верующих людей (православных, старообрядцев, сектантов) – религиозные.

Основными темами, составляющими основной эсхатологический сюжет являются «Эсхатологическая эпоха», «Эсхатологическая катастрофа», «Антихрист», «Страшный суд». Могут быть выделены разные типы отношений мотивов к темам основного эсхатологического сюжета (тема как инвариант для составляющих ее мотивов; тема как общий смысл суммы составляющих ее мотивов, тема как сема значения составляющих ее мотивов). При рассмотрении закономерностей построения эсхатологических рассказов, делается вывод об отсутствии жестких повествовательных структур в большинстве эсхатологических рассказов. Эсхатологический рассказ строится по общим законам устного повествования; в нем

¹ Бессонов И.А. Русская эсхатологическая легенда: источники, сюжетный состав, поэтика: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филол. фак. – М., 2010. – С. 163.

возможны повторы, разрывы, припоминания и т.д. Между мотивами эсхатологического текста могут существовать хронологические, причинно-следственные и ассоциативные связи.

При изучении структуры и хронотопа эсхатологического рассказа выделяется два основных типа их организации в зависимости от соотношения художественного времени текста с актуальным временем рассказчика: рассказы о прошлом и настоящем и рассказы о будущем. В первом типе рассказов имеет место наложение эсхатологических представлений на окружающую рассказчика действительность; современность понимается как «эсхатологическая эпоха», а все факты и наблюдения трактуются в эсхатологическом ключе. В рассказах о будущем предстает абстрактная реальность «нашего мира», созданная воображением рассказчика на основании традиционных эсхатологических представлений. Пространство и время эсхатологического текста являет собой уникальный для традиционного фольклора пример осмысления истории, политики, географии, глобальной рефлексии происходящего в мире¹.

В работе «Эволюция эсхатологических идей в русской литературе XI – первой трети XVIII века»² говорится, что представления о Страшном суде и последних временах играли важную роль в формировании мировоззрения древнерусских книжников. Об этом свидетельствует тот факт, что эсхатологические идеи можно найти в произведениях самых разных жанров древнерусской литературы. Эти идеи не оставались неизменными, а развивались в зависимости от изменений в исторической ситуации, культуре и мировоззрении. В процессе эволюции эсхатологических представлений в древнерусской литературе можно выделить три периода, соответствующие трем литературным формациям. В каждый из этих периодов преобладает своя эсхатологическая концепция, отражающая особенности той или иной литературной формации.

Литературной формации XI – конца XV в., в основе которой лежит теоцентрическое мировосприятие, соответствует концепция спасения души в преддверии близящегося Страшного суда. Одним

¹ Бессонов И.А. Русская эсхатологическая легенда: источники, сюжетный состав, поэтика: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филол. фак. – М., 2010. – С. 165.

² Ваненкова А.Е. Эволюция эсхатологических идей в русской литературе XI – первой трети XVIII в.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Лит. ин-т им. А.М. Горького РАН. – М., 2014. – 169 с.

из важнейших аспектов эсхатологических ожиданий этого периода было время наступления Страшного суда, поэтому важное место в литературных произведениях того времени занимают рассуждения о вычислениях даты «конца света» (наиболее распространенной возможной датой стал 1492 г. от Рождества Христова) и о знамениях, свидетельствующих о его скором приближении. Древнерусские книжники сравнивали исторические события со свидетельствами Священного Писания и древнехристианских писателей и видели в них знаки приближения Страшного суда. После 1492 г., когда ожидания не осуществились, необходимо было найти этому верное объяснение и защитить православную веру от нападков еретиков. Это стало важным аспектом полемических сочинений рубежа XV–XVI вв. Другая важная тема произведений этого времени – спасение души. В своих сочинениях авторы обличали людей в грехах и призывали их к покаянию. Появляется даже особый жанр эсхатологических видений, повествующих о загробном мире, мытарствах и посмертной участи человеческой души.

