

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Р.С. Гранин

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

Монография

**МОСКВА
2019**

ББК 87.3+86.42+86.3

Г 75

Серия
«Проблемы философии»

**Центр гуманитарных научно-информационных
исследований**

Отдел философии

Гранин Р.С.

Г 75

Аналитическая эсхатология: Монография / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. философии; гл. ред. – Хлебников Г.В. – М., 2019. – 159 с.

ISBN 978-5-248-00925-1

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

Для широкого круга интеллектуалов.

ББК 87.3+86.42+86.3

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
----------------	---

Часть I.

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

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

Часть II.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

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

ВВЕДЕНИЕ

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

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

Н.А. Бердяев¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ГЛАВА 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ТЕРМИНА «ЭСХАТОЛОГИЯ»

1.1. Этимология слова «эсхатология»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Согласно «Библиологическому словарю» Меня А.В., студентам Павского из Академии удалось за 1838–1841 гг. «выпустить три тиража перевода, общим числом 500 экземпляров. Около 300 экземпляров перевода (не считая 100 рукописных копий) было изъято и уничтожено. После смерти Николая I и графа Протасова Н.А. обвинения против Павского были фактически сняты. Его перевод 3–4 Цар. извлекли из секретных архивов, и он увидел свет» (Филарет (Василий Михайлович Дроздов) // Меня А.В. Библиологический словарь: В 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 3. – С. 319–324. – Режим доступа: https://imwerden.de/pdf/men_bibliologihesky_slovar_tom2_2002.pdf (Дата обращения: 06.05.2019.))

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

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

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

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

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

³ Там же. – С. 56.

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

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

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

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

² Там же. – С. 371.

³ Там же. – С. 380

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Там же.

³ Там же. – С. 379.

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Там же.

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна (Глава XX. Тысячелетнее царство). –

Режим доступа: <http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/bulgakov> (Дата обращения:

Представление о воскресении как о сложном процессе сначала оживления, а потом восстановления телесного подразумевает и более сложную структуру суда. Первый принадлежит святым во время миллениума: «Это есть внутренний, имманентный суд истории, который совершается в сознании самого человеческого рода в лице святых его избранных. Он, очевидно, имеет отношение и к предстоящему их царствованию со Христом, а следовательно, к завершению истории и в ней всего общечеловеческого дела, к предварительному подведению его итогов. Можно и так о нем выразиться, что суд этот есть совещательный, но не является тем приговором, который все-таки принадлежит Отцу, а Им вверяется Сыну»¹. Булгаков говорит, что Суд не является обязательным и всеобщим, есть и освобожденные от него. Он трактует слова Христа: «истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5, 24), как свидетельство перехода («перешел» μεταβέβηκεν) в вечную жизнь, новую жизнь за гробом, избранных².

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

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

¹ Там же.

² Там же.

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

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

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

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

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

Глава 2. ЭСХАТОЛОГИЯ КАК ПРЕДМЕТ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

2.1. Философские основания эсхатологии

В «Новейшей философской энциклопедии» в статье С.С. Аверинцева «Эсхатология» (2001) приводится обобщающее (на различные культурно-исторические религиозно-философские традиции) разделение эсхатологии на эсхатологию в собственном и несобственном смысле: «Эсхатология в собственном смысле развивается там, где становится мыслимым содержательное решение личных и вселенских судеб в некоей абсолютной перспективе. Особая роль в разработке влиятельной традиции индивидуальной эсхатологии принадлежит Древнему Египту, а в создании парадигмы всемирной эсхатологии – Древнему Израилю и затем иудаизму. Древнеегипетская мысль, напряженно работавшая над проблемой смерти и личного бессмертия, поняла загробную жизнь как положительное бытие, по своей конкретной наполненности никак не уступающее земной жизни, однако в отличие от нее стоящее под знаком окончательной стабильности и потому несравнимо более важное. Жизнь во времени должна служить только приготовлением к жизни в вечности»¹. В противоположность этому сказано: «В мифологических, религиозных и мистических учениях, более или менее принципиально ориентированных на циклическую парадигму мировых процессов (от задающих тон мифу ритуалов сельскохозяйственного цикла до вполне сознательно арти-

¹ Аверинцев С.С. Эсхатология // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. – М.: Мысль, 2000–2001. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3575.html> (Дата обращения: 05.05.2018.)

кулированных брахманистских и пифагорейско-стоических доктрин мирового года и вечного возвращения), об эсхатологии вообще можно говорить лишь в несобственном смысле, ибо сама идея вечного круговорота исключает что-либо окончательное. <...> Поскольку центральная формула архаической мысли в ее греческой философской артикуляции (для которой нетрудно найти аналоги и в других религиях) гласит “единое и все”, то ритм бытия интерпретируется в мифах и доктринах как смена “выдоха”, т.е. перехода “единого” во “все” как свое инобытие – “вдохом”, т.е. возвращением “всего” в самобытие “единого”: в качестве примеров можно назвать неоплатоническую триаду “пребывание” – “выступление” – “возвращение”, индийские доктрины о возникновении мира из самосущего атмана катастрофическом возвращении мира к своему первоначалу, и т.п. <...> Индивидуальная эсхатология также легко растворяется в вечном круговороте...»¹. Из данного определения видно, что использование понятия «эсхатология» стало нормой не только в отношении специфически христианской проблематики, но применяется (с рядом оговорок) к мифологии, религиозно-философским доктринам, а также превратилось в общеупотребительное философское понятие.

В самом широком смысле эсхатология определяется дихотомически, через свою противоположность космогонии. Симметрия бинарной оппозиции «космогония / эсхатология» позволяет антропологам и религиоведам обнаруживать комплексы эсхатологических представлений (или вероятность их наличия) в любой традиции, обладающей космогонией. По представлениям практически всех культур, за разрушением мира следует новая космогония. Этого требует идея наказания грешников, награды праведников, обновления деградирующего космоса, а также соображения симметрии или цикличности. В большинстве архаических культур идея конца мира преимущественно относится к прошлому, как залог существования нынешнего мира, и выступает образцом для будущего его разрушения и обновления². Обратимся к статье «Эсхатология» в «Философской энциклопедии» (1998) Д.В. Пивоварова, в которой автор пишет: «Философские учения, включающие эсхато-

¹ Аверинцев С.С. Эсхатология // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. – М.: Мысль, 2000–2001. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3575.html> (Дата обращения: 05.05.2018.)

² Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П. Большакова. – 4-е изд. – М.: Академич. проект, 2010. – С. 62.

логические мотивы, как правило, опираются на определенный тип мифической или религиозной эсхатологии. При этом происходит осмысление символов, образов, персонажей традиционной эсхатологии в соответствии с основополагающими метафизическими, антропологическими и историософскими концепциями»¹.

В рамках европейской культурной традиции возможно говорить о двух основных типах философской эсхатологии. Об эсхатологии в контексте религиозной и мистической философии, включенной в общий дискурс религиозно-философского синтеза; и о имплицитных эсхатологических мотивах в нерелигиозную теоретическую философию, развиваемых преимущественно в историософских и культурологических концепциях. Наиболее фундаментальной предпосылкой существования эсхатологии в философско-теоретическом контексте является способ мышления о мире и человеке в виде бинарных оппозиций «абсолютное – относительное», «единое – множественное», «первичное – производное», «ноуменальное – феноменальное», «подлинное – неподлинное». В их рамках сущность феноменального мира проецируется в сферу первичного ноуменального бытия – первореальности (вне зависимости от приписываемого ей характера: идеального, божественного, материального). Отсюда следуют специфические основания философской эсхатологии: «В метафизике – принцип относительной самостоятельности сверхбытия и бытия феноменального мира, не обладающего полнотой и совершенством первореальности; в антропологии – принцип несовершенства человеческой природы, отчуждения идеальной человеческой сущности от реального индивида, дихотомии “духовного” и “материального”; в социально-историческом познании – утверждение принципа историзма»².

Общей логикой, санкционирующей вписанность эсхатологии в контекст философско-теоретической проблематики, представляется схема: «отчуждение – становление через диалектику взаимоотножденных начал – снятие отчуждения». При этом мотив исчезновения феноменального бытия сопровождается представлением о неизбежности воссоединения отчужденных начал в единство (как результат диалектического становления), универсальное в своих манифестациях.

¹ Пивоваров Д.В. Эсхатология // Философская энциклопедия / под. ред. В.Е. Кемерова. – М.: Панпринт, 1998. – Режим доступа: <http://www.philosophydic.ru/esxatologiya> (Дата обращения: 07.02.2019.)

² Там же.

Предпосылкой антропологического аспекта эсхатологии служит предположение неподлинности и несовершенства актуального человеческого бытия. Для реализации полноты своего существования, обретения целостности человек нуждается в непрестанном совершенствовании. Этот процесс преодоления собственной ограниченности способствует утверждению антропоцентризма, становясь центральным пунктом универсального процесса становления. Как пишет Д.В. Пивоваров, «в религиозно-философской традиции тварный мир гибнет в смысле своей тварности, но “спасается” в смысле своей причастности высшему порядку божественного космоса. <...> Классическая рационалистическая метафизика 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»¹. В западной культуре для разрешения проблемы дальнейшей судьбы человека в мироздании, воплотившего идеал целостности, в рамках социокультурного проекта выдвинуто два основных сценария: «богочеловечество» (христианская традиция) и «сверхчеловечество» (позитивистский эквивалент религиозной мистики). Оба сценария непосредственно связаны с эсхатологией в своих характеристиках преодоления изначальной ограниченности человеческого существа и существования: «Богочеловечество предполагает универсальное снятие отчужденности человека и человеческого мира от космического единства, порождаемого и поддерживаемого творческими силами абсолюта; это совершается за счет индивидуально-социального “обожения” <...>. Сверхчеловечество (также связанное с антропологической парадигмой христианства) есть преодоление отчужденности посредством технического, научного овладения природой (потенциально – во вселенском масштабе), с чем связано и изменение самого человека – как в смысле физиологическом, так и в социальном, культурном, этическом, мировоззренческом. Радикальный вариант сверхчеловечества дан Ф. Ницше (индивидуально-нравственные

¹ Пивоваров Д.В. Эсхатология // Философская энциклопедия / под. ред. В.Е. Кемерова. – М.: Панпринт, 1998. – Режим доступа: <http://www.philosophydic.ru/eschatologiya> (Дата обращения: 07.02.2019.)

мотивы) и Н. Федоровым (социальнотехнологические и космические мотивы)»¹.

В рамках философской метафизики антропологический смысл эсхатологии (в христианстве – «индивидуальная» эсхатология) непосредственным образом связан с «универсальной» эсхатологией – со снятием фундаментальной противоположности феноменального и ноуменального, выходом из пространственно-временной ограниченности к целостному бытию. Как пишет в статье «Эсхатология» 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 вероучения, как в христианстве»². Эсхатологическая проблема перехода из времени в вечность (через прохождение сквозь мгновение) из ущербной феноменальной реальности в полноценную ноуменальную, развиваемая в контексте эзотерических традиций – оккультных посвящений, мистерий, инициаций, – оформилась в представления о трансформации личности – прохождении через смерть для будущего возрождения в более совершенном модусе³.

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 (телеологии); во-вторых, существование оптимальной стратегии достижения данной цели, что приносит двойной эффект: «С одной стороны, господствующий в классической философии

¹ Пивоваров Д.В. Эсхатология // Философская энциклопедия / под ред. В.Е. Кемерова. – М.: Панпринт, 1998. – Режим доступа: <http://www.philosophydic.ru/esxatologiya> (Дата обращения: 07.02.2019.)

² Аверинцев С.С. Эсхатология // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. – М.: Мысль, 2000–2001. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3575.html> (Дата обращения: 07.03.2018.)

³ Согласно М. Элиаде, в инициации происходит попытка управления временем (его замедление и остановка), с тем, чтобы выйти в сакральное изначальное время богов и героев (Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический проект, 2010. – С. 84–90).

(особенно рационалистической и позитивистской) принцип прогресса становится своего рода аксиомой. <...> С другой стороны, подтверждается фундаментальная идея прогностической непогрешимости рационалистического дискурса, базирующегося на категориальных оппозициях»¹. 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, рассматриваемых как эволюция или прогресс. Причем для современной культуры свойственно осмысление эсхатологии не столько в дискурсе «реальность – сверхреальность», сколько в смысле постапокалиптических образов конца цивилизации.

2.2. Эсхатология как проблема рационализации идеального

Рассмотрим проблему вербализации идеального (внепространственно-временного) в рационалистических (пространственно-временных, причинно-следственных) категориях на примере концепции П.А. Флоренского мнимости времени и пространства сновидения, а также анализе пространственности в его произведении «Мнимости в геометрии». Данный комплекс идей философа мы условно назвали метафизика пространства-времени Флоренского. Ее рассмотрение предвещает более подробный анализ проблемы выражения идеального в рационалистических формах в § 3.2 (Эсхатология и инициация: проблема перехода из «профанного» в «сакральное» (синхронически-диахронический аспект)).

Рассмотрим описание сна со сновидениями из «Иконостаса» П.А. Флоренского: «Едва ли не правильно то толкование сновидений, по которому они соответствуют в строгом смысле слова мгновенному переходу из одной сферы душевной жизни в другую и лишь потом, в воспоминании, т.е. при транспозиции в дневное сознание, разворачиваются в наш, видимого мира, временной ряд, сами же по себе имеют особую, не сравнимую с дневною, меру времени, “трансцендентальную”»². На основании наблюдений за композицией сновидения Флоренский делает вывод о мнимом или

¹ Пивоваров Д.В. Эсхатология // *Философская энциклопедия* / под ред. В.Е. Кемерова. – М.: Панпринт, 1998. – Режим доступа: <http://www.philosophydic.ru/esxatologiya> (Дата обращения: 07.02.2019.)

² Флоренский П.А. *Иконостас*. – М.: Искусство, 1995. – С. 38.

обращенном течении времени в нем. Это утверждение является развитием положения Карла Дюпреля о мгновенном времени сновидения, когда сновидец за ограниченное время сна может прожить в сновидении целую жизнь. Обращая на это внимание, Флоренский говорит о возможности времени течь с бесконечной быстротой и даже, превышая определенный предел (своего рода, «скорость света»), обращаться в мнимое, текущее в обратном направлении время¹. Вывод об обратном времени сновидения Флоренский делает на основании того, что часто причиной пробуждения человека служит какое-либо внешнее событие (например, звуковое воздействие), которое в преломленном виде представляется последним событием сна. Но так как композиция сновидения представляется сновидцу последовательной, развивающейся по внутренней логике, где каждое событие в сновидении обусловлено некоторой причинностью, непрерывно прослеживаемой от самого начала сюжетной линии сна, то возникает вопрос: каким образом причины, предшествующие во времени, последнему событию сновидения, его развязке, были выстроены именно таким образом, чтобы соответствовать ей? Отсюда напрашивается вывод, что не только конец сновидения обусловливается внешним событием, но и предшествующее ему во времени начало также обусловлено этим событием. Логическим следствием чего является то, что начало и конец сновидения совпадают во времени. Так, мгновенное с точки зрения бодрствования сновидение обладает содержанием, которое в процессе сновидения воспринимается как нечто цельное, а после пробуждения вспоминается как последовательное, имеющее пространственно-временную метрику. Если воспользоваться графической аналогией, где время представляется в виде прямой, то линия времени сновидения перпендикулярна линии времени бодрствования. И из системы отсчета, связанной с бодрствованием, представляется точкой (что совпадает с представлениями экзистенциализма о времени, мгновении и вечности). Обратное или мнимое время из несобственной системы отсчета представляется полем действия телеологической причинности, связывающей события целесообразностью (смыслом), но не пространством-временем. Акаузальность проявляется в пространстве-времени, как смысловые «нелучайные» совпадения, но не обуславливаются им.

Чрезвычайная сложность вербализации идеальных внепространственных и вневременных переживаний рационалистическим

¹ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995 – С. 38.

языком, развертывающейся в причинно-следственной логике, приводит к тому, что косвенным признаком перевода с идеального на реальное, рационалистическое (их пересечения) становятся представления беспричинности, телеологичности, мнимости, обратном течении времени. Символом транспозиции трансцендентного в имманентное в рационалистической метафизике (как философской, так и религиозной) выступает эсхатология. Флоренский в девятой главе книги «Мнимости в геометрии» дает математическую интерпретацию отношения идеального и реального на примере отношения геоцентрической и гелиоцентрической моделей мира. Так, разделяя средневековое мировоззрение, Флоренский придерживается идеи конечности мироздания, его замкнутости в пространстве и времени¹. Для доказательства данного представления он обращается к естественнонаучной аргументации, как геометрической, так и физической. О топологической замкнутости мира он пишет: «Ф. Клейн указал, что сферическая плоскость обладает характером поверхности двусторонней, а эллиптическая – односторонней. <...> Мировое пространство должно быть мыслимо именно как пространство эллиптическое, и признается конечным, равно как и время, – конечное, замкнутое в себе»². Флоренский разделяет гипотезу, согласно которой Вселенная представляет собой риманову замкнутую одностороннюю гиперповерхность, в которой каждая сторона поверхности (пространство-время вселенной) имеет соответствующую обратную, мнимую, ей сторону. Иллюстрируя данное положение, Флоренский в книге «Мнимости геометрии»³ анализирует представления о пространстве средневекового мира, отраженные в «Божественной Комедии» Данте. Путешествие в загробный мир Данте-рассказчика в этом произведении начинается с беспокойного невнятного состояния, похожего на сон (сюжет инициации!): «Не помню сам, как я вошел туда, / Настолько сон меня опутал ложью, / Когда я сбился с верного следа / <...> / Так и мой дух, бегущий и смятенный, / Вспять обернулся, озирая путь, / Всех уводящий к смерти предреченной» (Ад, Песня I, строки 10–12; 25–27). (Такое начало интересно отметить с точки зрения триа-

¹ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. – М.: Лазурь, 1991. – С. 47.

² Там же.

³ Параграфы 1–7 книги были написаны в 1902 г., обобщающий восьмой параграф – в 1921 г. и девятый – в 1922 г. (Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. – М., 1991. – С. 52). В это же время философ работал над созданием «Иконостаса» (Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 23).

ды «сон–инициация–смерть», переводящей из реального в идеальное.) Флоренский пишет: «Путешествие его было действительно; но если бы кто стал отрицать последнее, то во всяком случае оно должно быть признано поэтической действительностью, т.е. представимым и мыслимым, – значит, содержащим в себе данные для уяснения его геометрических предпосылок»¹. Анализ пути Данте-рассказчика и Вергилия (в результате которого Флоренский приходит к заключению, что пространственность, описанная в книге, представляет собой одностороннюю поверхность), философ начинает с критики иллюстрации к «Божественной Комедии». Она, по его словам, не отвечает повествованию произведения: «Чертеж не соответствует ни повествованию Данта, ни основам его космологии. Картина этой вселенной неизобразима эвклидовскими чертежами, как Дантовская метафизика несоизмерима с философией Канта»². Путь Данте и Вергилия начинается в Италии. Они спускаются по воронкообразному Аду к его основанию в центре Земли. Оба поэта спускаются в вертикальном положении, ногами к центру Земли, головой к ее поверхности. В центре Земли (в районе поясицы Люцифера) поэты переворачиваются, оказываются в новой гемисфере Земли. Флоренский приводит описание Данте (Ад, песнь XXIII, строки 78–80, 88–94): «Вождь опрокинулся туда головой / Где он стоял ногами и по гаду / За шерсть цепляясь, стал всходить в жерло: / <...> / Я поднял взор и думал, что найду, / Как прежде Диса; но увидел ноги, / Стопами вверх поднятыми ко льду. / Как изумился я тогда в тревоге, / Пусть судит чернь, которая не зрит, какую грань я миновал в дороге. / “Встань на ноги” заговорил пиит...»³. После чего поэты начинают восхождение к поверхности Земли (уже в другом ее полушарии) вновь в вертикальном положении, ногами от центра. После Чистилища и Эмпирея Данте «в итоге оказывается <...>, без особого возвращения назад, во Флоренции», его путь Флоренский определяет как замкнутую прямую, сначала по одной стороне поверхности, затем по ее противоположной стороне. Из чего Флоренский заключает, что это поверхность «1⁰, как содержащая замкнутые прямые, есть римановская плоскость, и 2⁰, как переворачивающаяся при движении по

¹ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. – М., 1991. – С. 46

² Там же. – С. 44.

³ Там же. – С. 45.

ней перпендикуляр, есть поверхность односторонняя»¹. То есть пространство Данте построено по типу эллиптической геометрии, как замкнутая односторонняя гиперповерхность.

Идеал антично-средневековой Птолемея-Дантовской системы мира Флоренский отстаивает от «враждебной ему галилеевской науки» также с помощью Специальной теории относительности. Из ее постулатов о равнозначности систем отсчета философ делает вывод (следует отметить – ошибочный), что не существует научного доказательства того, что гелиоцентрическая, а не геоцентрическая, система мира является истинной. Напротив, здравый смысл говорит о том, что именно геоцентрическая картина мира в большей степени отражает реальность. В этом случае Земля считается неподвижной, а Вселенная рассматривается как единое, вращающееся вокруг Земли целое (на самом деле, этой целостности нет). Это – хрустальное небо или небесная твердь Средневековья². В такой системе мира (а Флоренский признает скорость света в качестве предельной для распространения любых взаимодействий, принцип локальности) различные точки вращающейся вокруг Земли Небесной тверди, будут, в зависимости от удаленности от Земли, иметь различные орбитальные скорости. Чем удаленнее орбита, тем больше скорость вращения вдоль орбиты и, начиная с определенной высоты (горизонт событий), скорость становится световой. При этом все физические тела, согласно Специальной теории относительности, приобретают бесконечную массу, нулевую длину вдоль оси движения, нулевое собственно время. Флоренский называет это пересказом в физических терминах «признаков идей по Платону – бестельных, непротяженных, неизменяемых, вечных сущностей», аристотелевских чистых форм или «воинства небесного, созерцаемого с Земли как звезды, но земным свойствам чуждого»³. Философ отмечает: «Граница мира приходится как раз там, где ее и признавали с глубочайшей древности», между орбитами Урана и Нептуна⁴. За ее пределами, внутри горизонта событий, «время протекает в обратном смысле, так что следствие

¹ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. – М., 1991. – Это пространство, по всей видимости, подобно «бутылке Клейна» – замкнутой односторонней гиперповерхности четырехмерного пространства, невложимой в трехмерное евклидово пространство. Ее вложимым эквивалентом является лист Мёбиуса – риманова замкнутая односторонняя гиперповерхность трехмерного пространства.

² Там же. – С. 48.

³ Там же. – С. 50.

⁴ Там же.

предшествует причине. <...> Наступают качественно новые условия существования пространства, характеризующиеся мнимыми параметрами», причем, мнимость «тела должна пониматься не как признак ирреальности его, но – лишь как свидетельство о его переходе в другую действительность»¹. Таким образом, все пространство может быть представлено состоящим из действительной и совпадающей с ней обратной мнимой плоскости. Причем пока, как пишет Флоренский, единственным способом достижения этой мнимой стороны представляется преодоление скорости света, «но у нас нет доказательств невозможности каких-либо иных средств»².

Развиваемая Флоренским метафизика пространства-времени наравне с эсхатологической проблематикой конечности и мнимости включает в себя эсхатологическую проблему предельности бытия, его прерывности. Как пишет философ, «пора повергнуть два пугала мысли – мнимость и непрерывность»³. Данную установку он осуществляет в рамках аритмологического учения. Аритмология или арифмология (греч. ἀριθμός – число и λόγος – учение) развивалась представителями Московской философско-математической школы (В.Я. Цингером, Н.В. Бугаевым, П.А. Некрасовым, Л.К. Лахтиным, Л.М. В.Г. Алексеевым, Л.М. Лопатиным, Д.Ф. Егоровым, П.А. Флоренским и другими) как математическая теория прерывных, не аналитических функций. Как пишет исследователь данной школы С.М. Половинкин, аритмология объединяет разделы математики, «в которых понятие непрерывности не используется или не является основным (изначально арифметика и теория чисел, впоследствии теория вероятностей и математическая статистика, теория множеств, теория инвариантов, логика) в отличие от аналитических дисциплин (математический анализ, теория дифференциальных уравнений и т.п.)»⁴. В широком смысле в аритмологии выражается идея прерывности, атомистичности, конечно-зернистости, бытия. В этом значении данное понятие впервые появилось в статье «Математика и научно-философское мирозерцание» (М., 1898)⁵ профессора математики Московского университета (в по-

¹ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. – М., 1991. – С. 51.

² Там же.

³ Там же. – С. 51.

⁴ Половинкин С.М. Аритмология // Православная энциклопедия / под. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2001. – Т. 3. – С. 257–259.

⁵ Бугаев Н.В. Математика и научно-философское мирозерцание // Вопросы философии и психологии. – 1898. – № 45. – С. 700–715; Идеи аритмо-

следующем члена-корреспондента Санкт-Петербургской академии наук) Николая Васильевича Бугаева (1837–1903)¹. Для Бугаева, как впоследствии и для Флоренского, развитие аритмологии связано с монадологией Лейбница, согласно которой все мироздание представляет собой систему иерархически упорядоченных монад (от монад-атомов до монады-Бога) и только из них. Лейбниц писал о «прекрасном законе непрерывности»². Система монад, согласно ему, образует континуум и в бытии нет пустот или прерывности. Флоренский напротив, исходя из монадологии, делает противоположный вывод – мирового континуума не существует, какой бы высокой ни была плотность монадического массива, отдельные монады не сливаются, не «слипаются» друг с другом, сохраняя индивидуальность, форму. Форма же, как пишет философ, требует прерывности, в противном случае: «...невозможно от одного крайнего перейти к другому без промежуточного – таков принцип непрерывности. Нет раскрывающегося в явлении общего его плана, объединяющего собою его части и отдельные элементы – таков смысл отрицания формы»³. Напротив, где существует прерывность, там есть целое, есть форма. Дискретный характер действительности делает ее счетной (счетное множество в математике), что отражает факт существования в ней отграниченных от среды, индивидуальных, объектов⁴. Флоренский, ссылаясь на теорию множеств Георга Кантора (1845–1918) (которую связывает с монадологией) и его определение континуума как связной и совершенной группы точек, утверждает, что это «совершенство», т.е. континуум есть частный случай прерывности⁵. Наука XX в., по мнению Флоренского, придет и уже приходит к пониманию того, что мир несводим к детерминистически однозначному описанию в духе идеала классической ньютоновской науки. Обнаружение все

гии (еще без термина) также изложены в следующих статьях Бугаева: Бугаев Н.В. О свободе воли // [Соч.] Н.В. Бугаева. – М.: тип. А. Гатцука, 1889. – 26 с.; Бугаев Н.В. Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. – 1893. – № 2. – С. 17.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии: в 2-х томах, 4-х частях. – Л.: Прометей, 1991. – Т. 2, ч. 1. – С. 223–224.

² Флоренский П.А. Пифагоровы числа // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1995. – Т. 2. – С. 632–647.

³ Там же. – С. 632–633.

⁴ Там же. – С. 634–635.

⁵ Флоренский П.А. Об одной предпосылке мировоззрения // Флоренский П.А. Сочинения: в четырех томах. – М.: Мысль, 1994. – Т. 1. – С. 75.

новых нелинейных процессов (фундаментально неустрашимых флуктуаций, бифуркаций и т.п.) и неравновесных систем (диссипативных структур), относительно которых невозможно применение аналитических методов (предсказание состояния системы по известным параметрам в будущем или невозможность описания по известному состоянию системы ее исходного состояния) подтверждают принципы аритмологии¹. Бытие, где «даже время и пространство признаются конечно-зернистыми, атомистическими», Флоренский определяет как расколотое, пронизанное трещинами, бытие². В «Столпе и утверждении истины» Флоренский пишет, что «трещины бытия» проходят по самому человеческому сознанию, которое также расколото: «Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их. Если разум познающий раздроблен, если он – не монолитный кусок, если он самому себе противоречит – мы опять-таки не должны делать вид, что этого нет. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости»³. Флоренский утверждает онтологический характер антиномизма, отражающий саму структуру бытия, человеческого сознания, истины: «Безусловность истины с формальной стороны в том и выражается, что она заранее подразумевает и принимает свое отрицание и отвечает на сомнение в своей истинности приятием в себя этого сомнения и даже – в его пределе. Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание свое истина сочетает с утверждением. Для рассудка истина есть противоречие, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает

¹ Подтверждением тому развитие в XX в. неравновесной термодинамики и статистической механики, создание И.Р. Пригожиным синергетики, развитие статистической физики; существование принципа неопределенности Гейзенберга, теоремы Гёделя о неполноте, парадокса Эйнштейна–Подольского–Розена (о неполноте квантовой механики, либо нелокальности – нарушении принципа причинности), теория катастроф, теория хаоса и т.п. В научном сообществе происходит осознание фундаментальности индетерминизма, несводимости его к погрешностям измерения.

² Флоренский П.А. Пифагоровы числа // Флоренский П.А. Сочинения: в четырех томах. – М.: Мысль, 1995. – Т. 2. – С. 635.

³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М.: Путь, 1914. – С. 157.

словесную формулировку. Каждое из противоречащих предложений содержится в суждении истины, и потому наличие каждого из них доказуема с одинаковой степенью убедительности – с необходимостью. Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть антиномия, и не может не быть таковою»¹. Флоренский трактовал антиномичность и прерывность бытия в эсхатологическом духе: «Может быть, новейшие исследования и течения в области идеи прерывности намекают именно на ту же близость Конца»².

2.3. Онтогносеологический аспект эсхатологии

Для рассмотрения других рационалистических предпосылок эсхатологии обратимся к экзистенциальной метафизике Н.А. Бердяева (1874–1948) или, как ее называл сам философ – эсхатологической метафизике. Прежде кратко коснемся положений богословской эсхатологии, которые подверглись основной критике философа. Бердяев пишет, что его понимание христианства эсхатологично, но это не догматическая эсхатология: «У меня никогда не было особенной любви к Апокалипсису и не было никакой склонности к его толкованию. <...> Меня очень отталкивала мстительная эсхатология. <...> Этот элемент мстительной эсхатологии очень силен в книге Эноха, он есть и в христианском Апокалипсисе. <...> Только Ориген был свободен от садического элемента, и за это он был осужден представителями ортодоксального садизма»³. Главной «антиидеей» для Бердяева, как и для большинства представителей метафизики всеединства, было догматическое положение о вечности адских мучений. Данное положение философ называет христианскими пережитками «мстительной и уголовной эсхатологии»⁴, он пишет: «Мстительные и жестокие инстинкты людей строили мстительную и жестокую эсхатологию. <...> Религии спасения склонны к концепции ада. От мстительной эсхатологии не

¹ Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса. – М.: Знание, 1989. – С. 23.

² Там же. – С. 21.

³ Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. – С. 300.

⁴ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 553.

свободен и христианский Апокалипсис. <...> Построено было даже учение о наслаждении праведников в раю созерцанием мук грешников в аду (Книга Эноха, папа Григорий Великий, Фома Аквинат, Иоанн Эдварс). Неверно думать, что учение о вечных муках лишь ужасает людей, оно также доставляет им удовлетворение и удовольствие»¹. Если, например, Н.О. Лосским или С.Н. Булгаковым для обоснования логической бессмысленности вечного ада строились философские системы, дополняющие догматическую эсхатологию до такого уровня полноты, в котором рационалистическая теодицея была возможна, то Бердяев подвергает сомнению саму систему христианского богословия, оперирующую категориями «падшего» (феноменального, объективированного) мира. В рамках догматической эсхатологии происходит экстериоризация или объективация понятий, относящихся к сфере вечности и бесконечности. О «Небе» мыслится конечными, ограниченными и раздробленными категориями. В таких представлениях, согласно Бердяеву, достойны критики не только представления об аде, но также и о рае: «В эсхатологической мысли, не свободной от власти объективации, проецирующей конец в форме этого мира, невыносима не только картина ада, но и картинарая. На небо переносится сублимированное чувственное земное царство, на него переносятся наши ограниченные социальные категории. О бесконечности судят по конечному. Иногда является желание предпочесть нашу грешную землю с ее неудовлетворенными бесконечными стремлениями, с ее противоречиями и страданиями этому ограниченному, конечному, удовлетворенному раю»².

Согласно Бердяеву, эсхатология до сих пор остается не самой главной частью догматической теологии. Традиционные эсхатологические учения, как и сами религии, являются формальными системами, в рамках которых невозможно разрешить антиномическую проблему – проблему отношения между конечным и бесконечным, временем и вечностью, «небом» и «землей», человеком и Абсолютом. Теологическое учение натурализует само сотворение мира во времени: «Не грехопадение произошло во времени, а время явилось результатом грехопадения. Миротворение есть антиномия для мысли. Мир не мог начаться во времени и мир не мог

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 551–552.

² Там же. – С. 553.

быть вечным. Антиномия эта, как все антиномии, порождается объективацией»¹. Из натурализованности исторических религий вытекают многие антигуманные в своем натурализме положения. Бердяев говорит об объективации человеческой судьбы, выбрасывании ее из экзистенции в объектность, когда эсхатологическая судьба человека рассматривается в перспективе времени, когда за конечный отрезок жизни человек расплачивается в бесконечности. Объективируются время и вечность. Время превращается в сумму осколков распавшейся вечности, а сама вечность превращается в математическую бесконечность. Основную слабость догматической эсхатологии Бердяев видит в невозможности в объективированном сознании непротиворечиво мыслить переход от времени к вечности: «Конец времени будет уже не в будущем, не во времени, в ином плане. Перспектива будущего всегда есть объективация. Но невозможно мыслить конец времени как объективацию»². С этим связана и проблема соотношения личной и мировой эсхатологии: «Для христианской эсхатологии создается непреодолимое затруднение, которое лишь затушевывается в догматической рационализации и объективации. Остается непонятной судьба человека после смерти до конца мира. Как согласовать конец и воскресение индивидуально-личное и конец и воскресение всего мира? Это есть все тот же основной парадокс времени, парадокс будущего, объективированного будущего. То, что мы называем вечной жизнью, совсем не есть будущая жизнь»³. Конец времени есть преодоление объективации времени космического и исторического, оно происходит во времени экзистенциальном.

Предельную ложь и зло, как отмечалось выше, Бердяев видит в натурализации представлений об адских мучениях и провозглашении их вечности. Данное положение догматики служит своего рода антиидеей, вокруг которой формируется, например, система идей всех русских философов (мировоззрением которых является всеединство). Эту систему условно можно назвать «русская эсхатологическая метафизика». Ее представителями развивается сотериологическая концепция спасения всех индивидов, как необходимое условие теодицеи. Эта идея оформляется либо в концепцию апокатастасиса (греч. *ἀποκατάστασις* – возвращение в

¹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 112.

² Там же. – С. 123.

³ Там же.

прежнее состояние, восстановление)¹ – концепцию восстановления в первоначальной, до грехопадения, полноте всех индивидов (так, например, С.Н. Булгаков развивал идею спасения – восстановления поврежденной софийной природы не только грешников, но и Денницы с аггелами), либо в концепцию конечной предуготованности Царства Божьего для всех существ, которые достигнут его в процессе длительного самосовершенствования. Как, например, в концепции Н.О. Лосского о перевоплощении – своего рода концепции эсхатологического эволюционизма. Бердяев пишет: «Я очень ценил и ценю многие мотивы русской религиозной мысли: преодоление судебного понимания христианства <...>, более чем в западной мысли выраженное эсхатологическое сознание, чуждое inferнальной идее предопределения, искание всеобщего спасения...»². Философ следующим образом рассуждает о зарождении концепции вечного ада: «Ужас будущего переходит в ужас смерти, ужас смерти переходит в ужас ада. Но это всегда ужас перед судьбой во времени, перед отсутствием конца во времени, т.е. ужас безвыходной объективации, бесконечной объективации. Будущее страшно не как акт, а как объект, не как то, что мы творим, а как то, что с нами произойдет»³. Попытка уйти от идеи ада в представлениях о цикличности космического времени, в идее перевоплощения, согласно Бердяеву, оказывается неудовлетворительной, так как приемлемо не вечное перевоплощение в феноменальном мире, а перевоплощение в мир нуменальный: «Две опасности подстерегают эсхатологическое сознание – или впасть в монистический натурализм учения о перевоплощении, или впасть в дуалистический сатанизм учения о вечном аде. Обе опасности остаются во власти объективации и объективированного времени»⁴. Будучи метафизическим монистом, Бердяев говорит о временном земном дуализме духа и материи, который будет снят эсхатологически в Царстве Духа. Учение же о вечном аде постулирует вечный безысходный и абсолютный дуализм, который означает неудачу всего

¹ Апокатастасис // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. – М.: Мысль, 2001. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/0225.html> (Дата обращения: 03.03.2018.)

² Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – М.: Мысль, 1991. – С. 311.

³ Бердяев Н.А. Я и мир объектов: ... // Бердяев Н.А.. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 125.

⁴ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: ... // Бердяев Н.А.. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 556–557.

творения и во времени, и в вечности. Бердяев ни в коей мере не отрицает реальность ада, но называет его посюсторонним, временным. Вечным он становится в силу «иллюзий сознания, порожденных объективацией, человек проецирует свой опыт адских мучений на вечную жизнь, он объективирует зло здешней жизни в дьявольское, адское царство, параллельное Царству Божьему. Но если освободиться от кошмаров, порожденных нашим объективированным сознанием, за которым лежит бездна подсознательного, то может наступить просветление в нашем переживании парадокса времени»¹.

Из критического рассмотрения традиционной эсхатологии рождается утверждение Бердяева, что генезис его философской эсхатологии не исторический, а гносеологический и онтологический: «Я употребляю слово “метафизика”, но этому не нужно придавать традиционно академического смысла. Речь идет скорее <...> об экзистенциальной метафизике. Но я предпочитаю другое выражение – это эсхатологическая метафизика»². Эсхатология получает философский статус онтологии и гносеологии, последние же в своем предельном виде сами превращаются в эсхатологические дисциплины. Философ пишет: «Я пришел к особого рода эсхатологической гносеологии. Эсхатология обозначает символическую объективацию трагедии сознания. Конец есть конец объективации, переход в субъективность царства свободы»³. Бердяев говорит: «Метафизика неизбежно становится эсхатологией. И слабость всех старых метафизик была именно в том, что они не были эсхатологиями. Слабость же эсхатологии богословских систем была в том, что они были гносеологически и метафизически наивными. Необходимо гносеологическое и метафизическое истолкование эсхатологии»⁴. Эсхатологическая метафизика Бердяева имеет два аспекта. Первый связан собственно с метафизикой – онтологической и гносеологической проблематикой разрешения антиномий объективированной реальности. Второй аспект его метафизики – сотериология – связан с традиционными представлениями религиозной

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: ... // Бердяев Н.А.. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 555.

² Там же. – С. 381.

³ Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. – С. 301.

⁴ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 547–548.

эсхатологии о сотериологии как сценарии возможного спасения, но рассматривается им также через проблематику экзистенциальной метафизики. Философ пишет: «Подлинное, глубинное существование человека, нуменальное “я”, не принадлежит к миру объектов. Конец мира будет концом для мира объектного, но придет он от процессов, происходящих не в объектном мире»¹. Экзистенциальный смысл эсхатологии, согласно Бердяеву, 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. Согласно философу, в эсхатологии содержится антиномия отношения конечного и бесконечного, в частности, мгновения и времени, времени и вечности. С одной стороны, мгновение как будто лежит во времени, а время в вечности, а с другой – мгновение и вечность являются экстремальными проявлениями времени, им самим не являясь. Бердяев говорит, что мгновение экзистенциально, оно принадлежит вечности, а не есть математический осколок времени. Только через мгновение возможен выход в вечность, в экзистенциальное время, из времени линейного.

В эсхатологии Бердяева сходятся и разрешаются главные для его философии проблемы – проблема объективации и свободы: «Мной движет восстание против объективации, объективации смысла, объективации жизни и смерти, объективации религий и ценностей»³. Эсхатологическая метафизика Бердяева возникает из его анализа проблемы неустранимых в рамках объективированного мира противоречий мышления – антиномий. Антиномии есть критерий объективации. Там, где нет объективации, – нет антиномий. Антиномии свидетельствуют о неполноте и нецелности человеческого мышления, обусловленного существованием в ограниченной реальности объективированного мира. Причем антиномичен сам процесс человеческого умпостижения мира. Так, конструкции ума, структурирующие эмпирический опыт о мире, обусловлены

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 549.

² Там же. – С. 548–549.

³ Бердяев Н.А. Самопознание... – С. 302.

объективными (объективированными) законами, чья форма для человеческого сознания проявляется в результате объективирующего умпостижения. Само существование человека в мире также есть парадокс отношения конечного к бесконечному, временного – к вечности: «Существование личности есть парадокс для объективированного мира. <...> Личность есть прежде всего антиномическое сочетание конечного и бесконечного. Личность потерялась бы, если бы в ней исчезли границы и сдерживающие формы, если бы она распалась в космической бесконечности. Но личность не была бы образом и подобием Божьим, если бы она не вмещала в себя бесконечного содержания»¹.

Для лучшего понимания эсхатологической метафизики Бердяева, рассмотрим подробнее проблему объективации реальности. Объективация является формой отношения человека к реальности и способом его существования, она порождается отношением между субъектами и отношением субъекта к мировому целому. Причем сами понятия «субъект» и «объект» являются продуктами объективации или рационализации иррациональной реальности. Разделение на субъект и объект Бердяев называет основной трагедией человеческого познания: «Вся безвыходность теории познания <...> в том, что она изымает субъект из бытия и объективирует бытие. Субъект не есть бытие, он не экзистенциален, а бытие есть объект, т.е. объективация этого самого не экзистенциального, не бытийственного субъекта»². Субъект-объектные отношения являются двойкой («нераздельной и неслиянной») эпистемологической проблемой. С одной стороны, существует их непрямая разделенность, с другой – невозможно, по крайней мере, в логическом смысле, говорить о чистом бессубъектном существовании объекта. В том смысле, что достоверное существование объекта должно подтверждаться эмпирически, т.е. должно быть засвидетельствовано субъектом. Без данного засвидетельствования существование объекта становится гипотетическим и вероятностным. Эта солипсическая проблема решается в духе Беркли введением Абсолюта – всеведущего абсолютного субъекта. Экзистенциальный философ Бердяев реальность сводит к онтологии Духа – Божественного Духа – Абсолюта, которому сопричастны все человеческие души, пребывающие в разрозненном состоянии, но должны в конечном итоге

¹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 136.

² Там же. – С. 59–60.

эсхатологически воссоединиться с Абсолютом¹. Экзистенциальная философия, занимаясь изучением природы человеческого духа, сталкивается с проблемой того, что сущность духа ускользает от наблюдения, скрываясь за его эпифеноменами. Косвенное определение духа через его качества и проявления (феномены) не позволяет непосредственно прикоснуться к самому духу как нумену, но лишь отчасти к его содержаниям. Для решения проблемы неполноты эмпирических данных, на основании которых возможно было бы дать дескрипцию чистого (вне своих проявлений и содержаний) духа, Бердяев применяет к философскому познанию духа методы апофатического богословия: «Бог есть Дух и потому не есть объект, Бог есть субъект. <...> Но это нужно сказать и про дух. Дух раскрывается в субъекте, а не в объекте. В объекте можно найти только лишь объективизацию духа»². Философ говорит о принятом разделении на «субъективный» и «объективный дух», о том, что субъективный дух обычно понимается психологически, а объективный дух – универсально онтологически. Бердяев же утверждает, что Дух не только не является объективной или субъективной реальностью, но он вообще не есть бытие как рациональная категория, так как его нигде и никогда нет как реального

¹ Для более ясного уяснения идей Бердяева относительно необъектной и несубъектной реальности духа обратимся к схожим в структурном отношении положениям индийской метафизики об атмане и Брахмане: «С одной стороны, атман выступает в качестве внутреннего “Я”, т.е. индивидуального, субъективного принципа, с другой – совпадает с бытием как таковым, т.е. с высшим Брахманом. Отождествление атмана и Брахмана, в наиболее общем плане выступающее как совпадение субъекта и объекта, воспринимающего сознания и всего сотворенного мира, обычно осуществляется через ряд промежуточных ступеней. Единство микро- и макрокосма достигается благодаря одновременному сочетанию противоположных атрибутов, т.е. в конечном счете благодаря их взаимному снятию. <...> Взаимное напряжение противоположных характеристик создает предпосылки для апофатического определения Абсолюта, которое считается наиболее адекватным приближением к природе высшей реальности. <...> Атман в принципе не может быть адекватно схвачен вербальным знанием, т. к. лежит вне сферы мирских связей и отношений. Единство атмана как вечной и не подверженной изменениям реальности противопоставлено не только разнородности явленного мира, но и многообразию психических свойств личности <...>» (Индийская философия: Энциклопедия / отв. ред. Степанянц М.Т.; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.: Академический проект: Гаудеамус, 2009. – С. 116).

² Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 232.

предмета, с которым могла бы иметь дело онтология. Для признания реальности Духа недостаточно признать его объективность.

С одной стороны, Бердяев выступает против позиций спиритуализма, который для признания реальности духа объявляет его «объективным духом» и ставит на высшую ступень в иерархии объективного мира. Такой объективный дух есть натурализация духа, его объективация, являющаяся следствием гипостазирования результатов мышления. Философ называет неудовлетворительной онтологию, признающую достоверность лишь объективных вещей. Дух, по его словам, не есть объективная вещь: «В так называемом объективном мире нет такой природы, такой вещи, такой объективной реальности, которую мы могли бы назвать духом. И потому-то так легко отрицать реальность духа»¹. С другой стороны, Бердяев выступает и против противников реальности духа, которые, отказывая духу в объективном онтологическом статусе, сводят его к совокупности душевных проявлений, которые признаются «всего лишь» психическими, т.е. «чисто» субъективными. Вопрос о том, соответствуют ли психические состояния человека какой-либо подлинной реальности или это лишь состояния субъекта, Бердяев называет некорректным. Подобная постановка вопроса основана на той предпосылке, что субъект отражает в себе состояния объективной реальности, Бердяев же утверждает, что, «духовные состояния ничему не соответствуют, они есть, они и есть перво-реальность, они более экзистенциальны, чем все, что отражает объективный мир»². По этой причине философия духа должна быть не философией бытия – онтологией, а философией существования – экзистенциализмом³. Бердяев оговаривает, что понятие «субъект» в отношении человеческого (и божественного) духа ис-

¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006.

² Там же. – С. 233.

³ Одними из основных вопросов экзистенциализма являются проблема духа и вопрос различения бытия и существования. Так, Кьеркегор говорил, что «у существования не может быть сущности»; Сартр, что «существование предшествует сущности»; Хайдеггер писал о присутствии (Dasein) как выдвинутости в ничто. Бердяев приводил по этому поводу рассуждение Владимира Соловьева: «Вл. Соловьев делал интересное различие между бытием и сущим. Бытие – эта мысль есть. Сущее – я есмь. Происходит гипостазирование предикатов. Бытие есть предикат. Но сущее не может быть предикатом, в этом смысле оно не есть бытие. Вл. Соловьев как будто бы хотел прорваться к Конкретному существованию за абстрактным бытием» (Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. – С. 59).

пользуется им условно и по необходимости, следуя философской традиции, притом что в метафизическом плане категория «субъект» является такой же объективацией, как и сама категория «объект»: «Субъект есть продукт мысли лишь в своей противоположности объекту, который мыслится коррелятивно, а не в своем внутреннем существовании. Но чистая духовность находится вне мысленного противопоставления субъекта и объекта. Поэтому, хотя дух лишь в субъекте, а не в объекте, он совсем не субъективен. В противоположность объективности, он совсем не субъективен в психологическом смысле слова»¹. При этом Бердяев не стремится разложить реальность в ощущениях и понятиях человеческого субъекта, он утверждает дух в качестве единого основания бытия мира и человеческого существования. Позитивное, не апофатическое, определению духа философ дает через его божественный генезис. Бог стоит вне субъектно-объектных противопоставлений, являющихся конструкциями человеческой мысли. Дух есть творческий акт человека, трансцендирующий к свободе, которая уходит в добытийственную глубину, ей принадлежит примат над бытием, которое является уже «остывшей» свободой. Дух динамичен, происходит его непрерывное становление, по этой причине человек не может быть понятым исключительно как природное, детерминированное существо. Дух есть свобода и целостный разум, он конструирует и конституирует являющиеся его частью человеческое сознание и ум, переступающие посредством него границы сознания. Дух идеален в платоновском смысле, он внепространственен и вневременен. Он целостен и сопротивляется дроблению времени и пространства, он всегда есть настоящее, обращенное к вечности: «Дух есть прорыв. Он действует как сила трансцендирующая, переступающая пределы и границы. Трансцендентное есть тайна и бесконечность. И дух приходит из этой тайны и бесконечности. <...> Дух означает постоянное трансцендирование в

¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. – С. 232; В связи с данным утверждением Бердяева, приведем слова К.Г. Юнга о развоплощении духа в описании инициатической смерти в «Тибетской книге мертвых»: «...то, что вызывает страх, также принадлежит целостному “я” – это мир психических “доминант” ниже или выше человеческого, от которого эго ради мнимой свободы когда-то освободилось с большим трудом и к тому же не полностью. <...> Оно – просто создание субъекта, который для своего утверждения все ещё нуждается в объекте» (Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 46–47).

человеческой жизни. В сущности, не существует статистического трансцендентного, а существует лишь трансцендирование»¹.

Трансцендирование духа является эсхатологическим выходом за пределы объективированной реальности. Но вместе с тем происходит объективация самого духа, которая есть результат творческой активности «субъективного» духа, его реакция против состояния разорванности мира. В этом смысле, эсхатология, как отмечалось, означает символическую объективацию трагедии сознания. Дух волюнтаристичен, он стремится установить сообщение с чуждым ему «другим», но когда результаты объективации начинают восприниматься субъектом как реальные объекты, имеющие самостоятельное существование, возникает иллюзия онтологического статуса объекта. Этот статус закрепляется общественными формами культуры: «Объективация духа есть вместе с тем всегда социализация духа. <...> Объективация связана с проблемой культуры. Культура и социальная жизнь символичны. В объективации можно найти лишь символы, но не первореальности. Объективный дух есть лишь символика духа»².

Объективация, с точки зрения абсолютных ценностей и предельных целей, является злом, которое должно быть преодолено. Прекращение объектных отношений приведет к угасанию объективного мира и проявлению экзистенции. Это есть предельная цель духа. Однако для сознания, погруженного в историю, в иллюзию объективированной реальности, отношение к этому бытию не столь экстремально. Им признается культурная значимость объективации как результата творческого проявления духа. Дух проявляет себя в творчестве, результаты которого объективируются, т.е. отчуждаются от их творца, проблема заключается в том, чтобы вновь ввести достижения творчества в экзистенциальную сферу духа. Мир объективаций является иллюзией, виртуальной системой символов, в которой утеряна всякая целостность. Для того чтобы жизнь не рассыпалась постоянно между иллюзией и реальностью, человек вынужден поддерживать хрупкое равновесие между

¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. – С. 263.

² Там же. – С. 266–267; В этом смысле предтечей экзистенциальных философов можно считать А.С. Хомякова, писавшего: «Свобода не имеет проявления, ибо закон проявленного есть необходимость», а также: «логика есть соответственно наука проявлений, а свобода (корень единобожия) не проявляется или, проявившись, теряет свой характер» (Гранин Р.С. Символика «Семирамиды» А.С. Хомякова // Философия и культура. – 2010. – № 1. – С. 78).

объективацией как самоотчуждением и объективацией как необходимым для своего бытия злом. Наиболее фундаментальной формой мышления о мире, в которой предпринимается попытка связать идеал и реальность, является утопическое мышление, предпосылкой которого является мечта о целостности идеала и реальности. Согласно утопическим представлениям, достижимость идеала возможна имманентно. Ради этого символы реальности – результат ее объективации – признаются за самосущие элементы самой реальности. И, таким образом, достигается некий сублимированный идеал, его имитация. Разберем далее механизмы того, как, согласно Бердяеву, происходит символизация реальности.

Идеальное бытие никогда не дается человеку как целое в опыте чувственного феноменального мира. Феномены частичны и раздроблены. Мир же как космическое целое есть исключительно умопостигаемый образ: «Философское познание есть акт самоосвобождения духа от исключительных претензий на реальность со стороны мира феноменов. <...> Власть мира над познающим человеком не есть власть космического целого, а есть власть феноменов, сцепленных необходимостью и закономерностью»¹. Бердяев пишет, что в мире объективированной реальности исторического бытия символично все – человек, Бог, религия, свобода, смысл, священное. Это происходит потому, что «дух никогда не может себя вполне выразить в своих исторических продуктах, он себя не столько реализует, сколько символизирует»². Символ духа в историческом бытии есть объективный или абсолютный дух. Символ есть порождение власти родового начала над индивидуальным, вследствие чего возникает иллюзия господства универсалий над личным существованием. Авторитет создается обществом, определяется социальной полезностью, значимость авторитета обуславливается значительностью количества людей его разделяющих. Авторитет «есть создание массовых человеческих субъектов, есть символизация духовного состояния субъектов, их неосвобожденности, духовной незрелости, их самоотчуждения. Авторитет играет огромную роль в истории социальной обыденности. Но в подлинной реальной духовности Бог совсем не есть авторитет, от-

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 385.

² Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 269.