Эсхатологическую концепцию второй литературной формации, конца XV – 30-х годов XVII в., характеризующуюся переходом к антропоцентрическому мировоззрению и рационалистическому сознанию, можно определить, как спасение человека в последнем христианском царстве. Основой эсхатологических представлений этого периода стала идея «Москва – Третий Рим», согласно которой Московское царство – это последнее православное царство перед Страшным судом, заключившее в себе наследие Римской империи и Византии. Большое значение имеет и фигура царя, который должен привести свое царство и живущих в нем людей к спасению. Пик эсхатологических ожиданий приходится на царствование Ивана Грозного. Авторы-публицисты этого времени, среди которых был и сам царь, в своих произведениях нередко обращались к вопросам эсхатологической роли Московского царства и его царя. События Смутного времени послужили причиной очередного всплеска эсхатологических ожиданий. Во многих произведениях этого времени обрушившиеся на Русь бедствия рассматриваются, как наказание за грехи русского народа и правителей, а также как признак близящегося Страшного суда.

Третья литературная формация – 40-х годов XVII – первой трети XVIII в. – переходный период от Средневековья к Новому времени, характеризующийся появлением эгоцентрического мировоззрения и секуляризацией сознания. Также это период культурного и религиозного раскола русского общества. В этом периоде

можно выделить две основные эсхатологические концепции, центральной идеей которых стало пришествие и воцарение антихриста.

Первая концепция – пессимистичная, нашедшая свое отражение в полемико-публицистических сборниках первой половины XVII в. и в сочинениях первых учителей-старообрядцев. Она предполагала скорое пришествие антихриста и связывала его приход с 1666 г. Авторы полемических сочинений связывали царство антихриста, прежде всего, с папой римским и католической церковью, а старообрядцы – с Россией патриарха Никона, царя Алексея Михайловича и Петра I. В сочинениях старообрядцев можно найти разные взгляды на вопросы об антихристе и последних временах, и среди них выделяется два основных направления: учение о «чувственном антихристе», видящее антихриста в конкретных исторических личностях, таких как Никон, Алексей Михайлович или Петр I, и учение о «духовном антихристе», согласно которому антихрист – это дух, уже царствующий на земле с помощью своих слуг и предтеч. Данная концепция признает реальность наступивших последних времен. Россия – это Третий Рим и царство антихриста. Людям же не остается ничего другого, как ждать окончательного исполнения эсхатологических пророчеств и наступления Страшного суда.

Вторая концепция – оптимистическая. Это концепция официальной церкви, противостоявшей старообрядчеству. В это время церковь окончательно отказывается от идеи близкого Страшного суда и связи предшествующих ему событий с Россией. На первый план вновь выходит частная эсхатология, т.е. спасение души каждого человека. Единственный Суд, о котором человеку стоит задумываться, – это Суд, который состоится сразу после его смерти. О всеобщем же Страшном суде и последних временах людям рассуждать не следует¹.

По сочинениям древнерусских книжников на эсхатологические темы можно проследить процесс развития отношения русских писателей к творческому труду, который разделяется на три периода, соответствующих литературным формациям. На протяжении первого периода, охватывающего первую формацию, литературное творчество осмыслялось как исполнение Божьей воли и свидетельство о Божественной истине, а не как личный труд писа-

¹ Ваненкова А.Е. Эволюция эсхатологических идей в русской литературе XI – первой трети XVIII в.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Лит. ин-т им. А.М. Горького РАН. – М., 2014. – С. 156.

теля. Книжники этого времени, которые в большинстве своем были священниками и монахами, не подписывали свои сочинения, не выражали в них своего личного мнения и всегда руководствовались Священным Писанием и Преданием. В исторических произведениях этого периода представления о Страшном суде неотделимы от описываемой в них истории. В летописях и пасхалиях исторические события соседствуют с описаниями различных знамений, чудес и событий, связываемых с наступлением последних времен, а в своих посланиях и поучениях древнерусские книжники пишут о приближении Страшного суда. Особенно ясно это проявилось в произведениях XV в., когда эсхатологические ожидания были особенно напряженными. Обращаясь к теме Страшного суда, книжники этого периода не стремились выразить свое мнение по этому вопросу, а всегда опирались на христианскую эсхатологическую традицию: Священное Писание, сочинения древних христианских писателей и авторитетные апокрифы. Данной формации соответствует теоцентрическое мировоззрение, и в центре внимания литературных произведений этого времени находится Бог и его замысел о мире и человеке. Об этом свидетельствуют и сочинения на эсхатологические темы: в них «конец света» рассматривается, как завершение всеобщего исторического процесса, определяемого Божественным Промыслом. Знамения приближения Страшного суда и исторические события рассматриваются здесь, прежде всего, с точки зрения действия Бога в истории. К теме человека книжники обращаются в рассуждениях и поучениях о спасении души.

Второй период – это время зарождения авторского начала в древнерусской литературе. Писатели, среди которых уже много и светских людей, начали подписывать свои сочинения и высказывать в них свое личное мнение по различным вопросам. Особенно ярко это выразилось в публицистических произведениях, переживающих в этот период заметный расцвет. Особым предметом размышлений древнерусских писателей этого времени были и эсхатологические ожидания. Такие авторы, как старец Филофей, царь Иван Грозный, князь Андрей Курбский и Иван Пересветов, сформулировали свои собственные историософские концепции, касающиеся Страшного суда, а также роли Московского царства и русского царя в событиях последних времен.

Вторую литературную формацию определяет антропоцентрическое мировоззрение: в центре внимания писателей оказывается человек. В контексте эсхатологических идей это выразилось в

том, что значительное внимание уделяется личности царя как правителя православного царства. Писатели-публицисты рассуждают о роли Ивана Грозного в спасении Московского царства или, наоборот, о превращении его в царство антихриста. Во многих произведениях Смутного времени основной причиной обрушившихся на страну бедствий рассматриваются действия правителей.

В третий период окончательно формируется представление о писательском труде, как о личном деле автора. Произведения становятся способом самовыражения писателя, появляется интерес к характеру и внутреннему миру героев, широко используется вымысел, и все это приводит к появлению чисто светской, художественной литературы. Новые тенденции нашли свое отражение и в произведениях, связанных с эсхатологическими ожиданиями. С одной стороны, писатели по-прежнему основываются на Священном Писании и святоотеческих сочинениях. С другой стороны, они свободно формулируют собственные концепции и толкования эсхатологического учения. Об этом свидетельствуют публицистические полемические сборники и в особенности произведения старообрядческих авторов, в которых можно найти множество самых разных взглядов, касавшихся ожидаемого пришествия антихриста и его личности. Характеризующее данную литературную формацию внимание к характеру и внутреннему миру человека затронуло и эсхатологические взгляды. Ключевая фигура эсхатологических ожиданий этого периода – антихрист. В посвященных пришествию антихриста произведениях большое внимание уделяется его личности, характеру, деяниям и даже внешности¹.

Развитие эсхатологических идей также можно рассматривать как аспект историософских концепций Древней Руси. Каждой литературной формации соответствует своя основная историософская концепция, непосредственно связанная с представлениями о Страшном суде и Втором пришествии. В период с XI по XV в. на Руси вместе с верой в скорое Второе пришествие утверждается мысль об особой роли русского народа, сформулированная митрополитом Иларионом в «Слове о Законе и Благодати». Русский народ, обратившийся к христианству последним, подобно «работникам одиннадцатого часа», считается хранителем истинной веры в преддверии приближающегося Страшного суда. В XVI в. эта идея

¹ Ваненкова А.Е. Эволюция эсхатологических идей в русской литературе XI – первой трети XVIII в.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Лит. ин-т им. А.М. Горького РАН. – М., 2014. – С. 157.

трансформируется в концепцию «Москва – Третий Рим», сформулированную старцем Филофеем. Рассматривая историю как смену мировых царств, он называет Московское царство последним христианским царством, хранящим православную веру до самого Страшного суда. В дальнейшем эта идея развивается в публицистике, где большое внимание уделяется и роли московского царя Ивана IV. Иван Пересветов видел в нем истинного православного царя и защитника веры, сам царь считал себя ответственным за спасение душ своих подданных на скором Страшном суде, а Андрей Курбский называл его слугой и предтечей антихриста. В зависимости от взглядов авторов-публицистов Московское царство выступает как оплот истинной веры или же как царство антихриста. В XVII в. концепция «Москва – Третий Рим» сохранилась у старообрядцев, однако в их понимании Московское царство из последнего православного царства трансформировалось в царство антихриста. Среди старообрядцев не было единства в отношении личности антихриста или времени его пришествия, однако все они сходились на том, что именно в Московском царстве, а затем в Российской империи исполняются эсхатологические пророчества, предвещающие скорый Страшный суд. Официальная церковь в это время отказывается от концепции «Москва – Третий Рим» и в целом от идеи связи России с предшествующими Второму пришествию событиями¹.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе были рассмотрены основные направления новейших исследований эсхатологии в российской научной литературе, указаны главные методологические стратегии и типология этих исследований. Проанализированы образы эсхатологии в философском, культурологическом, социологическом, философско-религиозном и филологическом дискурсе России XXI в. Показано, что эсхатологические исследования являются не только междисциплинарными, но и кросскультурными, так как их предмет – эсхатологическая проблематика – обнаруживается во всех культурах на протяжении истории человечества.