кровение совсем не есть авторитет, ибо не существует объективности, без которой нет символической иллюзии авторитета»¹. Весь объективный мир представляет собой символику духовной реальности. Так, например, религия, соприкасающаяся с реальностью через вкорененность в духе, теряет свой экзистенциальный характер в историческом плане бытия. По этой причине, по словам Бердяева, богословская эсхатология не несет в себе истины. Историческая религия есть объективация, не несущая в себе первореальности; ритуализм, обрядоверие являются условной символизацией. Символизм вытесняет собой реализм в догматике и таинствах (номинализм в христианстве по В.В. Розанову). Символический характер носит социальная жизнь человека. Символично государство, «война организуется через символы и знаки. Формы, ордена, условные обращения – символичны, а не реалистичны. Царь – символ, генерал – символ, папа, митрополит, епископ – символы, всякий иерархический чин – символ. В отличие от этого реальны святой, пророк, гениальный творец, социальный реформатор, реальна иерархия человеческих качеств»². Предельными формами символизации, по Бердяеву, являются лицемерие, из которого исчезла всякая реальность, и математика, которая является самым совершенным объективированным знанием для мира, разобщенного и утерявшего внутреннюю духовность. Ее общеобязательность достигается безотносительно к первореальностям³.

С символизацией связана проблема сакрализации, освящения в истории элементов природной и человеческой жизни. Из почитаемого греховным целого выделяются освященные части, в которых объективируется духовность. Священное в мире является не священной реальностью, а ее символизацией. Сакрализация есть не реализация священного, не проявление человеческой духовности, но объективация духа в знаках и символах священного. Бердяев говорит, что процесс символизации в отличие от реализации должен быть понят и изобличен. Но этот процесс не только отрицательный. Символическое восприятие мира может быть признаком большей духовности по отношению к миру и освобожденности от его власти, если понимать, что все видимое есть символ иного мира, все материальное есть символ духовного. В таком случае са-

¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 268.

² Там же. – С. 276.

³ Там же. – С. 276–277.

квалификация не будет означать объективации, но наоборот – возврат объективного мира к внутреннему существованию, к экзистенции. Восприятие чего-либо как объективности, действующей извне, приводит к замкнутости человека в самом себе, к неспособности трансцендирования. Человек, полностью погруженный в объективированный мир, не видит его символизма, он осознает себя реалистом. Символы реальности, будучи принятыми за реальность, затрудняют возврат к ней, что мешает воплощению духа. Человек, функционируя в системе конструкций своего ума, живет в ритуальной реальности. С одной стороны, человек как познающий субъект обусловлен и обуславливает объективацию, с другой – человек как манифестация духа (экзистенциальный субъект), который через человека обуславливает свою реальность и вместе с тем направлен против объективирующих сил: «Феномен и нумен определяются процессом объективации. Борьба против власти объективации есть духовное восстание нуменов против феноменов, духовная революция. <...> Нумен есть дух, есть личность, есть свобода, есть творческая энергия, действующая в этом мире». И далее: «Дух противоположен не природе, а ее поработанному состоянию, внутренне разобщенному, внешне скованному и связанному. Если этот мир есть моя объективация, создающая идола и иллюзии сознания, то я могу создать иной, лучший мир. Победа над властью объективации есть мессианская надежда»¹. «Центром мира является лишь человек, как нумен, – человек, как феномен, ничтожная песчинка в мире»². Бердяев пишет, что общество, в котором ни к кому и ни к чему не будет объектных отношений, будет царством духа и свободы, чей предельный символ – Царство Божье. Эсхатология является символом угасания объектного мира, его преображения в мир свободы и подлинных реальностей. Бердяев говорит о невозможности выразить конец времени, выразить его переход к вечности. Время он называет разорванным на прошлое, настоящее и будущее, под вечностью он подразумевает их полноту и единство. Конец времени предполагается в будущем, но конец времени есть снятие перспективы всякого будущего. То будущее, которое будет до наступления конца времени, есть еще объективированное время, ни в одной точке которого нельзя мыслить срыва

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 428.

² Там же. – С. 561.

времени, перехода к вечности. Конец времени будет уже не в будущем, не во времени. Эта антиномия является объективацией, конструкцией ограниченного ума. Конец времени и пространства есть конец этой объективации, его символ – эсхатология.

2.4. Эсхатология и утопия

Вера в разрешение всех человеческих проблем в будущем является прямой предпосылкой утопического мышления. Рассмотрим более подробно эсхатологические основания утопических концепций: прогресса и мессианства. Согласно экзистенциализму Бердяева, существует два понимания смысла человеческой жизни, которые постоянно сталкиваются. Согласно первому пониманию, предельной эсхатологической целью человека является сотериологическая задача спасения от гибели и избавления от страдания во времени и в вечности. Вторая задача – реализация личности, качественное возвышение и восхождение: «Искание спасения может быть небесной проекцией земного утилитаризма. Но под спасением можно понимать, конечно, и достижение полноты и совершенства жизни. Реализация личности требует бесстрашия, победы над страхом жизни и смерти, порожденным утилитаризмом, исканием благополучия и избавления от боли, вместо свободы и совершенства»¹. Процесс реализации личности болезнен и трагичен настолько, что Бердяев называет Апокалипсис откровением о реализации личности: «Личность связана с болью и страданием. Реализация личности болезненна. И человек отказывается от личности, чтобы не испытывать боли. <...> Борьба за реализацию личности есть героическая борьба. Героическое начало есть начало личное по преимуществу. Личность связана со свободой. Без свободы нет личности. Реализация личности и есть достижение внутренней свободы»². Но как замечает С.Н. Булгаков в статье «Закон причинности и свобода человеческих действий», «...именно относительно последних целей, последних мотивов своей деятельности, коренящихся в самых глубоких и коренных

¹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 153.

² Там же. – С. 152–153.

свойствах души, человек чувствует себя наименее свободным...»¹. Символом освобождения человека из мира обыденности, трансцендирования в экзистенцию Бердяев называет точку – эзотерический символ самоуглубленности человека, в отличие от эзотерической линии утопии. Утопическое мышление является следствием объективации: «В человеке живет страстная мечта о рае, т.е. о радости, о свободе, о красоте, о творческом полете, о любви. Она принимает то форму воспоминания о золотом веке в прошлом, то форму мессианского ожидания, обращенного к будущему. Но это одна и та же мечта, мечта существа, раненного временем, жаждущего выйти из времени»². Согласно Бердяеву, основной трагизм существования человека в мире заключается в том, что, чем более личность реализует себя, чем ближе приближается к вечности, тем более она подвержена опасности смерти. В отличие от личности, безличное не знает смерти. Обезличивание вполне оправдывается большинством людей, для которых путь собственной реализации оказывается слишком болезненным и трагическим. По этой причине личность так часто в истории отказывается от себя в пользу обезличивания. Дионисийское растворение индивида в массе, где исчезает все индивидуальное и господствует универсальное, является натуралистическим бессмертием, которое, однако, не выходит в вечность подлинного экзистенциального существования, а остается во власти дурной (объективированной математической) бесконечности. Поэтому утопические проекты во все периоды истории пользовались большим успехом. Утопический идеал связан с недостижимостью в пределах истории идеала полноты или всеединства: «Человек живет в раздробленном мире и мечтает о мире целостном. Целостность есть главный признак утопии. Утопия должна преодолеть раздробленность, осуществить целостность. Утопия всегда тоталитарна, и тоталитаризм всегда утопичен в условиях нашего мира. С этим связан вопрос свободы. В сущности утопия всегда враждебна свободе»³. В утопии иррациональные, стихийные силы принимают форму крайней рациональности. При этом антиутопия оказывается гуманнее утопии, так как в ней при-

¹ Булгаков С.Н. Закон причинности и свобода человеческих действий // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903. – С. 45.

² Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. – С. 554.

³ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – С. 667.

сутствуют динамика борьбы личности за свою свободу, надежда на изменение реальности. Вера в утопию означает допущение возможности того, что совершенная и гармоничная социальная жизнь достижима в рамках истории, тогда как для Бердяева совершенство мыслимо лишь за эсхатологическим горизонтом экзистенции.

Феномен утопии тесным образом связан с мессианским ожиданием и с идеей прогресса. Мессианизм традиционно считается одним из способов теодицеи. Посредством осознания своей богоизбранности и ожидания в будущем исключительного для себя положения «народ-богоносец» смиряется с неудовлетворенностью по поводу своей исторической судьбы в настоящем, перенося все свои чаяния в самое ближайшее будущее. Религиозно-психологическая структура мессианизма устойчива в разных культурно-исторических и политических формах. Экзальтированность скорейшим приходом Мессии есть тот же духовный подъем, что и в религиозных войнах, революциях, коммунизме, сектантстве и прочем: «Исторические теократии и лжемессианизм рухнули, но в XIX и XX вв. мессианизм появляется в новых одеяниях, в секуляризованных формах. Образуется мессианизм избранной расы и избранного класса. Древний хилиазм переходит в социальные учения»¹. Подобным же образом рассуждает Булгаков: «Позитивная теория прогресса является своего рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра»². Однако уровень душевного напряжения не может длиться вечно. Тогда, как пишет Бердяев, «при поражении мессианизма победного на первый план выступает мессианизм страдальческий»³. В этом случае силы черпаются уже не из экзальтированно возбужденной радости субъекта, ожидающего скорейшего наступления судного дня и через него лучшей судьбы для себя, а из погруженности в упоение своей абсолютной богооставленностью. В секуляризованном мире мессианские чувства достаточно скоро сублимируются и получают рациональное и конструктивное выражение в идее прогресса, который имеет мессианское основание: «Идея прогресса имеет мессианскую основу и без нее превращается

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – С. 528.

² Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – С. 147.

³ Там же. – С. 526.

в идею естественной эволюции». «Прогресс, который имеет обыкновение жертвовать всяким живущим человеческим поколением и всякой живущей человеческой личностью во имя грядущего совершенства, которое превращается в вампира, приемлем лишь в том случае, если будет конец истории, и в этом конце результатом истории воспользуются все прошлые поколения, всякая человеческая личность, жившая на земле»¹. Только эсхатологическое толкование прогресса удовлетворяет представителя метафизики всеединства. «Подлинное же духовное преодоление границ нашего пространства и времени будет принадлежать новой духоносной эпохе, эпохе параклетизма. В Духе все предстанет в ином, новом свете»².

Далее рассмотрим метафизические предпосылки утопического мышления, которые выделяет протоиерей Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979). Так, в статье «Смысл истории и смысл жизни» он указывает на то, что невозможно доказать, что цель человечества в чем-то заключается, т. к. стремится лишь отдельный человек, который ни к чему, кроме жизни, не стремится. Поэтому «цель» человечества – это «мнимая цель», т.е. такая цель, которая может быть построена ретроспективно: «Когда длинные ряды исторических явлений протекли, и за определенными событиями наступили другие, то, стараясь связать их в своем понимании по принципу причинности, мы склоняемся думать, что достигнутое и было “задачею” стремлений. А между тем оно лишь выглядит таковым, и выглядит только потому, что случилось, а, стало быть, – с точки зрения “разума”, – и “предназначено” было случиться. Разуму нужно “объяснить” связь явлений, “объяснить” некоторый конкретный факт, и он все вокруг него центрирует, забывая, что все это не больше чем методологический прием, способ вскрыть – т.е. на самом деле создать, – связь событий»³. Флоровский говорит, что разум стремится строить законы, но они лишь отражают человеческое понимание прошлого. Категорическими законами они сделались, если бы человеческому разуму было доступно интегрирование бесконечных рядов условий и обстоятельств. Но так как это не так, то понимание истории, как прошлой, так и бу-

¹ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – С. 530; 532.

² Там же. – С. 554.

³ Флоровский Г.В. Смысл истории и смысл жизни // Флоровский Г.В. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2002. – С. 70.

душей, является весьма условным: «В результате вычерчивается “линия движения человечества”, хаос фактов упорядочивается; но линия эта поступательным концом своим уходит в неизвестную бесконечность будущего. Если там и есть “цель”, то она абсолютно для нас непостижима. Да и бесполезно для нас было бы знать ее: “цель” человечества не может стать “целью” отдельной особи. Так “разум” и “сознание” противостоят друг другу, взаимно отрицая себя. Первый вносит “смысл” в историю, второй – в личную жизнь»¹.

Далее рассмотрим представления о возможности связи идеалов с исторической действительностью как основание утопического мышления. Для этого обратимся к русской философии, которая, как известно, в большинстве своем тяготеет к философии истории, историософии, историоидеи. Данная направленность тесным образом связана с радикальной устремленностью к предельным вопросам бытия, а неумение, по замечанию В.В. Зеньковского, связать эту устремленность с собственным историческим контекстом, с «почвой» порождает утопичность мысли (бессилие связать реальность с идеалом²). Как в одной из своих статей писал П.П. Сувчинский про русскую интеллигенцию, «уже оторвались от почвы, но еще не достигли неба – повисли подобно пыли». В русской религиозной философии историко-утопические, историко-эсхатологические и эсхатологически-утопические проекты неразрывно между собой связаны. Причем С.Н. Булгаков в работе «От марксизма к идеализму» задается вопросом, каким образом вообще может быть возможна метафизика истории: «Зло иррационально по самому своему понятию, и если оно, по тем или другим причинам, существует в истории, ей имманентно, то ей имманентна вместе с тем и известная иррациональность, закрывающая от нас трансцендентную рациональность всего сущего, хотя она и может постулироваться метафизикой и составлять предмет разумной веры. Но не значит ли это, что мы должны отказаться от метафизики истории, если основной ее постулат невыполним для нас, и предаться спокойствию или отчаянию агностицизма? <...> Метафизика истории включает в себя собственно две проблемы: во-первых, проблему

¹ Флоровский Г.В. Смысл истории и смысл жизни // Флоровский Г.В. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2002.

² Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. и 4-х кн. – Л.: Эго, 1991. – Т. 2, кн. 1. – С. 150.

теодицеи в узком смысле, т.е. о возможности и значении зла в истории и человеческой жизни; во-вторых, проблему об основном содержании истории или о той задаче, которая разрешается историческим человечеством»¹.

Г.В. Флоровский отрицательно отвечал на возможность построения рационалистической метафизики истории. Свидетельство невозможности по-настоящему связать идеалы и историческую действительность он видел в «духовной прелести» утопического мышления. В статье «Метафизические предпосылки утопизма» он пишет: «Утопизм есть постоянный и неизбывный соблазн человеческой мысли, ее отрицательный полюс, заряженный величайшей, хотя и ядовитой энергией. Утопизм – это сложное, многоэтажное духовное здание. В краткое, односложное определение не сжать его сущности. Приходится по слоям раскрывать его аксиоматический фонд, не всегда ясно и отчетливо сознаваемый»². Самым поверхностным слоем утопизма философ называет общественный утопизм, под которым он подразумевает всякую веру в возможность устройства совершенного общества, веру «...в возможность имманентной исторической удачи, окончательной и предельной, хотя бы и только частичной, но такой, которая не требовала и не допускала дальнейших перемен в лучшую сторону»³. *Согласно ему, в утопическом мышлении происходит принципиальное приравнивание ценности и факта: «Идеал есть здесь “будущий факт”, пока угадываемый и предвосхищаемый воображением, но противопоставляемый не голой данности, не “равнодушной природе”, а лишь – нынешнему, “существующему порядку вещей”, и лежащий с ним в одной и той же плоскости исторической эмпирии. И постольку хронология становится в некотором смысле оценочным мерилom: то лучше, что впереди...»*⁴. Причем, натурализм не преодолевается даже тогда, когда идеал выносится за пределы истории, ибо он все равно сохраняет свой смысл образца, хотя и неосуществимого, но непрерывно нарастающее-осуществляемого. Такую ситуацию Флоровский называет «потенциальным хилизмом», так как в ней происходит абсолютизация не только одной

¹ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903. – С. 145.

² Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – С. 203.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 204.

заветной эпохи, но сакрализация всего исторического процесса, причем не только в силу его телеологичности, но и в силу относительного совершенства каждого этапа, находящегося на своем необходимом для достижения идеала месте. Ложь этического натурализма, согласно Флоровскому, заключается в том, что идеальная действительность («действительность идеала») отождествляется и соподчиняется с актуально существующей действительностью в одном и том же плоском плане эмпирического бытия. И вместо того чтобы этому идеалу преобразить действительность, в «утопических грезях», напротив, идеальная жизнь прорисовывается объектно и вещно, как новый порядок или строй. Этот идеальный строй или порядок понимается как одна из множества разновидностей эмпирического строя, откуда возникает вера в самодостаточный характер социальных форм, вера в учреждения или, по словам Флоровского, – «институционализм». В утопии самодовлеющий ценностный характер имеет сам строй, безотносительно к живущим в нем людям: «...идеальный строй или быт подымается над этической сферой, изымается из этического обсуждения, превращается в надэтическую силу, которой должно быть “все позволено”. Ему усваивается право нравственного законодательного, своего рода *нравственно-метафизический суверенитет*»¹. Вера в существование идеального быта делает его первичным благом, которое должно быть осуществлено любой ценой. «Отсюда диктаторский и деспотический пафос, пафос насильственного дарования “счастья”. Эта парадоксальная идея тесно связана с “осуществлением” идеала. Утопическою волей движет постулат всецелой рационализируемости общественной жизни, применяемой двояко: *de lege lata* и *de lege ferenda* [лат. “с точки зрения действующего закона и с точки зрения законодательного предположения”]»².

С утопическим идеалом связана вера в силу рационалистического познания бытия. Согласно этой вере, априорно признается возможность всю полноту общественных отношений исчерпывающе кодифицировать, полностью описать обобщающими формулами. При этом «...возможным кажется предвосхищение как бы конституции грядущего идеального общества, и притом в ее казусах и подробностях. Вкус и стремление к мелочной регламентации необычайно показательны для самых разнообразных направлений

¹ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – С. 205.

² Там же.

утопической мысли. <...> Мысль предвосхищает “идеальный предмет” в порыве конструктивного воображения, и здесь предвидимо и предвычислимо все¹. Утопические идеалы всегда имеют абстрактный характер, они строятся силой отвлечения. Логического оправдания для них утописты ищут не в конкретном социокультурном опыте, а в единообразных нормах разума или природы, в естественном праве. При этом утопическому мировоззрению присуща устойчивая антиисторичность, которая маскируется, но не преодолевается введением теории исторических возрастов различных обществ. Согласно ей, все общества проходят одни и те же стадии исторического развития. Эти стадии объявляются естественными для всего человечества. Те же общества, которые не идут по «нормальному» историческому пути развития, обречены на выпадение из истории, на внеисторическую участь. Нормальный прогресс, согласно подобному утопическому мышлению, приводит к общечеловеческому универсальному типу цивилизации: «И в последнем счете мысль упирается в мечту либо о многосложной системе однородных ячеек, о системе “ассоциаций”, либо о единой мировой “империи”»². Водворением единообразного естественного строя разрешается поиск общественного идеала. Навсегда отождествляются должное и действительное. За этим социальным утопизмом просвечивает обосновывающая его, утопическая философия истории. Согласно которой, прогресс может актуально достигнуть абсолютного значения, выше которого в принципе уже ничего быть не может. Это – совершенство – конец прогресса, но не конец истории. Это начало утопии. Идеал становится фактом достижимого будущего. Вся история совершается ради имманентной ей цели: «Утопист обязан мыслить и толковать историю в категориях телеологических, – <...> как самоосуществление некоего “плана” или “энтелехии”». В истории преформирован и предопределен весь круг последовательных превращений по пути к законченному, как бы «взрослому» состоянию. В силу целесообразности история должна быть планомерна. Идея целесообразного развития неизбежно приводит к своеобразному логическому провиденциализму»³. *С его позиций происходит апология мира как космического единства. Оправдывается именно целое, а не личная жизнь че-*

¹ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – С. 205–206.

² Там же. – С. 206–207.

³ Там же. – С. 208.

ловека. Личность превращается в элемент мировой сущности: «Так историческая телеология подводит основание и опору под антииндивидуалистический уклон утопического мировоззрения»¹. Мир понимается как телеологическое единство, органическое целое, в его рамках происходит натурализация человека, который понимается как родовой человек (человечество) – индивид высшего, космического порядка. История становится историей всего мира, а не биографией индивида. Такое органическое мироощущение Флоровский называет первичной основой утопического овеществления идеалов: «Цель истории – вечна и не может быть иной, не может состоять ни в чем ином, кроме “строю”, если это – предельное состояние естественно развивающегося и становящегося целокупного мира»². По его выражению: «Индивиды служат прогрессу кораллового рифа»³. Как пишет Флоровский, «по удачному выражению о. С. Булгакова, с этой точки зрения, вся жизнь представляется “в страдательном залоге”, – и можно прибавить: и в безличных предложениях... Ибо личное теряет самостоятельность, растворяясь в родовом. <...> Ренувье метко указывал, что теория прогресса есть, в сущности, одна из разновидностей догмата о непреоборимой благодати. “Теория прогресса, – говорил он, – расценивает на провиденциальную силу следующих друг за другом фактов, извлекающих добро из зла”»⁴. Общественный идеал превращается в полную завершенную объективность, в равновесное состояние мира. Мир превращается из задания в факт, порядок. При этом, в грезах о «мессианском пире» забываются личные и чужие муки и страдания. Флоровский определяет утопическое самочувствие как космическую одержимость. Ощущение вовлеченности и включенности во вселенский строй определяют утопическую самооценку и оценку мира. «Утопический человек», включенный в мировую стихию, лишается собственной воли, он живет в тенетах «мировой воли», что, по словам Флоровского, определяется «чистым, беспримесным пафосом вещи». В универсализме кроется последнее основание утопического влечения к «вещному» идеалу. В натуралистическом монизме утопии или «“добро” оказывается бессильным, и нравственное сознание превращается в какой-то

¹ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – С. 209.

² Там же.

³ Там же. – С. 213.

⁴ Там же. – С. 210.

недейственный эпифеномен природной действительности; или мир рассеивался в грезе и сохранялся лишь «мир значимостей», о котором нельзя сказать, что он “есть”... Или, наконец, ценности овеществляются в качестве скрытых “сущностей” эмпирических вещей, и вовлекаются в природный круговорот»¹. В последнем случае потустороннее оказывается «интеллигибельным характером», корнем посюстороннего. То есть мир ценностей становится сущностью мира явлений, в котором он как бы отображается и осуществляется. Два мира приравниваются друг к другу и неразрывно скрепляются. Лишь в отвлечении становится возможным разделить прообраз и отражение, причину и следствие, подлинник и повторение, возможность и действительность, сущность и явление. В органическом всеединстве остается возможным лишь движение, в нем нет места действию или подвигу: «Отказ от подвига, от дерзновения свободы включает человека в огненное колесо рождений и смертей, обрекает его на страдную суету бесконечного бега. На место подвига становится развитие. И здесь последнее основание той дурной вывороченности в необратимое течение времени, “в пустоту бесконечности и дали”, которая образует сердцевину утопического мироощущения»².

2.5. Эсхатология как гетеротопия: Морфология будущего в футурологии XX в.

Футурологию, как и алхимию можно назвать «искусством», она столь же отлична от научной прогностики, сколь алхимия от теоретической химии, а принимая во внимание, что футурология является учением о том, чего [еще] нет, более точным будет – «искусством возможного». В силу этого футурологию возможно считать чем-то большим, чем просто научной дисциплиной, а именно – полноценным учением. Футурология представляет собой поле рефлексии и творческого оформления человеческих устремлений постичь (провесть) будущее – либо в перспективе утопических чаяний, либо в ожидании грядущего апокалипсиса. В искусстве футурология представлена футуризмом в живописи, архитектуре, музыке, а также в религии (мессианизм, миллениаризм, карго-

¹ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – С. 214.

² Там же. – С. 216.

культы) и в политических аналогах миллениаризма: в идеологии фашизма, либерализма, коммунизма. Наиболее полно футурологическая направленность проявилась в литературе: начиная со всевозможных утопий и антиутопий (дистопий¹) и заканчивая научной фантастикой, с богатым разнообразием жанров. Все эти футурологические пространства можно определить как *иные пространства* или *гетеротопии*. Изначально слово «гетеротопия» (от греч. *heteros* – «иной» и *topos* – «место») использовалось в медицине для обозначения атипичной локализации тканей или частей органов. В интеллектуальный дискурс философии, литературоведения, социологии, политологии, культурологии, архитектуры и дизайна термин вошел с подачи Мишеля Фуко, описавшего гетеротопию в 1966 г. в работе «Слова и вещи»² и в 1967 г. в докладе «Другие пространства»³. Фуко описывает гетеротопии как иные, сложноустроенные места: тюрьму, сумасшедший дом, армию, школу, зеркало. Одной из главных метафор гетеротопии является корабль – символ путешествия, преобразования в пути и приближения к другим, пока не открытым землям⁴. Рассмотрим футурологию XX – начала XXI в. в призме гетеротопии (вернее было бы сказать хронотопии (иное время), но остановимся на классическом термине).

Связь фантастики и футурологии среди прочих исследовал Станислав Лем: в монографии «Фантастика и футурология» (1970) и в монографии прогностического характера «Сумма технологии» (1964). В каждой из этих работ Лем занимался анализом направлений технологического прогресса, тенденций развития социальных явлений, рассматривал, как эти тенденции оцениваются другими авторами научной фантастики. В «Фантастике и футурологии» Лем разделяет прогнозы сбывшиеся, но тривиальные от оригинальных неочевидных предсказаний, приводя конкретные примеры из произведений НФ. Сама способность авторов НФ предска-

¹ Иногда из антиутопии дополнительно выделяют дистопию (*dystopia* – место, которого нет), где осуществляется «победа сил разума над силами добра» (Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Дистопия> (Дата обращения: 10.10.2018.)

² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сad, 1994. – 408 с.

³ Фуко М. Другие пространства // Фуко М. Интеллектуал и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с франц. Б.М. Скуратов под общей ред. В.П. Большакова. – М.: Практикс, 2006. – Ч. 3. – С. 191–205.

⁴ Электронный ресурс. – Режим доступа: <https://strelka.com/ru/magazine/2016/09/14/vocabulary-heterotopia> (Дата обращения: 10.10.2018.)

зывать будущий ход прогресса вообще является тонким философским (психологическим) вопросом. Некоторые современные авторы (например, Кир Булычев¹) отказывают научным фантастам в чести быть предсказателями, так как они предвидят лишь то, что очевидно большинству их современников, или то, что может быть домыслено путем элементарной экстраполяции (как это делал Жюль Верн). Отдельные критики даже предлагают вычленять и рассматривать в НФ прошлого исключительно те предсказания, которые не оправдались, так как в сбывшихся прогнозах мало оригинального. С таким подходом до некоторой степени можно согласиться, так как вообще сложно выдумать какую-либо идею о будущем, которая не содержалась бы в настоящем.

Ключевую роль при зарождении учения о будущем – футурологии – играла обращенная на прогресс рефлексия. Взрывной рост в XIX в. технологий вследствие промышленной революции, эгалитаризации условий жизни европейцев, возникновение позитивной философии, теория эволюции – все это привело к анализу феномена прогресса. Как следствие, в это время происходит расцвет фантастической (футурологической) литературы, появляется более тысячи различных произведений², посвященных будущему (В.Ф. Одоевский «Косморамма» (1837); Жюль Верн «С Земли на Луну» (1865); Герберт Уэллс «Машина времени» (1895) и т.п.). Весь жанр разделяется на два класса: оптимистический взгляд на желаемое ожидаемое выражается в утопических произведениях (С.Ф. Шарапов «Через полвека» (1901); Н. Федоров «Вечер в 2217 году» (1906); А. Богданов «Красная Звезда» (1908); Х. Класс «Если бы я был Кайзером» (1912)); ироническое отношение к оптимистическому прогнозу (признак тревожного предчувствия того, насколько отчуждается прогрессом человек от мира и от самого себя) – в антиутопиях (Е.И. Замятин «Мы» (1920); «О дивный новый мир» (1932); Рэй Брэдбери «451° по Фаренгейту» (1953)).