¹ Ваненкова А.Е. Эволюция эсхатологических идей в русской литературе XI – первой трети XVIII в.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Лит. ин-т им. А.М. Горького РАН. – М., 2014. – С. 159.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

(Основная часть научной литературы по эсхатологической проблематике, изданной в России с 2000 – по 2017 гг.)

Монографии

1. *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности. – СПб.: Алетейя, 2002. – 352 с.
2. *Гранин Р.С.* Структурная эсхатология: методология парадигматического анализа эсхатологически-инициатических концепций. – Саарбрюккен: Lambert Academic Publishing, 2011. – 159 с.
3. *Гранин Р.С.* Эсхатология как феномен русской религиозно-философской метафизики. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 144 с.
4. *Глазков А.П.* Эсхатологическая историософия в русской религиозной философии: От славянофилов к «неопатристическому синтезу». – М.: Кнорус; Астрахань: АГУ. ИД «Астраханский университет», 2016. – 200 с.
5. *Глазков А.П.* Эсхатологическая историософия и ее онто-феноменологическое измерение. – М.: Инфра-М, 2013. – 216 с.
6. *Кацис Л.* Русская эсхатология и русская литература. – М.: ОГИ, 2000. – 656 с.
7. *Кирьянов Б.Н.* О тысячелетнем царстве Господа на земле. – СПб.: Алетейя, 2001. – 304 с.
8. *Шестаков В.П.* Эсхатология и утопия. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 208 с.

Тематические сборники

1. Знамения пришествия антихриста: Тайны библейских пророчеств о событиях, которые свершатся в конце времен / Ред. А.В. Фомин. – М.: Новая Мысль, 2007. – 516 с.
2. Книга об Антихристе / Сост., вступ. ст., коммент. Б.Г. Деревенского. – СПб.: Амфора, 2007. – 653 с.
3. Кризис сознания: Сборник работ по «философии кризиса» / Пер. Т. Вевюрко, А. Юдин, Е. Самарская и др. – М.: Алгоритм, 2009. – 272 с.
4. Научное и богословское осмысление предельных вопросов: Космология, творение, эсхатология: Сб. статей / под ред. А. Гриба. – М.: ББИ, 2008. – 240 с.
5. Посмертный путь души: Сборник статей. – М.: Паломник, 2007. – 464 с.
6. Россия перед вторым пришествием / Сост. С.В. Фомин. – М.: Посад, 1993. – 384 с.
7. Тайна беззакония в исторических судьбах России: Антология / Сост. Ю.К. Бегунов. – СПб.: Царское Дело, 2002. – 784 с.
8. Эсхатологический сборник / Под ред. Андреева Д., Неклесса А. – М.: Алетейя, 2006. – 557 с.