Будущее в современном сознании приобретает все более четкие очертания, сгущается, становится осязаемым и структурным до такой степени, что уже возможно говорить о его *морфологии*. Все представления о грядущем в массовом сознании (на первый взгляд разрозненные и хаотические) возможно свести к

¹ См. видеointервью: Режим доступа: <http://video.yandex.ru/search.xml?text=футурология> (Дата обращения: 10.10.2018.)

² Лапин Б.А. Русская литературная антиутопия XX в.: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – М., 1993. – 350 с.

конечному числу вполне устойчивых связанных структур, образующих целостный единообразный концепт – «мир будущего». Современная унифицированная цивилизация индуцирует будущее, формирует представление о нем в поп-культуре посредством научно-фантастической литературы, комиксов, теле- и кинофильмов, компьютерных игр, различных научных прогнозов, физической космологии, которые выступают носителями как бы «квантов» будущего, диффузирующих его в современное информационное поле. Происходит все более глубокая экспансия мира будущего в современность, оно уже присутствует в настоящем, становится его неотъемлемой частью.

Основные концептуальные представления о будущем морфологически схожи с концептуальными представлениями древних народов о космогонии и эсхатологии, отображенных в мифах, на основании чего правомерно сравнивать два этих явления как равнозначные феномены и говорить о будущем как о новой форме мифа. Как и миф, изначально космогонический, призванный в универсальном концептуальном виде объяснить образование (сотворение) мира и происхождение человека, так и современные представления о грядущем творят новый миф – мир будущего. Происходит это при помощи учения футурологии и науки космологии. Рождается новый постиндустриальный техногенный миф – *нео-* или *постэсхатология*. Человек достаточно четко представляет себе, каким образом будут разворачиваться события грядущего и пытается осознать свое место в будущем мироустройстве, допуская таким образом личностное бессмертие и воскрешение – научный или эзотерический иммортализм. Эти представления естественны и «будничны», в них нет того религиозного трепета, который присутствует в космогонических и эсхатологических мифах прошлого. Миф будущего десакрализован по сравнению с мифом прошлого.

В идее развития (прогресс – парадигма западной цивилизации) лежит корень того, как человек (европеец) стал проявлять к будущему не только религиозный интерес, связанный с учением о конце света – эсхатологией, имеющий нравственный характер, но и практический, материальный. Начали появляться сценарии будущего развития, оценки темпов роста, будущее перестало быть аморфным и неизменным, оно приобрело динамику, стали яснее прослеживаться события, которые с необходимостью должны наступить. Таким образом, в европейской культуре начиная с конца XIX в. будущее все более стало обретать устойчивую форму и структуру. Происходила унификация представлений о том, в какой

последовательности будет разворачиваться технологический прогресс. Временная сетка в таких представлениях могла быть достаточно подвижной, например, освоение Луны и полет на Марс в прогнозах современных интеллектуалов лежат дальше в будущем, чем это было в 1960–1970-е годы в разгар космической гонки (с появлением Илона Маска эти события снова приблизились), но сами классы событий и их очередность (иерархия) представляли собой достаточно устойчивую структуру. Устойчивые тенденции в представлении грядущего (поляризованные на пессимистический и оптимистический сценарии) можно проследить в следующих исследовательских работах, посвященных изучению проблем утопии и антиутопии: «Антиутопия XX столетия» Ф.Л. Баумера; «Упадок Утопии» К. Кенистона; «Новые карты ада» К. Эллиса; «Последняя ночь мира» И. Льюиса; «От утопии к кошмару» Ч. Уолли; «Будущее как кошмар» М. Хиллегаса; «Миф о машине» Л. Мэмфорда; «Границы жанра» Г. Морсона.

Говоря о структуре будущего, следует прежде всего обратиться к морфологии – науке о форме и строении. В отношении представлений о будущем, морфология в первую очередь призвана выделить фундаментальные ключевые моменты бытия. В этом она родственна науке космологии, изучающей как далекое прошлое Вселенной – Большой взрыв, так и ее эволюцию в предельном будущем, развивая теории либо о тепловой смерти Вселенной, либо о «большом коллапсе», подобном Большому взрыву. Далее, изучая структуру будущего, следует спуститься с глобального космологического уровня к менее фундаментальному классу событий: к эволюции жизни и человека (трансгуманизм¹), новой интегральной форме жизни (ноосфера²), к проблеме бессмертия (научный иммортализм), возможному воскрешению мертвых (патрофикация Н.Ф. Федорова), эмуляции Ф.Д. Типлера³ (т.е. полному копированию в бу-

¹ От англ. transhumanism – современное философское движение, предполагающее, что человек не является последним звеном эволюции, а значит, может совершенствоваться до бесконечности. Утверждается необходимость ликвидации старения и смерти, повышения умственных и физических возможностей человека; изучения способов преодоления фундаментальных пределов человеческих возможностей.

² Идеи ноосферы развивались В.И. Вернадским, Эдуардом Леруа и Тейяром де Шарденом.

³ Типлер Ф. Дж. Физика бессмертия. Новейшая космология, Бог и воскрешение из мертвых. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.koob.ru/typpler/phisika_bessmertia (Дата обращения: 10.10.2018.)

душем прошедшего, вплоть до всех его квантовых состояний в сверхкомпьютере Вселенной). Перед приближением по дедукции непосредственно к нашему времени предполагается решение проблем автотрофности (по В.И. Вернадскому) человека, освоения космического пространства, решение демографических и социальных проблем на Земле. Таким образом, наш инверсированный путь (от более отдаленного будущего к менее) лежит между самыми общими схемами конечного будущего и конкретными передовыми достижениями современной технологии. На основе наиболее часто встречаемых сценариев грядущего можно выстроить примерную парадигму его осуществления, разместив перечень событий, формирующих его в иерархическую последовательность, начиная с самых фундаментальных (смерть Вселенной) и сложных (по современным оценкам) и заканчивая теми, что уже начали осуществляться в настоящем. Последнее на горизонте событий нашей реальности – Коллапс Вселенной («Большой коллапс», аналогичный Большому взрыву) – по оценке физиков может произойти не ранее, чем через время порядка 100 млрд лет – это предельная дата, закрывающая собой любой прогресс¹; перед этим следует эволюция всего живого в новую нематериальную форму жизни, единый разум; еще перед этим – абсолютная власть над природой, способность воскрешать мертвых, личное бессмертие, транспространственные и трансвременные переходы; и наиболее близкое к нам – создание постчеловечества: киборгов, андроидов или репликантов (см., например: рассказ Ф.К. Дика «Мечтают ли андроиды об электроовцах?»), по мотивам которого был снят художественный фильм «Бегущий по лезвию бритвы»); искусственного интеллекта, нанотехнологий (см. рассказ Грега Бира «Музыка, звучащая в крови»); робототехники и клонирования. Это схематический перечень классов событий (далеко не полный и не обязательно последовательный), ожидаемых большинством футурологов, ученых, философов и писателей-фантастов.

Следующий важный для морфологии будущего вопрос – это критерии демаркации между будущим и настоящим – *грань будущего* (как в одноименном кинофильме). На первый взгляд вопрос демаркации будущего может показаться искусственным, так как время изоморфно и течет непрерывно, следовательно, внутри него

¹ Интересно отметить, что возраст Вселенной составляет 13,8 млрд лет, но размер наблюдаемой Вселенной при этом – 46 млрд световых лет, получается, что размер Вселенной больше ее возраста (см., например: Сажин М.В. Современная космология в популярном изложении. – М.: URSS, 2002. – 240 с.)

не может быть никаких границ, кроме условных. Однако существуют качественные (фазовые) переходы внутри систем (галактик, человечества, биологической жизни), которые выводят их на новый уровень функционирования. Эти фазовые переходы, разграничивающие качественно разные состояния систем, и можно считать демаркационными линиями. Соответственно, границей между нашим временем и «миром будущего» будет некий фазовый переход, качественно меняющий состояние нашей нынешней системы жизни. Далее будет показано, что такие фазовые переходы происходят тогда, когда система близка к сингулярности (такой динамический закон, при котором одна или несколько моделируемых величин обращается в бесконечность за конечный промежуток времени), например, демографическая или технологическая сингулярность.

Рассмотрим подробнее данные феномены. Человечество возможно представить в качестве *диссипативной системы* (структуры). Диссипативная система (от лат. *dissipatio* – «рассеиваю», «разрушаю») – открытая система, которая оперирует вдали от термодинамического равновесия. То есть это устойчивое состояние, возникающее в неравновесной среде при условии диссипации (рассеивании) энергии, которая поступает извне. Диссипативная система также называется стационарной или неравновесной открытой системой. Диссипативная система характеризуется спонтанным появлением сложной, зачастую хаотичной структуры (в таких системах не выполняется теорема Лиувилля о сохранении фазового объема). Примерами диссипативных структур могут быть лазеры, макромасштабное распределение зарядов в грозовом облаке, нервные импульсы в организме и биологическая жизнь в целом¹. Как видно, диссипативную структуру можно считать гетеротопной («иной» для своего окружения). Рядом ученых² показано, что человечество как макросистема может быть также представлена диссипативной структурой, которая на протяжении своей истории (примерно в 4,5 млн лет) выказывала выдающуюся спо-

¹ Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах: От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации. – М.: Мир, 1979. – 512 с.

² Капица С.П. Общая теория роста человечества: Сколько людей жило, живет и будет жить на Земле. – М.: Наука, 1999. – 117 с.; Коротаяев А.В., Комарова Н.Л., Халтурина Д.А. Законы истории: Вековые циклы и тысячелетние тренды. Демография, экономика, войны / отв. ред. Н.Н. Крадин. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: КомКнига, 2007. – 256 с.

способность к самоорганизации и саморазвитию, примером чего служит эволюция человека: сначала выделение *гоминидов* из *гоминидов* (примерно 4,5 млн лет назад), затем выделение из *гоминидов* *Ното* (примерно 2,5 млн. лет назад), и наконец, рождение *Homo Sapiens* (40 тыс. лет назад).

Рассмотрим с точки зрения гетеротопии демографический взрыв и в его контексте проблему сингулярности. Как писал Фуко, «проблема места и местонахождения ставится для людей в терминах демографии; и это последняя проблема местонахождения людей – не просто вопрос о том, чтобы узнать, достаточно ли будет для человека места в мире, проблема, которая в конечном счете очень важна, – это еще и проблема того, чтобы узнать, какие типы накопления, циркуляции, локации, классификации человеческих элементов следует сохранять в первую очередь, чтоб добиться той или иной цели. Мы живем в эпоху, когда пространство задается нам в форме отношений местоположения, местонахождения»¹. В 1960 г. Х. Фозрстер, П. Мора и Л. Амиот опубликовали в журнале *Science* сообщение о том, что между 1 и 1958 гг. новой эры динамика численности народонаселения мира (N) с высокой точностью описывается уравнением вида $N(t) = C/t$ или $N(t) = C/(t_0 - t)$. Графиком данной функции является гипербола, которая имеет асимптоту – при $t_0 - t \rightarrow 0$, тогда $N(t) \rightarrow \infty$, т.е., получалось, что за конечный прирост времени ($t_0 - t$), численность населения Земли $N(t)$ становилась бесконечной². Такой стремительный рост получил название «режим с обострением»³, а уход на бесконечность – сингулярность⁴. Эмпирически подобранный Фозрстером коэффициент для t_0 давал 2026,86, что соответствовало пятнице 13 ноября 2026 г. Эту дату американский математик окрестил в своей статье «Судным днем». Хотя степень точности данного эмпирического коэффициента определяется порядком величины и цифры после

¹ Фуко М. Другие пространства // Фуко М. Интеллектуал и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с франц. Б.М. Скуратов под общей ред. В.П. Большакова. – М.: Практикс, 2006. – Ч. 3. – С. 193. – (Серия «Новая наука и политики»).

² Foerster H., Mora P. Amiot L. Doomsday: Friday, 13 November, A.D. 2026. At this date human population will approach infinity if it grows as it has grown in the last two millennia // *Science*. – 1960. – № 132. – С. 1291–1295.

³ Режим с обострением. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/режим_с_обострением (Дата обращения: 10.10.2018.)

⁴ Сингулярность. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/сингулярность> (Дата обращения: 10.10.2018.)

запятой (равно как и последний порядок перед ней), которые никак не являются значимыми (они лишь подогнаны под суеверную дату «пятница 13-го»), всё же здесь возникает принципиальный вопрос о границе применимости данной аппроксимирующей формулы.

Демографический переход можно рассмотреть как фазовый переход системы. Как известно, природа не терпит ни пустоты, ни бесконечности. В физическом мире значение функции, описывающей реальную систему, не может уйти на бесконечность при конечном приращении аргумента. Система стремится как бы к самостабилизации, избеганию сингулярности («режимов с обострением») путем качественного изменения (признак системности) – фазового перехода, после которого продолжается стабильное функционирование системы. Фазовый переход – стабилизация взрывного демографического роста численности населения Земли – начался в 1960-е годы¹ (тогда прекратилось изменение второй производной функции, т.е. ускорения демографического роста) и по оценкам продлится до второй половины XXI в.² Мы живем на стыке двух эпох, на границе между прошлым и будущим, когда взрывной гиперболический рост населения Земли («режим с обострением») существенно замедляется. Прогнозируется, что с течением конечного промежутка времени скорость роста населения выйдет на нулевое значение и количество населения Земли сделается на продолжительный срок инвариантной величиной. Современные демографические изменения оцениваются пока лишь численно, чтобы перейти к их качественной интерпретации, следует обратиться к моменту зарождения человеческого разума и сопровождающему этот процесс радикальному изменению динамики роста численности человеческой популяции.

Само человечество возможно рассмотреть как гетеротопию, о чем свидетельствуют количественные признаки качественных изменений его развития – эволюции. Если бы человек благодаря

¹ Foerster H., Mora P. Amiot L. Doomsday: Friday, 13 November, A.D. 2026. At this date human population will approach infinity if it grows as it has grown in the last two millennia // Science. – 1960. – № 132. – С. 1291–1295; Капица С.П. Общая теория роста человечества: Сколько людей жило, живет и будет жить на Земле. – М.: Наука, 1999. – 117 с.; Коротчаев А.В., Комарова Н.Л., Халтурина Д.А. Законы истории: Вековые циклы и тысячелетние тренды. Демография, экономика, войны / отв. ред. Н.Н. Крадин. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: КомКнига, 2007. – 256 с.

² Капица С.П. Математическая модель роста населения мира // Математическое моделирование. – 1992. – № 4/6. – С. 65–79.

своему разуму не выделился из животного мира, его численность осталась бы на уровне соизмеримых с ним по массе животных – около 100 000 особей. Так, французский археолог и палеоантрополог Ив Коппенс определил, что такое число человеческих особей жило на Земле примерно 1,6 млн лет назад¹. Оценка проводилась по тому, что в Африке было порядка тысячи стоянок, на которых жили большие – около ста человек – семьи, что в сумме и давало примерно 100 000. Однако, по данным палеоантропологии, начиная с этого момента численность человеческого вида по сравнению с животными стала значительно увеличиваться. Таким образом, отслеживая количественную динамику роста одной только численности населения – параметр гиперболического уравнения, – можно делать выводы о качественном изменении, происшедшем с Ното, – развитии у него разума. В самом начале зарождения разума и практически до новой эры рост численности был существенно пологим, аппроксимировался почти что прямой (ветвью гиперболы сильно удаленной от экстремума). С.П. Капица отмечает: «Линейный рост в системном смысле может интерпретироваться как описание антропогенеза, т.е. производство биологическим сообществом нового вида»². Итак, зарождение разума у первых гоминид можно отследить по началу существенного роста численности их популяции, т.е. по изменению доселе существующей динамики. Качественные процессы, происходившие с системой (эволюция человечества), сопровождались изменением ее количественных признаков. Увеличение размеров системы можно интерпретировать как проявление ее системности – стремление системы к максимально устойчивой форме развития, позволяющей наиболее оптимально сохранять эволюционную динамику. В данном свете сегодняшней демографический переход выступает в качестве количественной характеристики некоего качественного процесса, который ведет к изменению системы в целом. Человечество вступает на новую ступень своей эволюции, в так называемую эру *постчеловечества*.

Прекращение демографического взрыва – значительное замедление кривой роста со стремительно-вертикального на пологую может свидетельствовать о новых качественных процессах,

¹ Капица С.П. Математическая модель роста населения мира // Математическое моделирование. – 1992. – № 4/6.

² Капица С.П. Общая теория роста человечества: Сколько людей жило, живет и будет жить на Земле. – М.: Наука, 1999. – 117 с.

происходящих с человечеством. В нем как будто больше нет достаточных сил для бурного роста, наступает своего рода смена парадигм развития: «кинетическая» фаза сменяется «потенциальной», в которой происходит процесс накопления энергии достаточного для нового качественно перехода системы, подобно тому, как запасается потенциальная энергия в сжимаемой пружине. По всей видимости, на данном этапе эволюция или прогресс смещаются собственно с человеческого вида на творимую человеком технологию. Цель – создание Искусственного интеллекта (ИИ) и самовоспроизводящихся роботов, так называемых машин (зондов) фон Неймана¹. Проблема демографической сингулярности разрешается путем ее перехода на качественно иной уровень, с биологического носителя на технологический, превращаясь в проблему сингулярности технологического прогресса, к чему должен привести *разгон технологий*². Следует отметить, что технологический прогресс осуществляется со стремительностью даже не гиперболической, а с квадратичной гиперболичностью³, т.е. вертикальный взлет функции (разгон технологий), отражающей технологический прогресс (увеличение производства электроэнергии, рост электронно-вычислительных мощностей, повышение эффективности (кпд) технологий) значительно круче таковой при демографическом взрыве. И на данный момент замедления прогресса – фазового перехода не предвидится, что может привести к технологической сингулярности – непредсказуемой эволюции техники, не управляемой человеком, могущей иметь для него фатальные последствия (как, например, сценарии, представленные в кинофильмах «Матрица» и «Терминатор»).

¹ Электронный ресурс. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Зонд_фон_Неймана (Дата обращения: 06.05.2019.)

² Термин введен Вернором Винджем в статье «Технологическая Сингулярность» 1993 г. (Vinge V. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era // Vision-21 Interdisciplinary Science and Engineering in the Era of Cyberspace. Proceedings of a Symposium Cosponsored by the NASA Lewis Research Center and the Ohio Aerospace Institute and held in Westlake, Ohio March 30–31, 1993. Cleveland, OH, and Brook Park, OH.–1993.–11–22. На русском языке: Виндж В. Технологическая Сингулярность [Электронный ресурс] // Компьютерра. – 2004. – Режим доступа: <https://old.computerra.ru/think/205650> (Дата обращения: 06.05.2019.)

³ Коротаяев А.В., Комарова Н.Л., Халтурина Д.А. Законы истории: Вековые циклы и тысячелетние тренды. Демография, экономика, войны / отв. ред. Н.Н. Крадин. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: КомКнига, 2007. – 256 с.

Данная проблема ставит вопрос: возможна ли *постсингулярность* и что это такое: золотой век или кошмар? Вернор Виндж, американский профессор математики и писатель-фантаст, в ряде статей под общим заглавием «Технологическая сингулярность» рассуждает о постсингулярности – состоянии мира, пережившего пик технологического прогресса. Варианты этого будущего различны. При самом оптимистическом варианте человечество достигает своего предельного могущества над природой, подчиняет себе все ее возможности и достигает бессмертия (как в философии *Общего дела* Н.Ф. Федорова). Начинает жить вечно в благополучии и счастье – это новый *Золотой век*, некогда отчужденный у человека богами. При пессимистическом прогнозе человек сначала попадает в рабскую зависимость от других, скорее всего небелковых форм жизни машинной цивилизации, а затем и вовсе уничтожается. В самом неблагоприятном сценарии человеческое сознание инкорпорируется в качестве отдельных модулей в оперативные системы новой формы жизни – в сверхразум Искусственного интеллекта. В таком случае человек теряет собственную идентичность и становится простым биологическим препаратом (как, например, в рассказе Харлана Эллисона «У меня нет рта, чтобы кричать»).

В связи с проблемой технологической сингулярности интересно отметить, что в *научной футурологической фантастике* существует некое *плато* – время, когда технологический прогресс достиг всех возможных целей и остановился. Это связано с тем, что кривая роста (квадратичная гиперболоа) технологического прогресса перестает уходить на «бесконечность» вертикально (режим с обострением), а проходит «фазовый переход», как бы ломаясь и с определенного момента времени практически переставая расти или поднимаясь существенно полóго и линейно, стремясь к аттрактору равновесного развития. Для этого *футурологического плато* чаще всего используется клише «*недалекое будущее*». Как правило, оно датируется XXII в., к которому отнесены сюжеты действия фильмов и сериалов «Стар Трек», «Вавилон 5», «Мир Полудня», «Матрица».

После «недалекого будущего» наступает «*отдаленное будущее*» – время, где меняется сам человеческий вид (искусственно или под действием естественной эволюции) и уходит с исторической сцены, освобождая место новым биологическим видам (как, например, в романе Г. Уэллса «Машина времени»). В подобных сценариях реализуется ницшеанская идея того, что человек – это мост между обезьяной и сверхчеловеком. Но предельный переход

от человечества к постчеловечеству может происходить не только в плоскости биологии, но и (как это показано в киберпанке и нанопанке) путем перехода человека в иное пространство существования – в киберпространство, путем переноса человеческого сознания на информационные носители, при сохранении структуры сознания. При этом вновь ставятся, пусть и в новой артикуляции, фундаментальные философские вопросы: что такое человек? Что такое идентичность? Что первично: форма или содержание? Согласно авторам киберпанка, носителем человеческой идентичности может быть любой подходящий носитель информации, который бы не уступал соответствующей белковой форме жизни. Фундаментальность вопросов: что такое человек? Как соотносится мозг и сознание? Идентична ли душа сознанию? Существует ли душа? – выражается в огромных временных масштабах, в которых существует научная футурологическая фантастика. В этом философская футурология совпадает с наукой физикой (астрофизикой), в той ее части, которая требует предельных обобщений, – с космологией, дисциплиной, изучающей возникновение Вселенной (космогония) и ее будущий конец (эсхатология).

Часть II. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

Глава 3. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ЭСХАТОЛОГИИ В ПАРАДИГМАТИЧЕСКОМ ВИДЕ

3.1. Антропологический аспект эсхатологии

Рассмотрим в самом общем виде комплекс архаических эсхатологических представлений. Их научно-историческая реконструкция 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 назад¹. 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»². Обнаружение в разных 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

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Академический проект, 2009. – С. 18–19.

² Там же. – С. 19.

на воскресение после смерти по образцу заходящего и восходящего солнца¹. 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 рождению². Так, например, 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 вместе³. Таким образом, воспроизводятся два архаических эсхатологических сценария: перевоплощение 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), об-

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Академический проект, 2009 – С. 20–21.

² 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). Наиболее оформленно данное учение выражено в работах Н.О. Лосского в рамках «иерархического персонализма».

³ Египетская книга мертвых / пер. с англ. К. Корсакова. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – С. 11; Подобные представления распространены достаточно повсеместно, встречаясь, например, в описании мытарств блаженной Феодоры, а также при инициации якутских шаманов (подробнее см. далее), показывая корреспондентность инициации, эсхатологии и связанной с ними погребальной обрядовости.

разцом чего будет выступать парадигмальная смерть (от расчленения) и воскресение (после собрания частей тела, бальзамирования и мумификации) Осириса.

Погребальная обрядовость эволюционировала во времени, проходя в разных регионах мира схожие формы, отражающие представления о загробной жизни. Рассмотрим типологию погребальной обрядовости на примере фундаментального труда Б.А. Рыбакова «Язычество древних славян». 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 насыпать курганы, отражающие собой «модель видимого округлого пространства земли». Вместе с тем, как увеличивался интерес к отдельной личности, так и вера в переселение в какое-либо животное отмирала. Это отразилось в переходе от скорченных погребений к вытянутым, «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 персонификациям – богам-небожителям начинают приноситься разнообразные жертвы. Как пишет Рыбаков, «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»¹. При этом, как отмечает Рыбаков, «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 домовину»².

¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.; София: Гелиос, 2002. – С. 267.

² Там же.

В самом общем виде можно выделить четыре основные эсхатологические парадигмы: перевоплощение, онтологическая смерть души, развоплощение души и тела, христианское воскресение в преображенной плоти. Причем можно утверждать, что каждая концепция загробного существования связана с представлениями об онтологическом статусе души, о ее месте в бытии и отношении к Абсолюту. Так, например, концепция онтологической смерти души развивается в материалистических и атеистических учениях, отрицающих существование Абсолюта (в индийской школе Чарвака-локаяты, философом Дэвидом Юмом). Здесь хотелось бы более подробно остановиться на различиях между концепциями развоплощения души и тела и христианского воскресения. Рассмотрим спор о бессмертии души между греческими философами и первыми христианами. Для этого рассмотрим статью Г.В. Флоровского «Бессмертие души», в которой автор обращается к раннехристианским апологетам, анализируя, чем отличается их понимание бессмертия от эллинистического. Флоровский приводит цитату из Гиффордских лекций Этьенна Жильсона: «В общем, христианство без бессмертия вполне осмысленно, и доказательство этому то, что поначалу оно осмыслялось именно так. По-настоящему бессмысленно христианство без воскресения человека»¹. Как замечает Флоровский, «Удивительной чертой раннего периода истории христианского представления о человеке было, по всей видимости, подчеркнутое отрицание ярчайшими авторами второго века природного бессмертия души. И похоже, что это не странное или абсурдное мнение отдельных писателей, но, скорее, всеобщая тенденция того времени. Не была она полностью утрачена и позднее»². Так, например, епископ Андерс Нигрен в книге «История христианской идеи любви» говорит о том, что видит выражение подлинно евангельского духа в том, что раннехристианскими апологетами акцент ставился именно на «воскресении тела», а не на «бессмертии души»³. Ранее, в 1706 г., оксфордский профессор Генри Додуэлл (Henry Dodwell, 1641–1711) издал в Лондоне книгу под названием: «Эпистолярные рассуждения, доказывающие из Писаний и ранних Отцов, что душа – исходно смерт-

¹ Florovsky G.V. The «Immortality» of the Soul // The Resurrection of Life: Bulletin of Harvard University Divinity School. – 1952. – N 8. – P. 5.

² Ibid.

³ Nygren A. Agape and Eros: The History of the Christian Idea of Love. – London, 1938. – Vol. 1. – P. 64.