Диссертации

1. *Акулова И.С.* Онтологические и гносеологические основания эсхатологических представлений в процессе философского осмысления истории: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Магнитогорский гос. ун-т. – Магнитогорск, 2008. – 146 с.
2. *Ахметова М.В.* Эсхатологические мотивы современной мифологии в России конца XX – начала XXI вв.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. – М., 2004. – 260 с.
3. *Бессонов И.А.* Русская эсхатологическая легенда: источники, сюжетный состав, поэтика: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филол. фак-т – М., 2010. – 179 с.
4. *Ваненкова А.Е.* Эволюция эсхатологических идей в русской литературе XI – первой трети XVIII в.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Лит. ин-т им. А.М. Горького РАН. – М., 2014. – 169 с.
5. *Воробьева А.В.* Сравнительно-культурологический анализ эсхатологических представлений в древнеегипетской и раннехристианской духовных культурах: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. – М., 2012. – 250 с.
6. *Гагарин А.С.* Экзистенциалы человеческого бытия – одиночество, смерть, страх (от античности до Нового времени): историко-философский аспект: Дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03. – Екатеринбург, 2002. – 355 с.
7. *Глазков А.П.* Эсхатологическая историософия русской философии XIX – первой половины XX века: Дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03 / РУДН. – М., 2014. – 388 с.
8. *Гранин Р.С.* Эсхатология в учениях русских религиозных философов второй половины XIX – первой половины XX века: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / РАНХиГС. – М., 2014. – 162 с.
9. *Дергачева И.В.* Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX вв.: Дис. ... докт. филол. наук: 10.01.01; 10.01.08 / РАН. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. – М., 2004. – 295 с.
10. *Калантарян Е.Ю.* Некоторые проблемы эсхатологии: на примере тимпанов французских церквей XII в.: Дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.04 / Рос. акад. Художеств. Ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е. Репина. – СПб., 1993. – б/с.
11. *Карнаухов И.А.* Посмертное существование в философской картине мира в христианской культуре: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Тюмен. гос. ун-т. – Тюмень, 2014. – 150 с.
12. *Карыткина Ю.Н.* Языковое представление эсхатологических мотивов в англосаксонской прозе X–XI вв.: Лингво-этнический аспект: Дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04. – Иркутск, 2002. – 185 с.
13. *Кожина О.П.* Эсхатология в системе глобальных проблем: социально-философский анализ: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. – Красноярск, 2010. – 151 с.
14. *Крылов А.А.* Концептуальный анализ текста: На материале «Слова о смерти» святителя Игнатия Брянчанинова: Дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 2004. – 204 с.

15. *Крысин Р.И.* «Русская идея» в прозе Ф.М. Достоевского и Андрея Белого: мифологический и эсхатологический аспекты «Петербургской темы»: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Елец. гос. ун-т им. И.А. Бунина. – Липецк, 2009. – 190 с.
16. *Крючков С.В.* Становление социальной эсхатологии в европейской философии второй половины XX века: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Саратов. гос. ун-т им. Н.Г. Чернышевского. – Саратов, 2006. – 165 с.
17. *Кузнецов О.В.* Истоки и смысл «катастрофического» сознания в западной культуре: Дис. ... докт. филос. наук. – Екатеринбург, 2000. – 234 с.
18. *Могилевич М.Н.* Апокалипсические представления в европейской культуре XX века: Дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / СПГУ. – СПб., 2009. – 165 с.
19. *Нечипуренко В.Н.* Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен: Опыт соц.-филос. анализа: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Новочеркасск. гос. техн. ун-т. – Ростов-на-Дону, 1997. – 145 с.
20. *Низовая А.В.* Проблема смерти в биоэтике и Православной традиции: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Тула, 2007. – 174 с.
21. *Орлова О.А.* Эсхатологические мотивы в творчестве М.А. Булгакова: на примере романов «Белая гвардия» и «Мастер и Маргарита»: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Моск. гос. гуманитар. ун-т им. М.А. Шолохова. – М., 2008. – 227 с.
22. *Петев Н.И.* Апокалипсис как этическая проблема: этико-философский анализ: Автореф. Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05 / Иван. гос. ун-т. – Иваново, 2016. – 24 с.
23. *Петров Ф.Н.* Эсхатология: философско-религиозный анализ: Исторический аспект: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – Екатеринбург, 2001. – 149 с.
24. *Пожаров А.И.* Трансформации христианского эсхатологического мифа в современном медиакультурном пространстве: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / Гос. ин-т искусствознания. – М., 2016. – 137 [157] с.
25. *Путенихина И.А.* Поэтическая эсхатология Максимилиана Волошина: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Магнитогорский гос. ун-т. – Магнитогорск, 2000. – 146 с.
26. *Рыжков Т.В.* Эсхатологический сюжет в русской прозе рубежа XX–XXI веков: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. – Краснодар, 2006. – 185 с.
27. *Сморожко С.Н.* Художественная эсхатология в романах Ф.М. Достоевского 1860-х – 1870-х гг.: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Кубан. гос. ун-т. – Краснодар, 2007. – 201 с.
28. *Старыгина А.В.* Формы проявления соборности и эсхатологизма как черт русского национального сознания в литературе и фольклоре: Дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. – Барнаул, 2003. – 163 с.
29. *Ткаченко И.А.* Апокалиптические темы и мотивы в русской культуре конца XIX – первой половины XX вв.: Дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / РГГУ. – Шуя, 2007. – 182 с.
30. *Хаммел С.М.* Социологические исследования массовых эсхатологических ожиданий XX века: На примере США: Дис. ... канд. социол. наук: 22.00.01. – М., 2000. – 200 с.