ное 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»¹. Как комментирует Флоровский, Додуэлл абсолютно прав в своем утверждении того, что христианство признает не «естественное», а «сверхъестественное» соединение с Богом, который «единый имеющий бессмертие» (1 Тим 6:16). В этом смысле правомочно говорить о тварности бессмертия души, преподносимого как дар персонально каждому индивиду. При рассмотрении греческих представлений о бессмертии души, Флоровский ссылается на профессора А.Е. Тейлора, писавшего: «Для греческого сознания *бессмертие* или *нетление* неизменно означали почти то же самое, что и “божественность”, подразумевая нерожденность и неуничтожимость»². Для грека бессмертие души подразумевало ее вечность и безначальность: «...греки под бессмертием души всегда понимали ее “вечность”, т.е. вечное “предсуществование”. Только то, у чего не было начала, способно бесконечно существовать. Христиане не могли согласиться с этим “философским” положением, ведь они верили в Творение, а следовательно, должны были отказаться от “бессмертия” (в греческом понимании этого слова)»³. Для христианина душа бессмертна не по природе, а по благодати. Философская аргументация бессмертия базируется на необходимом существовании бытия, христианская – не на его необходимости, на тварности.

Флоровский указывает на множество патристических свидетельств того, что «Святой Дух был творцом бессмертия, т.е. бессмертие было особой новозаветной милостью, а не природным свойством души, и что бессмертие было *сверхъестественным* для человеческих душ, даром Иисуса Христа, сообщаемым Святым Духом в Крещении»⁴. Он приводит пример обращения святого Иустина, описанного в «Разговоре с Трифоном» (Разг. 5–6). В начале Иустин разделял платонические идеи о бессмертии души как ее вечном предсуществовании. Затем он встретил христианского учителя, утверждавшего, что «не следует называть душу бес-

¹ Florovsky G.V. The «Immortality» of the Soul // Ibid. – P. 5.

² Taylor A.E. Plato: The man and his work. – N.Y.: The Dial Press, Inc., 1938. – P. 176.

³ Florovsky G.V. The “Immortality” of the Soul. – P. 7.

⁴ Ibid. – P. 6.

смертною. Ибо если она бессмертна, то и безначальна» (тезис платоников). Однако один Бог безначален, поэтому он и Бог. Мир же – это творение, он имеет начало, а души – часть мира. «Вероятно, было время, когда их не существовало». Все тварное имеет разрушимую тленную природу и может быть уничтожено и перестать некогда жить. Один Бог дает жизнь душе. Далее Флоровский указывает, что святой Феофил Антиохийский в послании «К Автолику II» (24, 27) настаивает на промежуточном качестве человека. По «природе» человек ни «бессмертен», ни «смертен», но, скорее, «способен к тому и другому». «Ибо, если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом». Если бы человек, слушаясь божественных заповедей, изначально избрал бессмертную часть, он был бы увенчан бессмертием и сделался бы Богом – «Богом воспринятым», *deus assumptus*¹. Татиан в «Речи против эллинов» (13) утверждает: «Душа сама по себе не бессмертна, эллины, но смертна. Впрочем, она может и не умирать»². Святой Ириней в работе «Против ересей» (II, 34) утверждает, что для бессмертия души ей не нужно приходить из другого, не знающего тления, мира. Основанием ее бессмертия служит участие в жизни, дарованной Богом, доколе это угодно Богу. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» (II, 3) говорит, что и ангелы бессмертны не по природе, но по благодати. Доказательство данного тезиса он приводит в «Диалоге против манихеев» (21).

Из фундаментальной 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 как восстановлении в конце времен душ именно в этом их беспорочном совершенстве, абсолютно противоречили христианской онтологии, возвращая его к платонизму. Но вопреки этому, как замечает Флоровский, «из века в век, вплоть до наших дней, платонизм является излюбленной философией христианских мудрецов»³. Он ссылается на книгу В.Г.В. Рэда «Вызов христианства философии», в которой автор указывает, что «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике» (Порфирий, Жизнь Плотина, I); что «...невозможно себе

¹ Florovsky G.V. The «Immortality» of the Soul. – P. 8.

² Ibid.

³ Ibid. – P. 10.

представить христианина-платоника или платоника-христианина; и платоники, надо отдать им должное, прекрасно осознавали этот тривиальный факт»¹. Флоровский добавляет, что, к сожалению, «этот тривиальный факт», похоже, не знаком христианам. Смерть для грека это развоплощение, освобождение, возврат в родную духовную область духов. Для христианина – катастрофа, перечеркнутое человеческое существование. Поэтому греческой теории бессмертия никогда не разрешить христианскую проблему. В христианстве тело включено в полноту человеческого бытия наравне с душой. Поэтому смерть – это противоестественное трагическое событие. По словам Афинагора Афинского, «существом, наделяемым рассудком и разумом, является человек, а не душа сама по себе. Следовательно, человек должен всегда оставаться состоящим из души и тела. <...> А вечное соединение невозможно, если нет воскресения. Ибо если нет воскресения, природа всего человека не сохранится» («О воскресении мертвых», 15)². Как замечает Флоровский: «И с момента грехопадения таинство жизни вытеснено таинством смерти. <...> Тело без души – лишь труп, а душа без тела – лишь призрак. Человек не бестелесный призрак, а труп не часть человека. Человек не “бесплотный демон”, упрятанный в плотскую темницу. <...> Можно назвать человека “единой ипостасью в двух природах”, причем не *из* двух природ, а именно *в* двух природах»³.

По словам Флоровского, человек смертный – это онтологически деградировавший «недочеловек». Но акцентировать человеческую смертность не означает натурализовать человеческую трагедию, напротив – это означает обнажать ее глубочайшие религиозные корни. Как замечает мыслитель, «интерес к смертности человека был важнейшей точкой опоры святоотеческого богословия, ибо это был интерес к обетованному Воскресению»⁴. Воплощение отчасти оживило человека и воскресило его природу. Основным мотивом смерти Христа является человеческая смертность. Смерть Христа поборола саму смертность и тление. Поэтому, как замечает Флоровский, «смерть Христова явилась развитием Воплощения: Крестная смерть стала победой над смертью не потому, что за ней последовало Воскресение. Она – победа сама по себе. Воскресение

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

² Приводится по: Florovsky G.V. The “Immortality” of the Soul. – P. 11.

³ Ibid. – P. 12.

⁴ Ibid.

является лишь результатом и проявлением Крестной победы, совершившейся, едва уснул Богочеловек»¹. Подобно тому как Первый Адам своим непослушанием раскрыл и реализовал врожденную способность к смерти, так Христос – Второй Адам – послушанием и непорочностью реализовал способность к бессмертию. В результате своей смерти Христос соединился с умершими. Его сошествие в ад – это явление Жизни среди отчаяния растворенных смертью; это триумф над смертью. Физическая смерть еще не упразднена, но стала невозможной смерть метафизическая. Произошедшее исцеление и обновление человеческой природы приведет к тому, что воскресены будут все в полноте их преображенной природы. Но, согласно Флоровскому, это еще не означает всеобщего восстановления – апокатастасиса (др.-греч. ἀποκατάστασις – восстановление)², как это себе представляют его апологеты, так как следует различать исцеление природы и исцеление воли. Если природа действительно исцелена и будет восстановлена во всей своей преображенной полноте, то с волей против воли самого индивида этого, согласно принципу «свободы воли», произойти не может. Подытоживая изложение концепции бессмертия в христианской традиции, приведем утверждение Флоровского: «Христианам, как христианам, не следует верить философским теориям бессмертия. Им следует верить во Всеобщее Воскресение. <...> Физическая смерть человека – не отдельное “природное явление”, а скорее, зловещее клеймо изначальной трагедии. “Бессмертие” бестелесных “душ” не решает человеческую проблему. А “бес-

¹ Приводится по: Florovsky G.V. The «Immortality» of the Soul. – P. 16.

² 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 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 (Максимов Ю. (Диакон Георгий) Святые отцы и «оптимистическое богословие»: Вопрос о вечности адских мук в работах православных богословов XX в. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.blagokon.ru/articles/119/> (Дата обращения: 06.05.2019.)

смертие” в мире, лишенном Бога, “бессмертие” без Бога или “вне Бога” тотчас превращается в вечную муку. Христиане, как христиане, стремятся получить нечто более великое, чем “природное” бессмертие. Они стремятся к бесконечному единению с Богом, т.е., по удивительному выражению ранних Отцов, к *обождению* (theosis)¹.

3.2. Эсхатология и инициация: Синхронически-диахроническое измерение

В данной работе предпринимается попытка дать универсальное определение эсхатологии. Методологией, позволяющей сделать это наиболее адекватно, на наш взгляд, является структурный анализ. Для этого мы будем исходить не из внутренних особенностей какой-либо из четырех эсхатологических концепций, а из того, каким образом описывается переход субъекта (трансформации) из физического пространства-времени в идеальное измерение. Именно проблема этого перехода в виде антиномий отношения времени и вечности, мгновения и времени, конечного и бесконечного, встречается во всех эсхатологических представлениях, как на уровне личной, так и на уровне мировой эсхатологии. Опишем данный переход при помощи диахронически-синхронической репрезентации, где под диахронией мы подразумеваем физическое время (и пространство), а под синхронией – некое идеальное, не физическое «пространство». Причем, учитывая, что наиболее точной метафорой (как это будет показано в следующем параграфе) такого перехода в традиционных верованиях и культурах является инициационный переход из профанного в сакральное пространство и время, рассмотрим подробно инициационный смысл эсхатологии.

Обряды посвящения, изначально не имевшие религиозной окраски, со временем приобрели сакральный характер и стали связываться с переживанием религиозного опыта². Так, например, тексты заклинаний и гимнов «Египетской книги мертвых», которую называют путеводителем для Ка покойного по загробному миру, играли роль инициационного посвящения в бессмертные.

¹ Florovsky G.V. The «Immortality» of the Soul. – P. 25.

² Инициация // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. – М.: Мысль, 2000–2001. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3575.html> (Дата обращения: 07.03.2018.)

Как пишет Мирча Элиаде: «Здесь мы встречаемся со смелой идеей ценности смерти, воспринимаемой отныне как возвышенная трансмутация жизни. Смерть завершает переход оттуда, где ничто не несет никакого смысла, туда, где все исполнено значения»¹. К.Г. Юнг, на протяжении всей своей научной практики изучавший психологические основы и особенности религий, ноуменальное содержание религиозно-философских традиций гностицизма, алхимии и оккультных феноменов, писал следующее: «В отличие от “Египетской книги мертвых”, которая всегда пробуждала говорить или слишком много, или слишком мало, “Бардо Тхёдол” [«Тибетская книга мертвых». – Г. Р.] излагает понятную философию, обращенную к обычным людям, а не к богам или к первобытному человеку»². На основании исследования последней ученый следующим образом определяет смысл инициации: «Фактически животная природа человека мешает ему видеть себя создателем окружающего его мира. Поэтому попытка стать на такую точку зрения всегда была предметом тайных посвящений, заканчивающихся, как правило, символической смертью, которая являлась символом полного обновления. <...> Такова была цель всех мистериальных культов, начиная с египетских и элевсинских. Однако запредельный мир, в который посвящают живущих, не есть мир, обретаемый после смерти, а есть поворот в стремлениях и взглядах – психологическое запредельное»³. Подобным же образом рассуждает комментатор «Тибетской книги мертвых» тибетский лама Анагарика Говинда: «<в ней 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

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий / пер. с фр. – М.: Академический проект, 2009. – С. 126; Посвящение через «тексты мертвых» изначально было предназначено исключительно для фараона – бога на земле, посредника между земным и небесным. Со временем сакральная значимость девальвировалась, и укороченные «тексты мертвых» стали общедоступными магическими заклинаниями для загробного мира, разучиваемыми при жизни (там же. – С. 128–131). Для другого направления египетской религии – культа солнечного бога Ра, для попадания в райские обители необходимым условием было личное нравственное совершенство человека, которое невозможно было заменить культовой обрядностью.

² Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 33

³ Там же. – С. 38.

эго, прежде чем посвященный сможет занять свое место на новой духовной ступени, в которую он будет посвящен»¹. Здесь будет также уместно привести слова С.Н. Булгакова: «Смерть как “разрешение души от уз тела” (Фил. 1:23) есть великое посвящение, откровение духовного мира»². Отсюда можно видеть, что инициатические и эсхатологические представления существенным образом связаны между собой единством проблемной области. В ее центре находятся фундаментальные для эсхатологии и ее теоретико-философской артикуляции оппозиции, на языке инициации звучащие как: «истинное – мнимое», «высшее – низшее», «сакральное – профанное»³. 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. Полагая инициацию наиболее наглядным отражением эсхатологических представлений (подобно тому как их рационалистической формой является теоретико-философская артикуляция), для более полного их уяснения приведем психологическую типологию инициатических феноменов, предложенную К.Г. Юнгом.

Юнг предложил разделять все поле опыта трансформации на *субъективную трансформацию* и *опыт трансценденции жизни*⁴. Первое представляет собой феномен сужения или расширения сознания, структурную перестройку личности, а также отождествление с группой. Расширение личности связано с восприятием пришедшей к ней, как бы со стороны, «великой идеи», что происходит исключительно в том случае, если внутри души созрело то, что само, поднявшись до уровня «великой идеи», способно ее объять. Классическими примерами Юнг называет встречу Ницше с

¹ Говинда А. Предисловие // Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 62.

² Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М.: Общедоступный Православный Ун-т, 2006. – С. 383.

³ Разделение на «сакральное» и «профанное» впервые предложено Дюркгеймом в книге «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912). Мирча Элиаде читал курс лекций, посвященный данной теме (Чикагский университет, 1956).

⁴ Юнг К.Г. О перерождении // Юнг К.Г. Синхрония. – М.: Рафл-бук; Киев: Ваклер, 2003. – С. 135.

Заратустрой, а также встречу по пути в Дамаск апостола Павла с Христом (Деян 9:3–6), где «сам Христос является совершенным символом бессмертия, скрытого в смертном человеке»¹. «Отождествление с группой» («мистическое соучастие») отлично от опыта трансформации в самом индивиде, так как происходит на более низких уровнях сознания. Как пишет Юнг, «это очень легкий и удобный способ возвышения личности до более высокого ранга, человечество всегда создавало группы, которые позволяли получать опыт коллективных трансформаций – зачастую экстатической природы. Регрессивное отождествление с низменными и наиболее примитивными состояниями сознания неизменно связывается с обретением более высокого смысла жизни; таков живительный эффект регрессивного отождествления»².

В опыте *трансценденции жизни* трансформация происходит не внутри личности, но косвенно, через сопричастность мистическому действию. Данный вид инициатического опыта Юнг разделял на *инспирированный ритуалом* и *непосредственный опыт*, подразумевая под первым «...опыт инициата, который принимает участие в священном ритуале, открывающем перед ним бесконечную продолжительность жизни через трансформацию и обновление. В этих драмах-мистериях трансценденция жизни обычно представляется не в ее мгновенной конкретной манифестации, а в виде судьбоносных трансформаций – смерти и перерождения бога или богоподобного героя. Инициат может быть или простым свидетелем божественной драмы, или принимать в ней участие, или сочувствовать ей, или же идентифицировать себя через ритуальное действие с богом»³. В качестве иллюстрации Юнг приводит пример из древнеегипетской религии: «[инициат], который участвует в ритуале убийства, расчленения и рассеивания Осириса, а затем воскрешения его в зеленой пшенице, таким образом переживает опыт непрерывного продолжения жизни, которая проходит через все возможные формы и, подобно Фениксу, всегда восстает из пепла. Участие в ритуале, таким образом, кроме всего прочего, дает надежду на бессмертие, что является характерной чертой Элевсинских мистерий»⁴. Существенной чертой любого религиозного (ну-

¹ Юнг К.Г. О перерождении // Юнг К.Г. Синхрония. – М.: Рафл-бук; Киев: Ваклер, 2003. – С. 138–140.

² Там же. – С. 144.

³ Там же. – С. 135.

⁴ Там же.. – С. 135.

минозного¹) опыта является переживание выхода за пространственно-временные пределы. Так, например, относительно мессы Юнг пишет: «Месса является внепространственным и вневременным действием, в ходе 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. Таким образом, опыт мессы является опытом соучастия в трансценденции жизни, победой над оковами пространства и времени. Это момент вечности во времени»². Здесь мы снова сталкиваемся с проблемой антиномий «время / вечность», «время / мгновение», где время и пространство лежат в диахронической плоскости, а мгновение и вечность, не принадлежат времени, – в синхронической. Основной проблемой при описании эсхатологически-инициатических представлений является диахроническая репрезентация синхронии, т.е. вербализация содержания опыта субъекта трансформации (для чего в следующей главе будет сформулировано структурное (диахронически-синхроническое) определение эсхатологии).

Близкой формой к субъективной трансформации является *непосредственный опыт* инициации, который является прообразом для интерпретаций в мистических драмах. Этот опыт происходит с субъектом в форме спонтанного, экстатического или визуального опыта, вне всякого ритуала (непосредственный религиозный опыт). В общем, мистическим опытом является такое действие, в которое вовлекается наблюдатель в независимости от того, меняется ли в действительности его естество или нет. Понятия «трансценденция жизни» и «трансформация личности» обладают высокой степенью общности, с ними связано более специальное представление о перерождении – одной из четырех возможных эсхатологических концепций о загробном существовании (развоплощение души, онтологическая смерть души, воскресение во плоти).

¹ О связи нуминозного опыта с религиозным Юнг пишет: «Религия, как на то указывает латинское происхождение этого слова, есть тщательное наблюдение за тем, что Рудольф Отто точно назвал «*numinosum*» – т.е. динамическое существование или действие, вызванное произвольным актом воли. Напротив, оно охватывает человека и ставит его под свой контроль; он тут всегда скорее жертва, нежели творец нуминозного. <...> Нуминозное – это либо качество видимого объекта, либо невидимое присутствие чего-то, вызывающее особого рода изменение сознания» (К.Г. Юнг. Психология и религия // Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Renaissance, 1991. – С. 133).

² Там же. – С. 136.

Исходя из специфики психологических аспектов, связанных с идеей перерождения, Юнг предложил их следующую типологию: 1) метемпсихоз (в котором осуществляется непрерывный поток жизни, но не прояснен однозначно вопрос об идентичности личности перерождающегося); 2) реинкарнация (обязательна непрерывность сознания перерождающегося); 3) воскресение (восстановление человеческого существа после смерти, изменение может быть сущностным или несущностным); 4) перерождение (*renovatio*) (перерождение в пределах одной жизни индивида, изменение может быть также несущностным или сущностным – трансформация или трансмутация); 5) участие в процессе трансформации (в мистериях, мессе, инициациях), где осуществляется косвенная ритуальная трансформация¹. Проиллюстрируем общность эсхатологических и инициатических представлений (основанием которым служит идея трансформации личности и трансценденции жизни) на примере символики христианского крещения в интерпретации протоиерея Г.В. Флоровского. Так в статье «Бессмертие души» он пишет: «Кульминацией Воплотившейся Жизни стал Крест, смерть Воплотившегося Господа. Жизнь полностью открыла себя в смерти. Вот парадокс, тайна христианской веры: жизнь в смерти и через смерть, жизнь из могилы, Тайна могилы, чреватой жизнью. И христиане рождаются заново в подлинную, вечную жизнь, только пройдя в крещении смерть и погребение во Христе»². Про последнее мыслитель уточняет: «Символика крещения сложна и многопланова. Однако в первую очередь это символика смерти и воскресения Христа (Рим 6:3–4). Это таинство воскресения со

¹ О связи нуминозного опыта с религиозным Юнг пишет: «Религия, как на то указывает латинское происхождение этого слова, есть тщательное наблюдение за тем, что Рудольф Отто точно назвал «*numinosum*» – т.е. динамическое существование или действие, вызванное произвольным актом воли. Напротив, оно охватывает человека и ставит его под свой контроль; он тут всегда скорее жертва, нежели творец нуминозного. <...> Нуминозное – это либо качество видимого объекта, либо невидимое присутствие чего-то, вызывающее особого рода изменение сознания» (К.Г. Юнг. Психология и религия // Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Renaissance, 1991. – С. 131–133. Концепция перерождений, наиболее полно развитая в дхармических религиях, получила своеобразное развитие в рамках европейской рационалистической метафизики в монадологии Г.В.Ф. Лейбница. Рецепция монадологии русским лейбнианством привела к созданию Н.О. Лосским эсхатологического учения о перевоплощении – оригинального синтеза идей Оригена о предсуществовании, апокатастасисе, теодицеи и своего рода закона кармы.

² Florovsky G.V. The «Immortality» of the Soul // The Resurrection of Life: Bulletin of Harvard University Divinity School. – 1952. – N 8. – P. 14.

Христом через соучастие в Его смерти, восстание с Ним и в Нем к новой и вечной жизни (Кол. 2:12. Флп. 3:10). <...> По слову Кавасилы, крещение есть начало именно блаженной жизни во Христе, а не просто жизни (*О жизни во Христе* II, 95). Святой Кирилл Иерусалимский исчерпывающе объясняет истинную сущность всей крещальной символики. Это правда, говорит он, что в крестильной купели мы *только* “уподобляемся” смерти и погребению и, переживая их “символически”, не восстаем из настоящей могилы. Однако “уподобление бывает в образе, а спасение в самой вещи”¹. Как поясняет Флоровский, «в самой вещи» (греч. *ondos*) – это даже сильнее, чем просто «на самом деле». «Оно подчеркивает исключительное значение смерти и воскресения Христа, явившихся абсолютно новым достижением. Теперь Он дал нам возможность, “подражательно” соучаствуя в Его страданиях, “в действительности” получить спасение. Это не только “подражание”, но и “подобие”. “Христа распяли и погребли в действительности, но тебе даровано испытать распятие, погребение и воскресение с Ним в подобии”»². Далее Флоровский обращается к Григорию Нисскому, писавшему в «Большом огласительном слове», что в крещении есть два аспекта – рождение и смерть: «Плотское рождение есть начало смертного существования, конец которого – тление. Надо найти второе, новое, рождение, ведущее в вечную жизнь. Во время крещения “присутствие силы Божией возводит рожденное в тленной природе в нетленное состояние. <...> Только идя вослед Христа можно пройти лабиринт жизни и найти выход. “Ибо я сравню путь страждущего человечества под вечно бдящей стражей смерти со странствиями в лабиринте”. Христос вырвался из него после трехдневной смерти. В крещальной купели “совершается полное подобие того, что сделал Он”. Смерть “изображена” водной стихией. <...> В крещающемся рвется “дурная бесконечность порока”. Он не может воскреснуть, потому что не умирает и все время таинства пребывает в этой жизни. Крещение – лишь тень грядущего воскресения, и, проходя обряд, человек лишь предвкушает благодать всеобщего восстания из мертвых. Крещение – начало, а воскресение – конец и совершение»³. Флоровский также замечает, что «Христово Воскресение есть *новое начало*. Оно – “новое творение”».

¹ Florovsky G.V. The «Immortality» of the Soul // The Resurrection of Life: Bulletin of Harvard University Divinity School. – 1952. – N 8. – P. 21.

² Ibid. – P. 22.

³ Ibid. – P. 22.

Можно даже сказать, *эсхатологическое* начало, последний шаг на историческом пути Спасения»¹.

В целом, можно утверждать наличие определенной корреспондентности эсхатологии и инициации. Эсхатологические идеи ложатся в основу инициатических сценариев прохождения сквозь символические эквиваленты смерти, а сами инициатические представления зачастую являются парадигматическими моделями построения сотериологических концепций и эсхатологических картин инобытия. В этом смысле, на наш взгляд, вполне правомерно (как это, например, делает редактор «Тибетской книги мертвых» оксфордский профессор У.Й. Эванс-Вентц²) интерпретировать личную эсхатологию как некий «эзотерический» вариант всеобщей «экзотерической» эсхатологии. При этом в предельном, эсхатологическом плане, через слияние человеческого с абсолютным происходит снятие «субъект-объектного» противопоставления, совпадение антропологического и онтологического аспектов эсхатологии. Таким образом, в эсхатологии проявляется значительное гуманистическое содержание.

3.3. Эсхатологическая парадигма и ее структура

Фундаментальная противоположность двух онтологических категорий феноменального и ноуменального является предельной (эсхатологической) дихотомией, порождающей проблему способа и формы описания ноуменального языком рационалистической метафизики. Проблема заключается в том, что ноуменальное по сути своей не может быть адекватно схвачено вербальным знанием, так как, находясь вне сферы феноменального, описывается не пространственно-временной логикой причинно-следственных связей (отсюда образность религиозной и мифологической эсхатологической символики). Для разрешения данного вопроса в рамках рационалистической метафизики были предложены как минимум две

¹ Florovsky G.V. The «Immortality» of the Soul // The Resurrection of Life: Bulletin of Harvard University Divinity School. – 1952. – N 8. – P. 18. В своем примечании к данному отрывку Флоровский поясняет, что в Новом Завете слово «kenosis» (греч. kenosis – воплощение) означает не столько нечто новое, сколько заключительное, относящееся к последней цели; очевидно, что по всему тексту слово несет эсхатологический смысл.

² См., например: Говинда А. Предисловие // Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 99–103.

парадигмы решения: введение П.А. Флоренским понятия «много» пространства и времени и введение К.Г. Юнгом понятия «синхронии» – акаузального (непричинного) связующего принципа.

Как отмечалось выше, согласно Флоренскому, мнимость возникает на границе реального и идеального. Так, например, сновидение, очевидно, принадлежит ноуменальному: оно не обладает пространственностью в физическом смысле, его временная размерность также весьма отлична от метрики физического времени. В книге «Иконостас» философ пишет, что пространство-время сновидения является мнимым, оно есть идеальная (в платоновском смысле) часть реальности со своей собственной трансцендентальной мерой. В измерении, связанном со сном, время может протекать не только с бесконечной скоростью, но и «выворачиваясь через себя» течь в обратном (мнимом) направлении¹, т.е. происходит инверсия причин и следствий, возникает целевая, телеологическая причинность. В связи с чем следует упомянуть место из «Тибетской книги мертвых», где в обращении к покойному говорится, что в обморочном промежуточном состоянии между смертью и новым рождением (тибет. бардо – промежуточное состояние, состояние неопределенности) ему все будет казаться странным. Это вызвано тем, что «в это время вся сансара повернется вспять», т.е. время поменяет направление своего течения². Во многих культурных традициях прослеживается отождествление смерти и сна. Так, в религиозно-философской традиции Древней Греции сон и смерть считались братьями-близнецами, и многие обряды посвящений (строящиеся вокруг мотива символической смерти) сопровождалась испытаниями лишения сна³. Плутарх писал о сне как о малых мистериях смерти⁴. Многие мистериальные и инициатические

¹ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 38. Отдельному философскому рассмотрению проблематики мнимости Флоренский посвятил главу IX книги «Мнимости в геометрии».

² Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 213. Согласно К.Г. Юнгу, в «Тибетской книге мертвых» излагается классическая доктрина посвящения, но так как обращена она изначально к мертвым, то порядок ее изложения является регрессивным: «В этой книге описывается посвящение в учение в обратной последовательности, которое, в отличие от христианской эсхатологии, готовит к возвращению в физический мир» (Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 49), что заставило Юнга давать свой «Психологический комментарий» в более привычном, обратном по отношению к тексту книги, порядке (там же. – С. 31–53).

³ Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2010. – С. 128–134.