31. *Цветова Н.С.* Эсхатологическая топика в русской традиционной прозе второй половины XX – начала XXI вв.: Дис. ... доктора филол. наук: 10.01.01 / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин Дом). – СПб., 2009. – 295 с.
32. *Якеменко Б.Г.* Эсхатологическая идея в культуре России XIV–XVII веков: Дис. ... канд. истор. наук. – М., 1996. – 217 с.
33. *Якимова Е.Г.* Проблема эсхатологии в христианской традиции: религиозно-философский анализ: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.14 / ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – Тула, 2012. – 150 с.

Статьи

1. *Аверинцев С.С.* Эсхатология // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 467–470.
2. *Акулова И.С.* Эсхатологичность как атрибут человеческого сознания // Вопросы современной науки: Коллект. науч. монография / под ред. Н.Р. Красовской. – М.: Изд. Интернаука, 2016. – Т. 15. – С. 23–40.
3. *Антонов Д.И.* «Сын тьмы, сродник погибели»: Феномен Лжедмитрия // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 158–184.
4. *Апокалиптика* // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2001. – Т. 3. – С. 24–39.
5. *Афонасин Е.В.* Гностическая эсхатология и космология // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 8–34.
6. *Багдасарян В.Э.* Апокалипсис – сегодня: эсхатологические поиски в современной России // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 435–453.
7. *Гайденко П.П.* Смерть // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 571–573.
8. *Гоголев Р.А.* Русский Иеремия. (Эсхатологические представления К.Н. Леонтьева) // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 203–223.
9. *Гранин Р.С.* Инициатическая структура мытарств // Вестник славянских культур. – 2012. – № 1. – С. 21–30.
10. *Гранин Р.С.* К вопросу о происхождении термина «эсхатология» и его интерпретации в концепциях библейской герменевтики XX столетия // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2013. – № 2. – С. 83–91.
11. *Гранин Р.С.* Кризис духовной культуры Серебряного века в эсхатологической перспективе Николая Бердяева // Соловьевские исследования. – Иваново: ИГЭУ, 2014. – Вып. 1(41). – С. 101–112.
12. *Гранин Р.С.* Проблема объективации в экзистенциальной философии Н.А. Бердяева // Философия и культура. – 2012. – № 4. – С. 6–13.
13. *Гранин Р.С.* Проблема реконструкции эсхатологической парадигмы в метафизике пространства-времени П.А. Флоренского // Философия и культура. – 2011. – № 6. – С. 31–38.
14. *Гранин Р.С.* Русская религиозно-философская традиция: От утопизма к тоталитаризму // Россия и современный мир. – 2016. – № 4 (93). – С. 215–224.