⁴ Флоренский П.А. Иконостас. – М., 1995. – С. 154–155.

культы были направлены на управление временем, для того чтобы осуществить выход за его пределы в вечность – сакральное время героев и богов. Так, например, представления о «возвращении к истокам» в «золотой век» (которые можно интерпретировать как экстериоризацию идеи об инверсии времени) историк религий Мирча Элиаде объяснял идеей повторения космогонии, происходящей в первоначальном времени созидания, «которое единственно способно обеспечить тотальное обновление Космоса», новую космогонию¹.

В связи с этим интересно отметить, что эсхатологическую концепцию Н.Ф. Федорова – проект воскрешения предков – также возможно интерпретировать в смысле своего рода «возврата к истокам». Согласно проекту, деторождение заменяется восстановлением предков, т.е. происходит своего рода обращение причинности, сначала с прекращением деторождения наступает конец мировой истории (исторического развития), а затем происходит ее обращение вспять через оживление покойных предков – поколение за поколением, вплоть до Первого Человека. В таком виде в проекте Федорова происходит экстериоризация представлений о смерти и их обращенная проекция на мировую историю. Согласно такому пониманию проекта, для актуализации всех поколений человечества необходима реактуализация истории, ее конец и обращение времени вспять представляется «движением к истокам» в «золотой век». Таким образом, в последовательном исполнении проекта воскрешения можно видеть воспроизведение эсхатологически-инициатической идеи обращения времени вспять, что являются признаком перехода из пространственно-временного бытия в идеальное существование. Как уже отмечалось, символику «возврата к истокам» Мирча Элиаде объяснял идеей повторения космогонии, происходившей в первоначальном сакральном Времени, времени созидания, «которое единственно способно обеспечить тотальное обновление Космоса»². Реактуализацией «абсолютного начала» творится новое бытие, через «трансценденцию жизни» – жизнь вечная. В методологическом смысле обращенность «реального» в мнимое может служить косвенным признаком трансцендентального перевода ноуменального в феноменальное (П.А. Флоренский,

¹ Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2010. – С. 46; Здесь отражены архаические представления о том, что знание происхождения какой-либо вещи дает сокровенное видение ее сущности, т.е. власть над вещью или явлением.

² Там же. – С. 46.

например, использовал для обозначения этого термин «транспозиция»¹, а С.Н. Булгаков – «трансценз»²).

Другой концепцией, затрагивающей проблематику транспозиции или трансценза феноменального и ноуменального, является выдвинутая Юнгом (и развиваемая совместно с физиком В.Э. Паули) идея существования акаузальных связей – недетерминированных событий, не обусловленных причинностью. На эмпирическом уровне они воспринимаются как «неслучайные случайности»: смысловые совпадения (например, в гадательных и астрологических предугадываниях), случаи дежавю и т.п. Данный класс событий Юнг определяет термином «синхрония» (синхроничность, синхронистичность, нем. – *synchronizität*). Впервые он употребляет это понятие в 1930 году в памятной речи в честь Рихарда Вильгельма, переводчика неодаосского трактата «Тайна золотого цветка». В ней Юнг сообщал, что логическая структура гадательной практики «Книги перемен» (И-цзинь) построена по принципам, которых нет в западной науке и которые он предлагал назвать «синхроническим непричинным принципом». Развивая проблемы некаузальных связей, ученый опирался на работы Шопенгауэра («Об очевидном узоре в судьбе человека») и Лейбница (идея предустановленной гармонии)³. Согласно принципу синхроничности, существует некая (по крайней мере смысловая) связь между психическими и физическими феноменами, которую невозможно свести к простым совпадениям. Через синхроничность происходит соприкосновение феноменального и ноуменального. В эмпирическом смысле синхронические события свидетельствуют

¹ Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – С. 38.

² «Смерть есть некоторый трансценз в иную жизнь» (Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М.: Общедоступный Православный Ун-т, 2006. – С. 374), а также: «Этот трансценз, отделяющий историю от метаистории, выражается в ряде образов, но прежде всего и по преимуществу в том, что эта жизнь будущего века имеет все новое (*καινός*), в отличие и противоположение прежней» (Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна (Общее введение к главам XXI и XXII). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/ bulgakov](http://www.apocalypse.orthodoxy.ru/) (Дата обращения: 24.03.2018.))

³ В 1951 г. на 19-м заседании общества «Эранос» Юнг сделал доклад, развивающий идеи синхроничности, в 1952 г. в сборнике «Интерпретация природы и психе» вышла его работа «Синхроничность: акаузальный объединяющий принцип» (Гранин Р.С. Проблема бессознательного и искусственный интеллект: Тезисы доклада // Искусственный интеллект: философия, методология, инновации: IV Всероссийская конференция студентов, аспирантов и молодых ученых МИРЭА». – 2010. – 10–12 ноября.

в пользу индетерминизма, так как могут считаться подтверждением фундаментальности флуктуаций, которые в классической научной парадигме считались лишь следствием неполноты человеческого знания о всех причинах, которое со временем непрерывного научного прогресса должно было стать полным и абсолютным¹. Из принципа синхроничности следует, что феноменальный мир принципиально несводим к упорядоченной детерминированной системе, так как он является фрагментом лежащего в иной плоскости ноуменального, без которого сам по себе не является полным (Флоренский в этом смысле, как отмечалось выше, развивал аритмологию).

Сформулируем структурное определение эсхатологической парадигмы, для чего в сжатой форме повторим основные положения эсхатологически-инициатических представлений. Трансформация личности в инициации («трансценденция жизни» по Юнгу²) ассоциируется со светом и образами восхождения, она является экзистенциальным метафизическим опытом, идеальным в платоновском смысле, осуществляемом вне физического пространства и времени. Он не зависит от сознания человека, возникает спонтанно и имеет нуминозное, психическое происхождение³. Для выражения этого опыта требуется преобразование синхронии в диахроническую репрезентацию, что позволяет положительно говорить об идеальном, применять к нему логику пространственно-временного – причинно-следственного – упорядочивания, в рамках которого функционирует человеческое сознание. Функция эсхатологии в данном аспекте заключается в преобразении синхронии в диахронию. Определим эсхатологическую парадигму как систему элементов, образующих структуру вида: $C^T \rightarrow D$, где C (синхрония) обозначает «вертикальную» стратификацию уровней реальности

¹ Одной из последних попыток отстоять принцип детерминизма был мысленный эксперимент Эйнштейна–Подольского–Розена (ЭПР-парадокс), цель которого – привести либо к нарушению принципа неопределенности Гейзенберга, либо к нелокальности (распространению взаимодействия с бесконечной скоростью), откуда должно было бы следовать существование «скрытых параметров», означающее неполноту квантовой механики. До настоящего времени ни один эксперимент не подтвердил их существования (Пригожин И.Р. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы. – Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. – С. 208).

² Юнг К.Г. О перерождении // Юнг К.Г. Синхрония. – М.; Киев, 2003. – С. 135.

³ Элиаде М. Переживание мистического света // Элиаде М. Азиатская алхимия: Сборник эссе. – М.: Янус-К, 1998. – С. 330–332.

(инициатический опыт субъекта, личная эсхатология); *Д* (диахрония) – является ее «горизонтальной» проекцией, «визуализацией» (мировая эсхатология); *T* (транспонирование) – это операция преобразования вертикальной структуры *C* в ее горизонтальную визуализацию *Д*. Термин «транспонирование» отражает строгий характер отображения стратификации *C* в пространственно-временную метрику *Д*. В силу функциональной и содержательной эквивалентности эсхатологии и инициации данную логическую структуру можно называть «инициатической» или «эсхатологически-инициатической парадигмой», но поскольку наше определение эсхатологии имплицитно содержит в себе понятие инициации, мы ограничиваемся термином «эсхатологическая парадигма».

Эсхатологические и инициатические концепции имеют ряд структурных и функциональных соответствий, которые могут быть сведены к логическим структурам, отражающим их содержание и функциональное значение. Критерием эквивалентности представления эсхатологии в качестве парадигмы является ее структурное определение (необходимое условие), дополненное содержательным образом (достаточное условие). Содержание эсхатологической парадигмы сводится к ряду эсхатологических сценариев или, как их называл М. Элиаде, – «инициатических шаблонов» («эсхатологических паттернов» – по В.Н. Нечипуренко¹), в которых воспроизводятся в общем виде универсальные архетипические мотивы трансформации личности (процедуры омоложения и достижения бессмертия, загробные испытания, перерождение). Многообразие эсхатологически-инициатических шаблонов отображается конечным числом воспроизводимых ими логических структур, которыми они исчерпываются. Эти логические структуры инвариантны относительно типа повествования. Назовем сопоставимые эсхатологические шаблоны (эсхатологически-инициатические инварианты) сравниваемых эсхатологических парадигм гомологиями (от др. греч. – подобный, похожий). Например, гомологичными будут эсхатологический сценарий описания смерти блаженной Феодоры в византийском произведении XII века «Рассказ бл. Феодоры о мытарствах»² и

¹ Нечипуренко В.Н. Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен (опыт социально-философского анализа): Автореф. дис. ... канд. филос. наук.: 09.00.11 / Новочеркасск. гос. техн. ун-т. – Ростов-на-Дону, 1997. – 145 с.

² Рассказ блж. Феодоры о мытарствах // Роуз С. Душа после смерти. – СПб., 1995. – С. 251–270.

шаблон инициации якутских шаманов¹. Описание процесса смерти Феодоры дословно воспроизводит описание ритуальной смерти якутского шамана: горькое питье, приносящее смерть, усекновение частей тела и головы, за которым наблюдает душа, восхождение (по лестнице, стволу дерева, горе).

Наличие эсхатологически-инициатической гомологичности говорит о предпочтительности одних логических форм выражения экзистенциального опыта (представлений) перед другими. Эсхатологическая парадигма, таким образом, состоит из системы эсхатологических гомологий, упорядоченных логической структурой диахронически-синхронического вида. Соответственно, разные эсхатологические и инициатические традиции могут быть записаны в виде парадигм, имеющих общую структуру, сводимых к совокупности сравнимых эсхатологических гомологий. Это позволяет, применяя к эсхатологически-инициатическим феноменам структурный и сравнительный анализ, находить по известным гомологичным элементам неизвестные, давать их уточненные интерпретации и реконструировать эсхатологические концепции в целом. Таким образом, важнейшим при исследовании различных эсхатологических традиций становится вопрос метода исследования. Назовем предложенный аналитический подход методологией *структурной эсхатологии*. Проиллюстрируем работу метода на примере анализа эсхатологических концепций «Египетской книги мертвых», «Тибетской книги мертвых» и мытарств.

¹Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации. – М.: Академический проект, 2009. – С. 23.

Глава 4.

МЕТОДОЛОГИЯ ПАРАДИГМАТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИ-ИНИЦИАТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

4.1. Структура эсхатологической парадигмы «Египетской книги мертвых»

«Книга мертвых» («Главы о восхождении к свету» («в свет») или «Книга просветления») является продолжением «Текстов саркофагов» и «Текстов пирамид»¹ и представляет собой сборник заупокойных молитв, заклинаний, гимнов, записываемых на папирусе и вкладываемых в гробницы вместе с покойными. Оригинальное название – «Главы о восхождении к свету» – отражает представления египтян о Ра как источнике света, к которому можно подняться путем соблюдения религиозных обрядов. Сохранилось три версии книги: «гелиопольская», «фивская», «саитская»².

Рассмотрим структуру человеческой личности, представленную текстом книги: составные элементы, их функции и отношения, а также уровни реальности, которым эти элементы соответствуют. Учитывая синкретизм египетских религиозных идей, по возможности будем придерживаться общепринятых определений. Каждый элемент человеческой личности и соответствующее ему измерение реальности будем рассматривать как концепт (систему ключевых понятий и образов) и одновременно элемент структуры, отражающей египетский космос.

Физическое тело человека – *Хат* («то, чему присуще разложение»), его материальная сохранность путем мумификации явля-

¹ Древний Египет. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Древний_Египет (Дата обращения: 21.06.2018.)

² Египетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – С. 34.

лась необходимым условием вызревания в нем духовного тела (Саху).

Центром духовной жизни и мышления человека, источником животной силы, средоточием воли является сердце – *Аб*. Оно было тем органом, в котором локализовались пороки и добродетели человека – комплекс, именуемый «совестью». По этой причине на Суде Осириса именно сердце подвергалось взвешиванию на весах Правды и Истины (Исиды и Нефтиды)¹. Поскольку испытание было духовным событием, проверке подвергалось не столько материальное сердце, сколько его духовный коррелят – *Ба* («величественный», «благородный», «могучий»²) – душа сердца или душа человеческой личности, тогда как сердце было скорее иконографическим символом.

Ба является элементом божественного разума в человеке, носителем высшего сознания и вместилищем чистых идей. *Ба* осуществляла трансцендентальную функцию перехода из материальной формы существования в духовную (трансцендентную). В физическом измерении обитала в гробнице. В «астральной» или «эфирной» форме жила в загробном мире вместе с *Ра* и Осирисом, питаясь божественной пищей³. Следует отметить, что функцию *Ба* мог исполнять один бог по отношению к другому. Так, например, *Ра* был *Ба Нуна*, изначального космического божества, олицетворения первозданного водного хаоса, из которого возник бог солнца *Атум-Ра*. Данный мифологический сюжет позволяет трактовать *Ба* как символ зарождения сознания путем его выделения из бессознательного. Также в качестве *Ба* могут выступать звезды, например, одной из *Ба Осириса* является *Орион*, другой – священная птица *Бенну*⁴. Душа *Ба* обладала тенью *Хаубум*, которая, по всей видимости, является архаическим пережитком, когда душой человека считалась его тень. В функциональном и структурном отношении считаем ее тождественной *Ба*.

Двойником личности в ее прижизненном состоянии является *Ка*, или «энергетический» двойник человека. Наличие данного концепта свидетельствует в пользу существования у египтян фун-

¹ Египетская книга мертвых. – С. 359–360.

² Эсхатология. – Режим доступа: <http://zhurnal.lib.ru/f/firedreamer/eschatos.shtml> (Дата обращения: 20.06.2018.)

³ Египетская книга мертвых. – СПб., 2008. – С. 41.

⁴ Эсхатология. – Режим доступа: <http://zhurnal.lib.ru/f/firedreamer/eschatos.shtml> (Дата обращения: 20.06.2018.)

даментаальной онтологической проблемы отношения материального и духовного. Ка отвечает на вопрос, каким образом духовное (Ба) может быть связано с материальным (Хат, Аб). Ка подобно Ба выполняет медиумическую (трансцендентальную) функцию, он связывает душу с телом, не являясь при этом в полной мере ни материей (притом что нуждался в материальной пище в виде погребальных подношений), ни духом. Ка амбивалентен (окультисты называли бы его как «астральное тело»). Ка является звеном, конституирующим элементы человеческой личности (Хат, Аб, Ба) в единый индивид. Ка также является гарантом сохранения личности после смерти, выступая своеобразной матрицей, состоящей из Хат (покойного физического тела), Саху (вызреваемого в Хат духоносного тела) и Ба (посредством энергетики которого вызревает Саху). На одном уровне с Ка по значимости стоит Имя – *Рен*, сакральный символ личности, так как дух есть имя, а имя есть дух, и разрушение имени влечет разрушение человека.

Саху является нематериальным «эфирным» духоносным телом бессмертной души Ху. Тело Саху обитает среди богов. Оно является формой бога, дарованной благословенным усопшим Осирисом. В этом значении оно называлось Саху бога или Саху Осириса.

Ху («светлое», «славное») – это бессмертная душа личности, принадлежащая божественному миру. Она наделяется мистическим воплощением жизненной энергии *Сехем*. Изначально термин «ху» обозначал класс небесных существ, живших среди богов¹. Таким образом, Ху существенно трансцендентна человеку при его физической жизни и проявляется как часть личности только после физической смерти индивида. После того, как в нем вызревает новое, отсутствующее при жизни, духовное тело Саху. Согласно эзотерической традиции, Саху вызревало из физического тела (Хат) покойного при соответствующем отправлении погребального ритуала². По эзотерическим представлениям, для образования Саху требуется не столько физическое тело, сколько его двойник Ка, который сонастраивается с божественной душой-сознанием Ба, в результате чего происходит мощный приток энергии в тело Ка, после этого достигается критическая масса, и Ка разгорается эфирным пламенем, трансформируясь в духовное просветленное

¹ Эсхатология. – Режим доступа: <http://zhurnal.lib.ru/f/firedreamer/eschatos.shtml> (Дата обращения: 20.06.2018.).

² Там же.

тело Саху¹. Функцией Ба в посмертном состоянии является ее корреспондентность трансцендентной реальности (символическое взвешивание сердца).

В приведенных представлениях четко прослеживается универсальная идея того, что любое свойство имеет своего носителя, а любой носитель обладает неким «субстанциональным» свойством, т.е. имеется дихотомия типа «тело / душа». Очевидно, что носитель принадлежит одному уровню реальности, а его воплощенное свойство – другому, более высокому уровню. Так, например, материальное (Хат) и духовное (Саху) тела нуждаются в коррелятах высшего уровня – в душе сердца (тела) Ба и душе духа Ху. Таким образом, обнаруживается корреляция между уровнями человеческой личности и стратификацией уровней реальности. Своеобразной линией (или точкой) симметрии между человеком и «внешней» реальностью выступает смерть.

Для выделения структуры личности введем ряд условий системного свойства. Отметим два вида отношений, одни оппозиционные, другие корреляционные. Так, например, физическое тело (Хат) и сердце (Аб), являясь объектами материального мира, стоят в отношении корреляции: «Хат – Аб». Отношение Хат и Ка как принадлежащих различным уровням реальности, являются, соответственно, оппозиционными: «Хат / Ка». Как видно, оппозиционные отношения носят иерархический порядок по вертикали: «человеческое (земное) – божественное (небесное, трансцендентное)». Предельную, полюсную оппозицию (например «Хат / Ху») назовем «сильной», а оппозицию элементов, стоящих в непосредственной близости друг к другу (внутри полюсов), например «Саху / Ху», – «слабой». Любой носитель свойства стоит иерархически ниже (в координатах двуполюсной вертикали) своего свойства, т.е. Саху – ниже Ка (бинарную оппозицию будем записывать слева направо по возрастанию иерархии). Для удобства выражения назовем такую непосредственную оппозицию «строгой». Те же случаи, когда элементы занимают различный уровень, но не имеют непосредственных отношений, как, например, «Ка / Ба», будем называть «нестрогими» оппозициями. То же и для корреляций: «Хат – Аб» – строгая корреляция, а «Ка – Ба» – нестрогая (нестрогие оппозиции могут являться также нестрогими коррелятами, в зависимости от контекстуального смысла). Исходя из заданной системы

¹ Электронный ресурс. – Режим доступа: <https://ancientegyptonline.co.uk/sahu/> (Дата обращения: 06.05.2019.)

правил, распишем корреляционно-опозиционную последовательность для физической жизни человека:

Хат – Аб, Хат / Ка, Аб / Ба.

Для загробной жизни:

Ка – Саху, Саху / Ба, Саху / Ху.

После смерти, потеряв физическое тело Хат (и, соответственно, сердце Аб), энергетический двойник личности, Ка (образ утраченного тела) трансформируется под действием души Ба (энергии Сехем) в новое духоносное тело Саху. Оно дает выход личности в трансцендентное божественное существование посредством своей новой души Ху, чья природа изначально божественна. Таким образом происходит преобразование земной «ветхой» личности со структурой «Хат (Аб) – Ка – Ба» в новую преобразенную духоносную личность со структурой «Саху – Ху». Отсюда следует фундаментальное значение Ка как связующего личность воедино при жизни и обеспечивающего преемственность земной и небесной личности в качестве ядра перевоплощения (трансформация Ка в Саху под действием энергии (Сехем) Ба и при условии сохранения тела Хат). Посмертные трансформации происходят в некоем промежуточном посмертном состоянии, которое в разных религиозных, оккультных и философских системах называется по-разному, например: «астральная плоскость», «эфирное тело», бардо, антарабхава-гандхарва¹ и т.п. Приведем таблицу структуры личности и реальности по синхроническим (смысловое, одновременное событие) и диахроническим (хронологическая последовательность событий) координатам (табл. 1). Как видно из таблицы, Ка находится в средокрестии: по вертикали обеспечивая единство личности при жизни, по горизонтали – после смерти. Откуда следует корреляция структуры человека и реальности, их стратификации симметричны (через Ка) относительно смерти (1(синхр.) – 1(диахр.), 2(С) – 2(Д), 3(С) – 3(Д)).

¹ Бардо (тибет.: «промежуточное состояние» или «состояние неопределенности») – состояние между смертью и рождением в тибетском буддизме (Тибетская книга мертвых. – С. 124; 209; 210) соответствует индийскому понятию «антарабхава» и его субъекту – гандхарве (антарабхава. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. Степанянц М.Т. – М.: Вост. лит.: Академический проект: Гаудеамус, 2009. – С. 86–88).

**Структурный вид эсхатологической парадигмы
«Египетской книги мертвых»**

↑ С И Н Х Р О Н И Я ↓	3. Духовная, идеальная реальность	<i>Ба</i> (Душа сердца)		<i>Ху</i> (трансцендентная душа)
	2. Промежуточное состояние	<i>Ка</i> («эфирный» двойник тела, медиатор между Аб (Хат) и Ба)	<i>Ка</i> → <i>Саху</i> (трансформация Ка в Саху под дей- ствием энергии <i>Сехем</i>)	<i>Саху</i> (духовное тело)
	1. Физический мир (пространственно- временной континуум)	<i>Хат, Аб</i> (физическое тело и сердце)		
		1. Человек во плоти	2. Суд Осириса	3. Новая божественная личность
	Д И А Х Р О Н И Я →			

Таким образом, Ка является своего рода синхронически-диахронической матрицей личности. Его функцией является представление вертикальной структуры личности и реальности в диахроническую репрезентацию, отраженную в сценарии загробных испытаний. В христианстве такой диахронической репрезентации соответствуют мытарства (20-я или 21-я ступень¹), в «Тибетской книге мертвых» – видения 110 мирных и гневных божеств сердечного, горлового и головного центров в четырнадцать дней Чёньид Бардо². В «Египетской книге мертвых» на Суде Осириса умерший предстает перед 42 богами – «антикоррелятами» греховных поступков, в не совершении которых умерший отчитывается (отрицательная исповедь). Происходит это по определенной формуле. Сначала Ка перечисляет все несовершенные им греховные дела при входе в зал суда перед Исидой и Немизидой. Затем перед каждым из 42 богов, персонифицирующих собой смотрителей за этими грехами, умерший произносит, что он не совершал греха, т.е. не грешил перед этим конкретным богом, и движется дальше, проходя таким образом всех 42 богов. После благополучного Суда Ка

¹ Рассказ блж. Феодоры о мытарствах // Роуз С. Душа после смерти. – СПб.: Царское дело, 1995. – С. 251–270.

² Схематическое изображение этого оформлено в виде мандалы (Тибетская книга мертвых. – С. 345).

трансформируется в божественное Саху – Ху, фактически отождествляясь с Осирисом. Изначально не прошедшего Суд грешника пожирало чудище Лев-крокодил-гиппопотам (Ам-мит)¹, что являлось онтологической смертью личности. Позже египтяне отказались от этой идеи, введя область инфернального.

Параллельно с эсхатологическим сценарием Суда Осириса в Египте также существовал сценарий, связанный с богом Ра, согласно которому после смерти человек направляется в сторону запада, в Аменти (Аментес) – подземное царство мертвых, разделенное на 14 частей² (по другой версии – на двадцать четыре часовых деления³). Там избранные после произнесения магических заклинаний удастаивались чести получить пропуск на ладью Ра. Они становились сияющими духами Ху. «Поскольку они всегда сопровождали своего бога в его путешествии, они постоянно находились в царстве вечного света. <...> Они становились едиными с Ра и в то же время не теряли своей индивидуальности»⁴. Диспозицией остальных умерших были остальные уровни Аменти, занимаемые покойными в зависимости от их благочестия или знания соответствующих магических формул. Они оставались в инфернальной тьме все время, за исключением регулярных периодов, когда над каждой областью проплывала солнечная ладья Ра.

Таким образом, можно утверждать, что Ка обеспечивает «синхроническое» единство личности в процессе перехода из жизни в загробное состояние, из чего вытекает, что «диахроническая» непрерывность существования личности во времени также обеспечивается посредством Ка. Показано, что структура личности в прижизненном и загробном состоянии симметрична структуре реальности в идеальном и пространственно-временном измерениях. Мы отметили, что эсхатологическая парадигма «Египетской книги мертвых» представляет собой образец посвящения в символическую смерть, т.е. имеет инициатический сценарий или шаблон («Египетскую книгу мертвых» называют путеводителем для Ка по загробному миру). Структурное и смысловое соответствие сравниваемых эсхатологических и инициатических сценариев и шабло-

¹ Эсхатология. – Режим доступа: <http://zhurnal.lib.ru/f/firedreamer/eschatos.shtml> (Дата обращения: 20.06.18.)

² Аменти // Толковый словарь по оккультизму, эзотерике и парапсихологии / под ред. Степанова А.М. – М.: Классик стиль, 2004. – С. 480.

³ Режим доступа: <http://zhurnal.lib.ru/f/firedreamer/eschatos.shtml> (Дата обращения: 20.06.2018.)

⁴ Там же.

нов определяется инвариантностью их логической структуры, что позволяет говорить об их «гомологичности» (от др. греч. «подобный, похожий» и «слово, закон»). Развитие понятий «эсхатологической парадигмы» и «эсхатологически-инициативных гомологий» приводит к идее «структурной эсхатологии» – междисциплинарного направления, в рамках которого возможно применять системный анализ инициативных, эсхатологических, утопических, сектантских и прочих концепций, используя методы структурализма, аналитической психологии, религиоведения, философской антропологии.

4.2. Структура эсхатологической парадигмы «Тибетской книги мертвых»

Буддийская религиозно-философская концепция о промежуточном рождении (антарабхава, бардо) является теоретическим обоснованием континуальности дхармических серий (скандх, составляющих личность) в механизме перевоплощения. Антарабхава (санскр.) – «промежуточное рождение» между завершением одной дхармической серии и началом другой, посредством которого сохраняется непрерывность существования психофизической организации перевоплощающегося. Субъект антарабхавы – гандхарва, или «промежуточное существо» (пребывает в этом состоянии, по разным доктринам, от 7 до 77 дней), фактически приравнивается к состоянию антарабхавы и является четвертой формой существования наравне с существованием в чувственном мире, мире форм и мире не-форм¹. Индийскому понятию гандхарва-антарабхава эквивалентно (в узком смысле) тибетское «бардо» (тибет. *бар* – «между», *до* – «двумя»)². В широком смысле традиционно выделяют

¹ Индийская философия: Энциклопедия / отв. ред. Степанянц М.Т.; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.: Академический проект: Гаудеамус, 2009. – С. 86–88.

² В широком смысле Бардо – концепция «промежуточного состояния» тибетского буддизма махаяны (ваджраяны) – означает каждый момент человеческого существования. Это положение близко к утверждению экзистенциальной эсхатологии о том, что каждое мгновение объединяет собой конец старого и утверждение нового («промежуточное состояние»), но как бы выпадая из времени и обладая, таким образом, потенциальной возможностью выхода в трансцендентное. Как писал Н.А. Бердяев, снятие всех антиномий объективированного мира возможно лишь эсхатологически, при переходе в иной план бытия. Он довел дан-

шесть типов Бардо («промежуточных состояний» или «состояний неопределенности»):

1. Бардо пребывания в утробе матери (тибет. *кье-най бардо*) – это промежуточное состояние (состояние неопределенности) относительно места нового рождения.

2. Бардо сна (тибет. *ми-лам бардо*) – промежуточное состояние или состояние неопределенности во время сна со сновидениями.

3. Бардо равновесия в состоянии экстаза во время глубокой медитации (тибет. *тин-ге-цин сам-там бардо*). Промежуточное состояние (состояние неопределенности) во время дхьяны (медитация) и самадхи (состояние равновесия во время экстаза).

4. Чикай Бардо (тибет. *hchhi-kha bar-do*) – промежуточное состояние (состояние неопределенности), наступающее в момент смерти.

5. Чёньид Бардо (тибет. *chhos-nuid bar-do*) – промежуточное состояние (состояние неопределенности) познания Реальности.

6. Сидпа Бардо (тибет. *srid-pa bar-do*) – состояние обратного движения в сансаре, состояние неопределенности на этапе сансарического поворота существования, когда Познающий стремится к новому рождению¹.

«Тибетская книга мертвых» – «Бардо Тхёдол» (тибет. *bar-do thos-grol* – «Освобождение посредством слушания в посмертном состоянии», посвящена трем бардо состояния смерти и пути Освобождения умершего².

Каждый из трех уровней посмертного Бардо соответствует трикае (трех телам Будды: Дхармакае, Самбхогакае, Нирманакае), которая представляет собой модель трехуровневой стратификации

ный тезис до предела, отождествив метафизику с эсхатологией (Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: Академический проект, 2006. – С. 547). Откуда следует определение эсхатологии как предельного перехода из ограниченного земного существования в трансцендентную истинную Реальность.

¹ Тибетская книга мертвых / пер. с англ. О. Тумановой. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 210.

² Слушание (thos) в данном случае есть не просто физическое восприятие, а «слышание сердцем», т.е. внутреннее восприятие истины буддийского учения (Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 64–65). Согласно тибетскому преданию, книга «Бардо Тхёдол» была укрыта среди прочих в тайниках в скалах и пещерах во время преследования буддизма в Тибете Ландармой в начале IX в. Найденные в последующие столетия книги назывались термами, т.е. «сокровищами», а тех, кто находил и распространял их учения, именовали тертенами – «открывателями сокровища» (там же. – С. 55–56).

Реальности¹. Иными словами, посредством Бардо транспонируется вертикальная синхроническая структура уровней сознания в диахроническую последовательность трех посмертных Бардо. Извечным телом Будды является дхармакая, или «Тело Закона», «таковость» (татхата), реальность как она есть, вечно пробужденное сознание. Это высшее Тело может проявлять себя на разных уровнях буддийского психокосма: на уровне рупа-дхату и арупа-дхату (мира форм и мира не-форм – разных стадий медитации) – «тело наслаждения» (самбхога кая), на уровне кама-дхату (мира желаний) – как материальное «превращенное Тело» (нирмана кая)².

Также на протяжении всего «Бардо Тхёдола» подчеркивается, что все уровни и содержания Бардо являются сансарическими проекциями сознания умершего. Как пишет Юнг в «Психологическом комментарии», в Бардо присутствует «мысль об антиномичности всех метафизических утверждений, а также идея качественного различия разных уровней сознания и метафизических реальностей, ими обуславливаемых»³. Таким образом, Реальность и ее отображение в Бардо обусловлены сознанием и соответствуют его структуре. Распишем это подробнее.

1. В Чикхай Бардо, в момент смерти покойный (Познающий) видит проблески Ясного Света как Дхармакаю⁴, т.е. изначальную субстанцию Дхармы. Дхармакая не имеет формы (арупа), она непостижима с помощью чувств и ума. Это состояние (первое тело) Будды в нирване. В случае восприятия Ясного Света в Чикхай Бардо Освобождение достигается в Дхармакае. Это Бардо и уровень реальности соответственно есть проекция сознания, достигшего уровня будд.

¹ См. статьи «Трилока» и «Трикая» (Индийская философия: Энциклопедия. – СПб., 2009. – С. 791–795).

² Индийская философия: Энциклопедия. – СПб., 2009. – С. 167.

³ Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 34. Об обусловленности метафизики психологией писал также С. Радхакришнан: «Будда делает психологию основной наукой, с точки зрения которой и через которую следует подходить к метафизическим проблемам. По его мнению, наше внимание должно перенестись от абсолютного духа метафизических умозрений к человеческому духу психологического наблюдения» (*Радхакришнан С.* Индийская философия. – М.: Академический проект: Альма Матер, 2008. – С. 249).

⁴ См. подробнее о соответствии трех Бардо и Трикаи: Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 83. Как область реальности концепция Дхармакаи соответствует дхармате и дхармадхате (санскр. – «область реальности») в буддизме тхеравады (Индийская философия: Энциклопедия. – СПб., 2009. – С. 380–381).

2. В Чёньид Бардо Освобождение осуществляется посредством перехода в Самбхогакаю («тело блаженства», «божественное тело»), которая состоит из тонкого вещества (рупаван), является вторым проявлением Дхармадхату (второе тело Будды). Являясь сферой форм, этот уровень реальности можно постичь не в сфере желаний (нирманакае), а лишь в состоянии глубокой медитации особо духовными существами (йогинами, бодхисатвами). Это Бардо – отражение сознания уровня ботхисаттв.

3. В Сидпа Бардо Освобождение достигается в Нирманакае, т.е. в феноменальной области реальности (пространственно-временной континуум), где Будда предстал перед людьми в физическом воплощении. Нирманакае – это третье тело Будды («феноменальное тело», сфера желаний). Этот уровень реальности и его отражение в Бардо являются проекцией обыденного сознания, затуманенного иллюзиями сансарического плана – майей.

Состояние от смерти до нового воплощения тибетский буддизм определяет в 49 дней. Эта длительность не совпадает с внутренним временем Бардо, которое имеет свою продолжительность. Метрика дней служит скорее структурированию Бардо и заупокойного ритуала, чем цели их синхронизации. В Чикхай Бардо не существует ничего, кроме Ясного Света Пустоты. Несмотря на то что в нем выделяются две ступени – первичный и вторичный Ясный Свет, в нем отсутствует структура, определяемая метрикой дней. То есть это Бардо не транспонируемо в диахронический ряд. Про него и сказано, что умерший, сумевший удержать свое сознание на Ясном Свете в Чикхай Бардо, достигает Дхармакаи, пройдя по Великому Прямому Пути, Ведущему Вверх¹, – сингулярному скачку, не имеющему «горизонтальных» разложений. Условная продолжительность этого Бардо зависит от уровня сознания умершего и может длиться от мгновения до нескольких дней².

Нет определенности по поводу длительности Сидпа Бардо: «В этом промежуточном состоянии ты будешь находиться одну, две, три, четыре, пять, шесть или семь недель до истечения срока сорока девяти дней»³. Отсчет дней начинается с Чёньид Бардо. Как сказано в комментарии переводчика книги, «первый День начинается с того момента, когда умерший осознает, что он умер и находится на пути к новому рождению, т.е. через три с половиной–

¹ Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 194.

² Там же. – С. 80.

³ Там же. – С. 279.

четыре дня после смерти»¹. Однако в самом «Бардо Тхёдоле» в обращении к умершему, перешедшему в Сидпа Бардо, говорится: «Когда тебя, пребывающего в Чёньид Бардо, озарило сияние, исходящее от мирных и гневных божеств, ты не мог смотреть на него и, объятый страхом, потерял сознание. Это случилось примерно через три с половиной дня после твоей смерти»². Естественным было бы считать это, относящееся к началу Чёньид, высказывание тривиальным наложением и на начало Сидпа. Но, на наш взгляд, интереснее будет трактовать его в пользу нековариантности размерностей двух пространств – Бардо и «профанного» пространства живых людей. Тем более что в обращении к умершему в Чёньид Бардо сказано: «Когда осознание вернется к тебе, ты подумаешь: “Что-то случилось!” Веди себя так, чтобы познать Бардо. Знай, что в это время вся сансара повернется вспять, и твои видения будут видением света и богов»³. Эта «повернутая вспять сансара» не позволяет проводить непосредственных параллелей между длительностью земной жизни и Бардо. Также они обладают разной ориентированностью. Направленность в Бардо имеет вид «нирвана → сансара», т.е., начинаясь с наивысшего озарения в момент смерти, идет ко все большему скатыванию в сансару, заканчиваясь рождением в одном из шести лока. То есть Бардо ориентировано в направлении роста энтропии. В сансаре же направленность обратная: «сансара → нирвана». Следует, однако, отметить, что рост этой кривой почти пологий, в отличие от стремительного наклона в Бардо.

Чикхай Бардо: Изначальный Ясный Свет (момент смерти). «Все чувствующие существа в этот момент видят в Бардо первые проблески Ясного Света, Реальности, которая есть Чистый Ум Дхармакаи»⁴. Это происходит в течение промежутка времени между последним выдохом и последним вдохом <20–30 мин.>⁵. Как пишет Джон Вудрофф, «этот ясный бесцветный свет является чув-

¹ Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 213.

² Там же. – С. 272.

³ В примечании к тексту сказано: «Явления в мире Бардо воспринимаются не так, как на земном плане. Новопреставившемуся кажется, что всё поменялось местами или перемещается в обратном направлении. Поэтому умершего <...> заранее об этом предупреждают» (там же. – С. 272). В романе Филипа Дика «Убик» прослеживается очевидная аналогия этому, где умершие в «послежизни» (аналог Бардо) наблюдали вокруг себя временной регресс окружающего мира.

⁴ Там же. – С. 197.

⁵ Там же. – С. 196–197.

ственным символом Пустоты, не имеющей формы. <...> Он ясный и бесцветный, в то время как объекты, имеющие майик (форму), различны по цвету, так как цвет присущ форме и является ее свойством, тогда как то, что не имеет формы, бесцветно»¹. В этот момент умершему адресовано в книге следующее обращение: «Твое сознание, сияющее, пустое и неотделимое от Великого Лучезарного Тела, не рождено и не умирает и является Вечным Светом – Буддой Амитабхой»².

Важно «воспринимать свои видения в момент смерти и после смерти как создания своего собственного, зависимого от майи ума, скрывающего от него Ясный Свет Пустоты. Если он придет к такому пониманию, то достигнет Освобождения на любой ступени»³. Пустота (санск. *шуньята*) «трансцендентна всем умопостроениям ограниченного ума с его иллюзорными представлениями и такими антиномиями дуалистического мировосприятия, как нирвана и сансара»⁴. Несмотря на то что синонимом Пустоты является Дхармакайя, в строгом смысле Пустота – это не нирвана, так как нирвана есть отношение к миру, а понятие Пустоты не подразумевает никаких отношений. Шуньята – это своего рода матрица Реальности, задающая ее структуру: «Все видимое и невидимое, сансара и нирвана имеют одну основу (т.е. Пустоту), два пути (авидья – неведение и видья – знание) и две цели (сансару и нирвану)... Основание всех вещей – несозданное, самосущее, не составленное из частей и находящееся за пределами ума и речи. Его нельзя назвать нирваной и нельзя назвать сансарой»⁵.

Умерший, способный воспринять Высшую Истину как Сияние Ясного Света Пустоты, находится на уровне состояния будды и, пройдя по Великому Прямому Пути, Ведущему Вверх, достигает Дхармакаи.

Вторичный Ясный Свет (виден сразу после прекращения выдохов) является тем же первичным Ясным Светом Дхармакаи, но затемненным частично кармическими факторами. Это вторая ступень Чикхай Бардо, на которой кармические иллюзии еще не овладели умершим, и он способен достичь Освобождения.

¹ Тибетская книга мертвых. – С. 76.

² Там же. – С. 202.

³ Там же. – С. 78.

⁴ Там же. – С. 105.

⁵ Текст «Благопожеланий Ади-Будды» цит. по: Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 105.

Если все же Ясный Свет не был узан на этих двух ступенях Бардо, умерший переходит в третье бардо Чёньид Бардо, где возникают порождаемые кармой иллюзии, восстанавливается восприятие объектов внешнего мира. Умерший осознает, что он умер. Это Бардо – познания Реальности. К.Г. Юнг пишет: «Этот мир и его опыт имеют природу символа и что на самом деле он является отражением того, что скрыто в самом субъекте, в его собственной трансубъективной сущности. В учении ламаизма утверждается, что с помощью этой глубокой интуиции была познана истинная природа Чёньид Бардо. И поэтому оно называется Бардо Познания Реальности»¹.

В этом состоянии «комплекс души, перестав воспринимать Пустоту, впадает в состояние, подобное сну со сновидениями. <...> После окончания Первого Бардо сознание, существующее в момент смерти, сразу восстанавливается, минуя промежуточные ступени. Снова возникает психическая жизнь, являющаяся продолжением того состояния, в котором умерший находился перед самым “обмороком”»². Появляются видения богов (будд, дэвов, дэват, бхайравов, бхайрави, дакини, йогинь – общим числом 110), обусловленных сансарическими проекциями сознания умершего, которые продуцируются в трех психических энергетических центрах (чакрах) – сердце, горле и голове³.

Сердечный центр. Из 42 божеств сердечного центра, являющихся за шесть первых дней Чёньид Бардо, рассмотрим пять основных. Это пять Дхьяни-Будд (Ади-будд, Будд Высшей мудрости), которые представляют собой пять аспектов Высшей Мудрости изначального Будды. Они соответствуют телу Самбхогакаи, свободному от привязанности к сансаре, объясняемой пятью скандхами (рупа, ведана, санджня, санскара, виджняна)⁴, т.е. группами психофизических элементов, конституирующих «я» личности или самость. Каждый Дхьяни-Будда символизирует одну из

¹ Текст «Благопожеланий Ади-Будды» цит. по: Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 47.

² Там же. – С. 80.

³ Репрезентацией 110 божеств по трем чакрам – сердечной (шесть дней, 42 мирных божества), горловой (седьмой день, 10 мирных божеств), головной (58 гневных божеств с восьмого по четырнадцатый день) служат три мандалы, составляющие одну – Соединенную Великую Мандалу (там же. – С. 345).

⁴ Индийская философия: Энциклопедия. – М.: Вост. лит.: Академический проект: Гаудеамус, 2009. – С. 743–746.

скандх, по этой причине их называют также буддами пяти скандх¹. Тело Самбхогакаи является своеобразной репрезентативной матрицей структуры личности, раскрывающей сансарически-нирванические аспекты скандх². «Визуализация» этого производится через первые пять дней Чёньид Бардо. Будды пяти скандх являются агрегатом божественного в человеке, если «Доктрина о Трех Телах есть эзотерическое учение о Пути Учителей, пришедших из высших сфер – от порога нирваны в сансару», то «учение о Дхьяни-Буддах, каждый из которых олицетворяет одно из универсальных божественных качеств, есть путь от низшего к высшему. Это Священный Путь, ведущий к слиянию с Дхармакаей»³.

В Чёньид Бардо на умершего действуют два противоположных фактора – нирванический и сансарический. Оба выражены Светом (кармическим затемнением изначального Ясного Света Пустоты), точнее, его кодификацией по цветам, принадлежащим каждому из пяти Будд (яркое сияние), и каждому из шести лока (тусклое сияние). Миру животных соответствует совокупное сияние всех Дхьяни-Будд. Таким образом, шесть дней сердечного центра (чакры) являются репрезентативным отражением иерархической (синхронической) структуры сансары в диахронической длительности (через шесть лока) и часть нирваны – Самбхогакаи (через Дхьяни-Будд).

Отметим, что структура реальности, отображаемая логикой кодификации, не всегда соблюдается последовательно, что, по замечанию составителя английского издания «Тибетской книги мертвых» Эванса-Вентца, говорит как о непонимании переписчиками этой функции, так и об их небрежности⁴.

¹ Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 109–111.

² В медитации (дхьяне) Будды-скандхи «выполняют функцию антропоморфных символов, служащих опорой для работы сознания созерцающего» (Индийская философия: Энциклопедия. – М.: Вост. лит.: Академический проект: Гаудеамус, 2009. – С. 164).

³ Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 109.

⁴ Например: «Шесть лока перечислены в последовательности, отличной от общепринятой: сначала должны были бы быть упомянуты лока более высоких ступеней – дэв, асур и людей, а затем лока несчастных духов (прет), животных и преисподняя <нарака-лока>. С каждым лока соотносится один из ядов, т.е. довлеющий над ним грех, но из этих шести ядов упомянуты только пять» (Вудрофф Дж. Учение о смерти: Предисловие // Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 84). Также во введении к «Бардо Тхёдол» сказано, что появление Вайрочаны в Первый День Бардо происходит «в виде яркого синего света» (там же. – С. 109), тогда как в тексте говорится, что Вайрочана сам белого цвета (соответствует традици-

Каждый Дхьяни-Будда представляет собой одну из скандх, а также помимо цвета ему соответствует определенный аспект Мудрости, с одной стороны, и определенный порок, связанный с одним из миров сансары, – с другой. Прельщение тусклым светом, аналогом божественного сияния, символизирует преобладание страсти, влекущей умершего к рождению в соответствующем лока.

1-й день. Появляется центральный из пяти, ориентированных по сторонам света Дхьяни-Будд, Бхагаван Вайрочана¹ белого цвета, в синем сиянии². В тексте сказано, что он является агрегатом материи, но иконографической кодификации соответствует виджняна-скандха (эфир, агрегат сознания). Освобожденный в первый день Чёнид Бардо получает Освобождение в Самбхогаке – Центральной Обители, месте, «откуда не спускаются вниз. Падение из него в низшие сферы исключено. Это состояние перехода в нирвану»³. Для прочих следует предупреждение: «Из-за твоей плохой кармы ты испугаешься чарующего синего света мудрости Дхарма-Дхату и захочешь укрыться от него. А тусклый белый свет дэв тебе приятен. <...> Если ты привяжешься к нему, то будешь блуждать в мире дэв и будешь втянут в круговорот шести лока. Это будет для тебя препятствием и задержкой на пути к Освобождению. <...> Но если из-за гнева или заслоняющей Истину кармы умерший <...> испытывает страх при виде этого ослепительного света и стремится укрыться от него или подпал под власть иллюзий»⁴, он попадает во Второй День.

2-й день. Появляется синее сияние Бхагавана Акшобхьи, которого в «Бардо Тхёдол» также называют Ваджрасаттвой. Его символизирует стихия воды, агрегат формы (рупа-скандха). В книге

онной символике), а мудрость его – синего (там же. – С. 214). В примечании 2 на с. 235 говорится: «В печатном издании от дэв идет белый цвет, от асур – красный, от людей – синий, от животных – зеленый, от прет – желтый и из преисподней – серый. По мнению переводчика, цвета путей должны совпадать с цветом Будды каждого лока: от дэв – белый, от асур – зеленый, от людей – желтый, от животных – синий, от прет – красный, а из преисподней – серый или черный. Следовательно, в печатном издании все цвета, кроме первого и последнего, указаны неверно». Аналогичное замечание делается и на с. 293, где «эти вкравшиеся, вероятно, по вине переписчика, ошибки были исправлены переводчиком».

¹ Вайрочана («придающий предметам видимую форму») – проявляющий феномены и ноумены. Бхагаван – «Владычествующий» (над шестью лока) или «Победитель» (сансары), синоним Будды.

² Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 214.

³ Там же. – С. 216.

⁴ Там же. – С. 215–216.

следует предупреждение: «Агрегат твоего очищенного принципа сознания, который есть Зеркальная Мудрость, будет светиться <...> таким ослепительным, что тебе будет невыносимо трудно смотреть на него. Рядом со светом Зеркальной Мудрости будет также виден тусклый, серый свет преисподней. Тогда из-за подверженности гневу тебя охватит страх при виде ослепительного белого света, и ты захочешь укрыться от него, а тусклый серый свет преисподней <нарака-лока> покажется тебе приятным»¹.

3-й день. Бхагаван Ратнасамбхав (земля, агрегат ощущений – ведана-скандха) появляется в виде ослепительно яркого желтого света Мудрости Равенства: «Он будет таким ясным и ярким, что <...> из-за эгоизма тебя охватит страх при виде этого ослепительного желтого света, и ты захочешь укрыться от него. В то же время тебя привлечет тусклый голубовато-желтый свет, исходящий из мира людей. <...> Если ты последуешь по нему, тебе придется родиться в мире людей и пережить рождение, старость, болезнь и смерть, и ты не сможешь выбраться из трясины мирского существования»².

4-й день. Появляется свет Бхагавана Амитабхи красного цвета – огонь, агрегат чувств (самджня-скандха), «в виде красного света Всеразличающей Мудрости, <...>. Одновременно с этим светом Мудрости появится тусклый красный свет прета-лока. Постарайся не привязываться к нему. Преодолей привязанность и слабость»³.

5-й день. Появление Бхагавана Амогхасиддхи, символизирует воздух, агрегат воли (санскара-скандха), сияющий «зеленым светом Всеисполняющая Мудрость, ослепительным, чистым, сверкающим, великолепным и ужасающим»⁴. Также проявится свет, исходящий из асура-лока, источником которого служит порочная кармическая наклонность – зависть.

6-й день. Все боги предстают одновременно. Появляются цвета четырех первоначальных стихий: вода, земля, огонь, воздух. Кроме эфира, который является высшим агрегатом сознания, который появляется перед умершим только на первой ступени первого дня, но уже не проявляется на шестой⁵. Одновременно будут

¹ Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 218.

² Там же. – С. 220–221.

³ Там же. – С. 223.

⁴ Там же. – С. 227.

⁵ См. пояснение во Введении к «Бардо Тхёдол» (Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 102): «В первые четыре дня Бардо четыре стихии проявляются, или восходят над умершим <...>. Пятый элемент, эфир, в его

светить тусклые иллюзорные света всех шести лока. «Если бы ты осознал, что сияние пяти орденов Мудрости являются эманациями твоих собственных мыслеформ, ты бы уже слился с окруженным радужным сиянием одним из пяти орденов Будд и достиг бы состояния Будды в Самбхогакае. <...> Сейчас появятся перед тобой, чтобы принять тебя, света всех пяти орденов, называемые Единый Свет Четырех Мудростей»¹. Сердце символизирует любовь, его структура пятичастна (центр-восток-юг-запад-север): «Эти сорок два исполненных совершенства божества, исходящих из твоего сердца, есть излучения твоей чистой любви. Познай их. О высоко-родный, эти сферы рождены не где-то вне тебя. Они исходят из четырех частей твоего сердца, которые вместе с его центром образуют пять сфер. Оттуда они и исходят и озаряют тебя. Божества также не приходят извне. Они существуют вечно в твоем уме. Знай, что такова их природа»².

7-й день. Горловой центр седьмого дня. В седьмой день появляются десять Богов – Хранителей Знания, окруженных совокупным радужным сиянием цветов первых пяти дней. В этот день открывается путь в мир животных, порождаемый затемняющим ум невежеством. Явление богов горлового центра является промежуточным между благами и гневными богами. На что, в частности указывает, что сопровождающие Богов Знания женские божества – Дакини держат в руках серповидные ножи и черепа. Всего пять пар, появляющихся согласно крестовой структуре: центр – восток – юг – запад – север, что повторяет строение сердечного центра.

Сведем информацию по первым семи дням в *таблицу 2*. Центром симметрии выбран цветовой аспект света, нирванический

первичной форме <...> не восходит над умершим, поскольку <...> Мудрость или буддическая способность сознания умершего не была полностью развита. <...> Физический атрибут эфира <...> является атрибутом подсознания, которое, как более совершенное по сравнению с обычным сознанием, выполняет роль проводника буддической мудрости».

¹См. примечания к с. 229 (Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – 384 с.): «Тибетские дискриптивные термины Четырех мудростей: “Явление Пустоты”, “Сияние Пустоты”, “Блаженство и пустота”, “Сознание и пустота”, соответствуют четырем ступеням дхьяны (анализ, рефлексия, любовь, блаженство), имеющим такую же последовательность».

²В Демчог Тантре говорится: «Божества являются только символами того, что встречается на Пути – нужных импульсов и состояний, достигаемых с их помощью» и «если возникнут сомнения относительно божественной природы этих божеств, знайте, что дакини являются только образом, извлеченным из памяти, и помните, что божества составляют путь» (там же. – С. 232–233).

план представлен ослепительно ярким и чистым, сансарический – тусклым. Скандхам противопоставлен порок, а мирам сансары – Дхьяни-Будды, через которых осуществляется Освобождение в нирване Самбхогакаи. Движение от первого к седьмому дню, является диахронической разверткой синхронической структуры личности-Самбхогакаи¹.

Головной центр. Содержанием Бардо головного центра являются 58 гневных божеств, появляющихся с восьмого по 14-й день. При этом первым семи дням соответствуют последние семь дней, т.е. Пяти Дхьяни-Буддам – пять Будд-Херука (тибет.: *Кхраг-Тхунг* – «пьющие кровь», санскр.: *Херука*) первых пяти дней Головного Центра². Они имеют аналогичную ориентацию по сторонам света, их цвета (кроме первого Будды-Херука) также коррелируют, но значительно темнее, в силу сансарического «сгущения». В группе Дхьяни-Будд динамической силой, вынуждающей умершего опускаться на все более низкие уровни Бардо, является прельщение умершего тусклыми светомы лока сансары и одновременный страх ослепительных, ярких и чистых светов божеств. В группе Будд-Херука сансарический фактор (прелесть лока) явно не присутствует, сохраняется только негативная мотивация укрыться от страха видений пьющих кровь божеств. Что столь же верно приближает умершего к сансаре. Каждый из Будд-Херука темного цвета, имеет четыре ноги, шесть рук, три головы и девять глаз. Их атрибуты вселяют ужас. Как и благие Будды, они появляются со своими Шакти в окружении других божеств. Устрашающие обличья 58 божеств (Будд-Херука, бхайравов, бхайрави, дакини, йогинь и т.п.) этого цикла символизируют разрушительную силу. Они приводят в ужас тех, кто привязан к миру и боятся сил его разрушающих. «Плохая карма умершего, накопленная в сансаре, отражается на нирваническом плане как образы богов низшего плана Бардо, при виде которых умерший испытывает сильный страх и, пытаясь укрыться от них, спускается все ниже и ниже до состояния, которое в конце концов приводит его к рождению в одном из лока»³.

¹ Различные аспекты и функции Дхьяни-Будд, как и стратификация миров, в «Бардо Тхёдоле», как говорилось в прим. 34, не всегда совпадают с таковыми в других источниках.

² Режим доступа: <http://dazan.spb.ru/buddhism/gods/> (Дата обращения: 19.06.18.)

³ Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 84–85.