15. *Гранин Р.С.* Структура эсхатологической парадигмы «Египетской книги мертвых» // Вестник РГГУ. Серия: Социология. Философия. – 2011. – № 14. – С. 126–136.
16. *Гранин Р.С.* Структура эсхатологической парадигмы «Тибетской книги мертвых» // Вестник Московского университета. Серия 7: философия. – 2011. – № 4. – С. 51–69.
17. *Гранин Р.С.* Структурная эсхатология (методология парадигматического анализа эсхатологически-инициатических концепций) // Личность. Культура. Общество. – 2011. – Т. 13, № 67–68, вып. 4. – С. 226–230.
18. *Гранин Р.С.* Эсхатологическая парадигма в учении Н.О. Лосского о перевоплощении // История философии. – 2011. – № 16. – С. 225–236.
19. *Гранин Р.С.* Эсхатологические представления в русской религиозно-философской традиции: От апокалиптики к утопизму. Часть 1 // Пространство и время. – 2016. – № 3–4 (25–26). – С. 149–155.
20. *Гранин Р.С.* Эсхатологические представления в русской религиозно-философской традиции: от апокалиптики к утопизму. Часть 2 // Пространство и время. – 2017. – № 1 (27). – С. 174–186.
21. *Гранин Р.С.* Эсхатология всеединства Владимира Соловьева // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты: Ежегодник. – 2016. – С. 182–199.
22. *Демичев А.* Тематичность смерти. Дискурсы и концепты // Memento vivere или Помни о смерти: Сб. статей / под общ. ред. В.Л. Рабиновича и М.С. Уварова. – М.: Академия, 2006. – С. 54–76.
23. *Карпов А.Ю.* Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века // Отечественная история. – М.: Наука, 2002. – № 2. – С. 3–15.
24. *Котрелев Н.* Эсхатология у Владимира Соловьева (К истории «Трех разговоров») // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 238–257.
25. *Круглов А.Н.* Трансцендентальное // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 96–99.
26. *Лихина Н.Е.* Эсхатологический дискурс современной литературы // Вестник Российского государственного университета им. И. Канта. Серия «Филологические науки». – Калининград, 2006. – Вып. 8. – С. 66–72.
27. *Лурье В.М.* (иеромонах Григорий). Три эсхатологии: Русская эсхатология до и после Великого Раскола // Мир Православия: Сб. научных статей. – Волгоград, 2000. – Вып. 3. – С. 150–178.
28. *Межуев Б.В.* Владимир Соловьев в контексте его эсхатологических воззрений // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 258–272.
29. *Мысливченко А.Г.* Опыт эсхатологической метафизики // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 162.
30. *Николаев Г.Б.* Эсхатологический триптих // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 358–396.
31. *Опарина Т.В.* Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII в. // Человек между Царством и Империей: Сб. материалов междунар. конф. / РАН. Ин-т человека; Под ред. М.С. Киселевой. – М., 2003. – С. 287–317.
32. *Пивоваров Д.В.* Эсхатология // Современный философский словарь. – Изд. 2-е испр., доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; М.; Минск: Панпринт, 1998. – С. 1033–1035.

33. *Пиков Г.Г.* Эсхатология и христианская историософия // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 85–97.
34. *Сербиненко В.В.* Философская эсхатология Вл. Соловьёва // Материалы международной конференции 14–15 февраля 2003. Серия «Symposium». – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 32. – С. 153–163.
35. *Таказов Ф.М.* Эсхатологические мотивы в мифологии осетин // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 11–13. – С. 675–679.
36. *Хатунцев С.В.* Мотив «китайской угрозы» у К.Н. Леонтьева и «леонтьевские» мотивы в «Трёх разговорах» Вл.С. Соловьёва // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 224–237.
37. *Чесноков С.В.* Ключ к пониманию (Анонимность «Эсхатологической фантазии» Л.А. Тихомирова «В последние дни» и апокалипсический сюжет перво-мартовского царевубийства 1881 г.) // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 185–202.

Другая использованная литература

1. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 381–564.
2. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 321 с.
3. *Де Лобье П.* Эсхатология. – М.: Астрель: АСТ, 2004. – 160 с.
4. *Неклюдов С.Ю.* Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России. – М.: АИРО-XX, 2000. – С. 17–38.
5. *Петров Ф.Н.* Эсхатология: Философско-религиозный анализ (исторический аспект): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2001. – 24 с.
6. *Пивоваров Д.В.* Эсхатология // Современный философский словарь. – Изд. 2-е, доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; М.; Минск: Папиринт, 1998. – С. 1033–1035.
7. *Руднев В.П.* Энциклопедический словарь культуры XX в. – М.: Аграф, 2001. – 564 с.
8. *Стивенсон Дж.Р.* Эсхатология // Лютеранская догматика. – М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2001. – Т. 13. – 145 с.
9. *Эко У., Мартини К.М.* Диалог о вере и неверии. – М.: Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2007. – 144 с.
10. *Cohn N.* Cosmos, Chaos and the World to Come. – New Haven; London: Yale univ. press, 1993. – 253 p.

Р.С. Гранин

**ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
В РОССИИ XXI ВЕКА**

Аналитический обзор

Оформление обложки И.А. Михеев
Техническое редактирование
и компьютерная верстка К.Л. Сиякова
Корректор А.А. Чукаева

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953. П. 5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 11/І – 2018 г. Формат 60 х84/16
Бум. офсетная № 1 Печать офсетная
Усл. печ. л. 6,5 Уч.-изд. л.6,0
Тираж 300 экз. Заказ № 147

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997
Отдел маркетинга и распространения информационных изданий
Тел. / Факс: (925) 517-36-91
E-mail: inion@bk.ru**

Отпечатано в ИНИОН РАН
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9