Структура Сердечного и Горлового центров Чёньид Бардо

день	Стихия, сторона света	Нирванические факторы		Свето-цветовой аспект (яркий / тусклый) ↑ ↓	Сансарические факторы	
		Дхьяни-Будды, Божества	Скандха		Затемляющая страсть	Лока
1	Эфир, центр	Вайрочана	виджняна (агрегат сознания)	Белый	Неведение (забвение)	Дэва-Л. (мир «богов»)
2	Вода, восток	Акшобья (Ваджрасаттва)	Рупа (агрегат формы)	синий	Ненависть	Нарака-Л. (преисподняя)
3	Земля, юг	Ратнасамбхавя	Ведана (агрегат ощущений)	желтый	Эгоизм	Мир людей
4	Огонь, запад	Амитабха	Самджня (агрегат чувств)	красный	Алчность	Прета-Л. (мир голодных духов)
5	Воздух, север	Амогасиддхи	Санскара (агрегат воли)	зеленый	Зависть	Асура-Л. (мир «титанов»)
6	Вода, земля, огонь, воздух	Пять Дхьяни-Будд	-	Свет всех пяти орденов	-	Все Лока
7	-	Божества Хранители Знания	-	Все света	Неведение (тупость)	Лока животных

8-й день. Будда-Херука (его обнимает Мать – Будда-Кротишаурима), появляется из центра головы, он темно-коричневого цвета, является коррелятам Бхагавана Вайрочаны. Осознание этого позволяет достичь состояния Будды в Самбхогаке.

9-й день. Появляются пьющие кровь божества Ордена Ваджры. Из восточной части головы умершего выходит и озаряет его Бхагаван Ваджра-Херука темно-синего цвета. Коррелят Будды-Акшобьи второго дня.

10-й день. Появляются пьющие кровь божества Ордена Драгоценного Камня. Из южной части выходит пьющий кровь Ратна-Херука темно-желтого цвета, являющийся гневным отображением Ратнасамбхавы третьего дня.

11-й день. Из западной части головы появляется Падма-Херука кроваво-черного цвета, бог Ордена Лотоса – коррелят Амитабхи четвертого дня.

12-й день. Из северной части головы во главе с темно-зеленым Карма-Херука появляются боги Кармического Ордена.

13-й день. Предстают Гневные Богини, по восемь Керим и следом восемь Хтаменм, в очередности, соответствующей восьми сторонам света: восток – юг – запад – север – юго-восток – юго-запад – северо-запад – северо-восток. Как видно, эта структура не имеет центра, в отличие от мирных и гневных орденов Будд (центр–восток–юг–запад–север).

14-й день. Появляются «двадцать восемь Могучих Богинь, являющихся «эманациями телесных сил Ратнасамбхавы – одного из Шести Херук». В этот последний день Чёньид Бардо следует обращение к умершему: «О высокородный, мирные божества являются эманациями Пустоты Дхармакаи. Воспринимай их так. Из света Дхармакаи происходят гневные божества. Воспринимай их так»¹. Умершего, не способного осознать этого, охватывает ужас, он теряет сознание, его мыслеформы превращаются в иллюзорные видения и он возвращается в сансару через прохождение Сидпа Бардо.

Как постоянно напоминает покойному, гневные божества являются теми же мирными, но преломленными сансарическими иллюзиями, – результатом плохой кармы умершего. Для наглядности в *Таблице 3* изобразим соответствия благих и гневных Будд.

Таблица 3

Трансформация Будд из мирных в гневные

Дхьяни-Будды	День		Будды-Херука
Вайрочана	1	8	«Великий Прославленный Будда-Херука»
Акшобья (Ваджрасаттва)	2	9	Ваджра-Херука (Орден Ваджры)
Ратнасамбхава	3	10	Ратна-Херука (Орден Драгоценного Камня)
Амитабха	4	11	Падма-Херука (Орден Лотоса)
Амогасиддхи	5	12	Карма-Херука (Кармический Орден)

Сидпа Бардо. Телом умершего в Сидпа Бардо является тело желаний: «Это тело, рожденное желанием, является галлюцинацией, созданной мыслеформами в Промежуточном Состоянии»². Как сказано в обращении к умершему, «ночью и днем и все время свет будет подобен сумеречному. В этом промежуточном состоянии ты

¹ Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 261.

² Там же. – С. 273.

будешь находиться одну, две, три, четыре, пять, шесть или семь недель до истечения срока 49 дней. Говорят, что страдания пребывающих в Сидпа Бардо обычно продолжаются в течение примерно 22 дней, но так как влияние кармы является определяющим, точное время трудно установить»¹. В это время «сильнейший ветер кармы, с трудом переносимый, будет толкать тебя сзади, вызывая страх. Не бойся его. Это порождаемая тобой же иллюзия. Непроницаемая крошечная тьма будет все время перед тобой, и из нее будут доноситься приводящие в ужас восклицания»². Этими шумами и грохотом является восприятие сознанием факта смерти, т.е. процесса дезинтегрции четырех грубых составных частей человеческого тела: воды, воздуха, огня и земли. Эфир при этом сохраняется, так как в «эфирном теле» продолжает свое существование принцип сознания в Бардо. Юнг комментирует это место следующим образом: «Очень часто достаточно только небольшого снижения уровня интеллекта, чтобы возник этот мир иллюзии. Испытываемый ужас и ощущения беспросветности похожи на переживания, описанные в начале Сидпа Бардо. <...> В этих описаниях раскрывается причина опасности: здесь происходит разделение тела Бардо, которое является “тонким телом”, образующим видимую оболочку души в посмертном состоянии. В психологии такое расчленение называется диссоциацией личности. Ее бредовая форма – шизофрения (раздвоение личности)»³.

Странствия ментального тела Сидпа Бардо, инициируемые кармическим ветром, приводят умершего на внутренний суд, который определяет судьбу будущего рождения. «Адвокатом» на этом суде выступает «добрый дух» (персонификация «божественной» природы человека), рожденный одновременно с человеком. Он подсчитывает добрые дела, чьим символическим выражением являются белые камни. «Прокурором» выступает «злой дух» (персонификацией низшей природы человека), подсчитывающий черные камни – злые дела умершего. Судьей является Владыка Смерти, с помощью Зеркала Кармы проверяющий правдивость слов умершего. В этот момент умершему следует помнить: «Твое тело имеет природу Пустоты, и тебе не нужно бояться Владыки смерти – это твоя галлюцинация. Твое тело желаний – это тело наклонностей, и

¹ Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 279.

² Там же.

³ Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 45–46.

оно пустое. Пустота не может разрушить пустоту. Бескачественное не может нанести повреждение бескачественному. Кроме твоих собственных галлюцинаций, вне тебя не существует ничего такого, что называется Владыкой Смерти, богом, демоном или Бычьеголовым Богом Смерти. Поступай так, чтобы это осознать. <...> Пустота имеет природу Света, а Свет имеет природу Пустоты. Это есть состояние изначального ума, который есть Адикая. Его сияние будет распространяться повсюду беспрепятственно. И это есть Нирманакая»¹.

Юнг комментирует суд Сидпа, как состояние сознания, в котором «умерший должен отчаянно сопротивляться диктату рационального ума, как мы его понимаем, и сломить верховенство личного “я”, рассматриваемого этим умом как нечто священное. Тогда происходит полное подчинение объективным силам души со всеми вытекающими из этого последствиями, нечто подобное символической смерти, что соответствует суду над умершим в Сидпа Бардо. Это означает окончание сознательной, рациональной, несущей моральную ответственность жизни и добровольное подчинение тому, что в “Бардо Тхёдоле” называется “кармической иллюзией”»².

В состоянии суда Сидпа, следует избегать гнева, так как он подобно тяжкому грузу тянет умершего вниз, приводя ум в низшее состояние, называемое преисподней. После суда тот, кто не смог погрузиться в состояние Ясности и Пустоты и достичь тем самым Освобождения, начинает различать шесть лока своего будущего воплощения. Умершему предлагаются пять способов закрытия лона, после чего предлагается оптимальный выбор одного из них для рождения. Готовый к новому рождению, забывает свою прошлую жизнь и ясно видит мир, в котором ему предстоит воплотиться. Привлеченный видом брачующейся пары, обитатель Бардо устремляется к ней. Если его кармой определено родиться женщиной, он испытывает влечение к отцу и отторжение к матери, если мужчиной – то наоборот. Далее он вселяется в эмбрион, и затем появляется на свет, завершая кармический цикл.

В заключение рассмотрим структуру «Бардо Тхёдол» в отношении ее соответствия классическому психоанализу, имеющему симметричную (инверсированную) структуру. Так, К.Г. Юнг в своем

¹ Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 285–286.

² Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 45.

«Психологическом комментарии» сообщает, что единственное практикуемое на Западе посвящение (помимо католической мессы) – это анализ подсознательного, применяемое в терапевтических целях: «Трансформация бессознательного во время психоанализа имеет сходство с религиозным посвящением, которое, в свою очередь, в принципе отличается от естественного процесса тем, что опережает естественное развитие, и вместо символов, возникающих самопроизвольно, здесь используются специально подобранные, освященные традицией символы»¹. Юнг отмечает, что «Фрейдовский психоанализ во всех его главных аспектах никогда не проникал дальше переживаний Сидпа Бардо, т.е. он не мог оторваться от области сексуальных влечений <...>. Тем не менее теория Фрейда является первой на Западе попыткой исследовать как бы снизу, из сферы животных инстинктов, область психики, называемую в тантрийском ламаизме Сидпа Бардо. <Но> тот, кто проникает в область бессознательного, имея только биологические представления о нем, застревает в сфере инстинктов и не может продвинуться дальше, будучи постоянно увлекаем назад, в область физического»². По этой причине Юнг видит необходимость исследования предшествующего Сидпа Чёнйид Бардо. Этот переход представляет собой «опасный поворот сознания к новым целям и намерениям. Это потеря устойчивости личного “я” и встреча с совершенной неопределенностью, с тем, что следует назвать буйством хаотических галлюцинаций. <...> Всякий, кто стремится сохранить свое “я” (индивидуальность), не может избежать этого опасного перехода, так как то, что вызывает страх, также принадлежит целостному “я” – это мир психических “доминант” ниже или выше человеческого, от которого эго ради мнимой свободы когда-то освободилось с большим трудом и к тому же не полностью. <...> Оно – просто создание субъекта, который для своего утверждения все еще нуждается в объекте. С первого взгляда видно, что такой мир образован из проекций и служит этой потребности»³. Продолжая восходящее движение, через область Чёнйид Бардо, попадаем в Чикхай Бардо, в котором «кармические иллюзии прекращаются и сознание, отключенное от всех форм и связей с объектами, возвращается в безвременное нехаотическое

¹ Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 49.

² Там же. – С. 40–41.

³ Там же. – С. 46–47.

состояние Дхармакаи»¹. «Вся книга есть описание архетипического содержания бессознательного. За ним нет (и здесь наша западная наука не ошибается) никакой физической и метафизической реальности, но “только” реальность психических фактов, данные психического опыта. Независимо от того, как существует “данная” вещь, субъективно или объективно, факт – то, что она есть. “Бардо Тхёдол” не говорит ничего сверх этого»². В заключение заметим, что, как видно из плотности психоаналитических комментариев Юнга, наука многое прояснила относительно Сидпа Бардо, но практически ничего не знает про Чикхай Бардо, в отличие от тибетских лам.

4.3. Эсхатологическая парадигма в сюжете «мытарств»

Прежде чем приступить к анализу эсхатологического сценария мытарств, приведем главные письменные источники, содержащие основные народные представления по христианской эсхатологии, бытовавшие в Древней Руси, – культуре, в которой сюжет мытарств был особенно популярен. После Крещения Древняя Русь входит в христианскую эсхатологическую парадигму. Передача традиции главным образом происходит через переводную литературу, в основном с греческого, реже с латинского, некоторые тексты – с древнееврейского языка. Древняя Русь знакомится с библейскими текстами, с гомилетикой (искусством проповеди), патристикой, богословием, агиографией первых веков христианства, с всемирными хрониками. Уже через полвека на Руси создаются свои собственные летопись, ораторская проза – «Слово о Законе и Благодати» митрополита Иллариона, свои первые жития – князей-мучеников Бориса и Глеба³. Наравне с каноническими книгами на Русь пришли апокрифы (от др.-греч. *ἀπόκρυφος* – скрытый, сокровенный, тайный) – сочинения о событиях и персонажах священной истории, не вошедшие в церковный канон. По аналогии с текстами Библии, апокрифы традиционно разделяются на ветхозаветные и новозаветные. Апокрифы попали в списки «отреченных» книг, за-

¹ Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 48.

² Там же. – С. 52.

³ Рождественская М.В. Предисловие // Апокрифы Древней Руси. – СПб.: Амфора, 2002. – С. 6.

прещенных церковью к чтению и распространению (как говорится в одном из таких списков: «Этого в сборнике не читай, многим не показывай...»)¹. Это, естественно, не могло уменьшить их популярности (за образность и отсутствие излишней дидактики). Большой популярностью пользовались: апокрифы «Книга Еноха», «Видение пророка Исаяи»; трактаты «Вопросы и ответы Афанасия Александрийского князю Антиоху» и «Книга нарицаема Козьма Индикоплов», «Диоптра» Филиппа Пустынника (на Руси с конца XIV в.), «Сказание о Христе и Антихристе» Ипполита Римского, «Откровение Мефодия Патарского» и многие другие². Особой популярностью пользовался жанр индивидуальной эсхатологии. Например, древнерусский Синодик – переводной сборник, содержащий правила поминовения и перечни усопших. В греческом оригинале – «Чин православия», составленный в середине IX в. после победы над иконоборчеством. На Руси он превратился в самостоятельную сложную по составу книгу, включающую в себя наравне с поминальными текстами философские размышления о состоянии человеческой души после разлучения с телом³.

Популярность сюжета разлучения души с телом – мытарств – требует особого рассмотрения. Сказания о посмертной судьбе человеческой души распространялись по Древней Руси с XI–XII вв. Это были переводные византийские апокрифы, особое место среди которых занимал фрагмент «Хождение Феодоры по [воздушным] мытарствам» из византийского «Жития Василия Нового» (X в.), который распространялся как отдельное произведение. В греко-славянской литературе это наиболее подробный эсхатологический текст, повествующий о мытарствах, т.е. загробных испытаниях греховности⁴. Повествование ведется от лица Григория, одного из

¹ Рождественская М.В. Предисловие // Апокрифы Древней Руси. – СПб.: Амфора, 2002. – С. 5.

² См., например: Апокрифы Древней Руси / сост., предисловие М.В. Рождественская. – СПб.: Амфора, 2002. – 239 с.

³ Синодик представлен в нескольких редакциях: Протограф 1-й редакции русского Синодика Иосифа Волоцкого и «Синодик» Нила Сорского; 2-я редакция – Синодик патриарха Иова; Синодики 3-й редакции непостоянного состава (вторая пол. XVII–XIX в.) (Дергачева И.В. Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX вв.: Автореф. дис.... д-ра филол. наук: 10.01.01; 10.01.08 / Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького РАН. – М., 2004. – 295 с.).

⁴ Из «Жития Василия Нового»: Хождение Феодоры по воздушным мытарствам / Грибов Ю.А., Михайлова М.Б., Пигин А.В., Семаков В.В. // Библиотека литературы Древней Руси. Собрания текстов. Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. – СПб.: Наука, 2003. – Т. 8. –

учеников преподобного Василия. Григорию «пришло желание узнать, где находится по своем преставлении Феодора», – послушница преп. Василия. После молитвы старца Григорию приснился сон, в котором он увидел Феодору, рассказавшую о своей посмертной судьбе. При написании «Хождения...» автор пользовался уже существующей традицией: «Учение о мытарствах является каноническим: оно содержится в произведениях церковных писателей IV–V вв. – Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Макария Великого, Кирилла Александрийского и др.»¹. «Житие Василия Нового» представлено 1-й и 2-й русскими редакциями, которые являются переводами двух различных византийских редакций. Первая является более древней (XI–XII вв.) и полной версией. Самые ранние сохранившиеся списки датируются XVI в. В XVII–XIX вв. «Житие Василия Нового» приобрело особую популярность у старообрядцев, так как в «Житие...» присутствовал еще один эсхатологический сюжет – «Видения мниха Григория» (о Страшном Суде). Сюжет «Хождения Феодоры» бытовал и как устный прозаический рассказ народно-легендарного характера. Ранее, в XII – начале XIII в., рассказ о мытарствах был использован при составлении «Слова о небесных силах», предположительно атрибутируемого Авраамии Смоленскому. Описание облика Смерти, являющейся к человеку с различными орудиями, включил в свою редакцию «Повести о споре жизни и смерти» неизвестный книжник XVI в.²

На первый взгляд, текст «Мытарств» может показаться несколько наивным, однако в нем присутствует целый ряд архетипических мотивов, универсально встречающихся в других эсхатологически-инициатических традициях. Поэтому мы будем, где это возможно, приводить в примечаниях соответствующие параллельные мотивы. Так, например, С.Н. Булгаков сравнивал мытарства с египетским культом мертвых. В статье «Православная эсхатология» философ пишет, что в христианстве, и особенно в православии, развилось особое почитание смерти, «...до известной степени близкое древнеегипетскому, как и вообще существует некая подземная связь между египетским благочестием в язычестве и православием в христианстве. Мертвое тело здесь погробается с почте-

Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5134> (Дата обращения: 06.05.2019.)

¹ Там же.

² Там же.

нием, как семя будущего тела воскресения, и самый чин погребения у некоторых древних писателей считается таинством. <...> Каждое погребаемое тело на богослужбном языке (в требнике) называется мощами, таит в себе возможность прославления»¹. Разлучение души с телом есть некое таинство, в котором одновременно совершается суд Божий над падшим Адамом, раздирается состав человека в противоестественном для него отделении тела от души, но вместе и совершается новое рождение в мир духовный. Душа, отделившись от тела, непосредственно осознает свою духовность и находит себя в мире бесплотных духов, светлых и темных. С новым состоянием связано самораскрытие состояния души. Это есть предварительный суд. Он раскрывается в церковной письменности и в иконографии в образах «хождения по мытарствам», которые, как пишет философ, носят «...на себе черты иудейских апокрифов, если не прямо египетских образов из “Книги Мертвых”»².

Момент своей смерти Феодора описывает следующим образом: «Когда настал час разлучения души моей от тела, я увидела вокруг моей постели множество эфиопов, черных как сажа или смола, с горящими как уголья глазами»³. Этим бесам в виде эфиопов противопоставляются два Ангела в образе прекрасных юношей: «Лица их были светлы, глаза смотрели с любовью, волосы на голове были светлые как снег и блестели как золото»⁴. Данный эпизод также, почти дословно, приводится в «Житиях святых» (28 марта), где повествование ведется от лица воина Таксиота, который в момент смерти видел ужасающего вида эфиопов и двух прекрасных светлых юношей, поведших его по воздуху (промежуточной области, где происходят мытарства) на небо. Но в отличие от благополучного достижения неба Феодорой, Таксиот был задержан на мытарстве блуда: «Тогда злые духи, взяв меня, начали бить и свели затем вниз; земля расступилась и я, будучи веден узкими входами через темные и смрадные скважины, сошел до самой глубины темниц адовых»; после этого он вернулся к жизни, проведя шесть часов в могиле⁵. Далее, вблизи Феодоры появляется

¹ Булгаков С.Н. Православная эсхатология // Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – С. 381.

² Там же. – С. 381–382.

³ Роуз С. Душа после смерти. – СПб.: Царское дело, 1995. – С. 252.

⁴ Там же. – С. 252; «Эфиопы» – очевидный символ – следствие византийских антиисламских войн.

⁵ Там же. – С. 91–92.

смерть, «рыкающая как лев и очень страшная по виду; она похожа была на человека, но только не имела никакого тела и была составлена из одних голых человеческих костей. <...> Смерть подошла ко мне, взяла малый оскорд [секиру] и прежде всего отсекала мне ноги, потом руки, затем постепенно другими орудиями отсекала прочие члены мои, отделяя состав от состава, и все тело мое омертвело. Затем, взявши теслу, она отсекала мне голову, и она сделалась для меня как бы чужая, ибо я не могла ею повернуть. После этого смерть сделала в чаше какое-то питье и, поднеся к моим устам, насильно напоила меня. Питье это было так горько, что душа моя не могла этого вынести – она содрогнулась и выскочила из тела, как бы насильно вырванная из него»¹. После горького питья душа Феодоры отделяется от тела, и светлые Ангелы берут ее себе на руки. Далее появляется образ (живого на тот момент) преподобного Василия, передающего Ангелам множество даров, которые символизируют то, что он молится за свою послушницу и передает ей тем самым часть своей благодати. Этими дарами Ангелы будут расплачиваться с воздушными духами – мытарями в том случае, если собственных заслуг Феодоры не будет хватать для покрытия своих грехов.

В первые два дня после смерти душа наслаждается относительной свободой. В сопровождении двух ангелов она посещает места, к которым была привязана при жизни. В третий день после смерти «тот, кто воскрес из мертвых, повелевает, в подражание Его воскресению, вознестись всякой душе христианской на небеса

¹ Рассказ блаженной Феодоры о мытарствах // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. – СПб.: Наука, 2003. – Т. 8. – С. 253–254. Указанному эпизоду соответствует описание инициации якутского шамана у Мирчи Элиаде: «Страдания “избранного” во всех отношениях сходны с обрядовыми пытками, сопровождающими вступление в половую зрелость; как новиция убивают демоны – “хозяйева инициации”, так и будущего шамана раздирают на куски “демоны болезни”. <...> Согласно верованиям якутов, демоны переносят будущего шамана в Преисподнюю и три года держат его взаперти. Там он переживает свое посвящение: духи отрезают ему голову и кладут рядом с его телом (новиций должен воочию наблюдать за этой процедурой), режут его самого на мелкие кусочки, которые раздают духам всевозможных болезней. <...> Далее его кости покрывают свежей плотью, а бывает – и обновляют кровь» (Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации / пер. с фр. – М.: Академический проект, 2009. – С. 23). Интересно отметить амбивалентность образа серпа (оскорда), который, с одной стороны, являясь древнейшим орудием земледелия, служит символом плодородия и жизни; с другой – ассоциируется с косой (серпом) смерти.

для поклонения Богу всяческих»¹. Ангелы берут умершего и восходят по воздуху на восток, поднимаясь к небу. Каждое мытарство соответствует определенному греху. На греховность испытывают мытари, они судят быстро и верно, подводя баланс между добрыми и злыми делами умершего. Первые записываются Ангелом Хранителем, вторые лукавым духом, приставленным сатаной к человеку с самого его рождения. Грех снимается покаянием (чистые записи в свитках мытарей), нераскаянный грех может покрываться благодатью людей, молящихся за усопшего².

Кратко приведем в таблице 4 список грехов по 20 мытарствам и (если есть указание в тексте) соответствующих мытарей, которых прошла Феодора³. Причем, на 17-м мытарстве прелюбодеяния у Феодоры заканчиваются все ее благие дела, и без дополнительной благодати преподобного Василия она была бы свергнута в ад подобно воину Таксиоту. После успешного прохождения всех 20 мытарств Феодора достигает райских обителей.

Следует отметить, что количество мытарств в разных изложениях различно: 20, 21, 40⁴. Последнее представляется прямым отождествлением метрики пространства посмертного существования с временем земных поминок на 40-й день. Так, «в отдельных уголках России на 40-й день после смерти кого-либо из близких

¹ Роуз С. Душа после смерти. – СПб.: Царское дело, 1995. – С. 197.

² В этом смысле С.Н. Булгаков неоднократно подчеркивал, что в православии существует особая вера в действенность молитвы живых за усопших и святых за живых.

³ Рассказ блж. Феодоры о мытарствах // Роуз С. Душа после смерти. – СПб., 1995. – С. 256–269; Заметим, что картина загробного суда является схожим эсхатологическим сюжетом. Так, например, в «Тибетской книге мертвых» (VIII в.), на суде (в Сидпа Бардо, на этапе, когда душа находится непосредственно перед новым воплощением) «адвокатом» и «прокурором», подсчитывающими заслуги и прегрешения, выступают добрый и злой дух. Схожим сюжетом является описанная в СХХV главе «Египетской книги мертвых» «отрицательная исповедь» – дача клятвы душой в несовершении грехов перед сорока двумя богами – олицетворениями противоположных греху добродетелей, на Суде Осириса. Универсальным сюжетом является взвешивание души – психостасия.

⁴ Сорок мытарств, согласно Г. Виноградову (Виноградов Г. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // Сб. тр. профессоров и преподавателей Государственного Иркутского ун-та. – Иркутск, 1923. – Вып. 5. – С. 312–313); 20 и 21 мытарство согласно: Грибову Ю.А. ... (Грибов Ю.А. ... Из «Жития Василия Нового»: Хождение Феодоры по воздушным мытарствам // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. – СПб.: Наука, 2003. – Т. 8. – С. 494–527.

было принято печь длинную пшеничную лепешку с поперечными перекладами по числу мытарств – “лесенку”. Считалось, что, съедая ее, помогают душе усопшего преодолеть на том свете всех духов тьмы»: «Сорок мытарств прошла, сорок ступенек»¹. Причем, продолжительность мытарств не привязана к длительности земных дней (как, например, и в «Тибетской книге мертвых»). Так, согласно архиепископу Иоанну (Максимовичу), все мытарства происходят в третий день, а последующие 37 дней душе, успешно прошедшей небесные врата (через стража ворот), показываются райские обитатели, чистилище, и только по их истечении (на 40-й день смерти) душе назначается место, где она будет пребывать до воскресения мертвых и Страшного Суда. Как комментирует это место Серафим Роуз, «и здесь также эти числа дают общее правило или “модель” посмертной реальности, и, несомненно, не все умершие завершают свой путь согласно этому “правилу”. Мы знаем, что Феодора действительно завершила свое посещение ада именно на 40-й – по земным меркам времени – день»². Также в некоторых народных вариантах мытарств бытует версия, сообщенная «обмиравшими» (возвратившимися, подобно Таксиоту, из загробного мира), что душам умерших приходится взбираться на огромную гору, на которой бесы устроили мытарства. Причем, «поднимаются по ней только те, у кого есть ногти»³.

¹ Грибов Ю.А., ... Из «Жития Василия Нового»: Хождение Феодоры по воздушным мытарствам. Теми же представлениями о восхождении (связанными, по всей видимости, с архетипом «мировой оси» или «мирового древа», символизирующими трансцендирование из профанного в сакральное) могут считаться и видение лестницы Иаковым (12 ступеней), и концепция Иоанна Лествичника (40 ступеней). Также Элиаде пишет: «Ритуал инициации у бурятков представляется нам наиболее интересным; он развивается согласно сценарию восхождения. Внутри юрты укрепляют толстое березовое дерево, корни которого уходят в очаг, а верхушка упирается в дымовое отверстие крыши и выходит из него наружу. Береза носит название “страж ворот”, так как она открывает шаману путь на Небо. Ученик забирается на верхушку березы, выходит наружу через дымовое отверстие и громким голосом зовет на помощь богов» (Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомета до реформации. – М.: Академический проект, 2009. – С. 24).

² Роуз С. Душа после смерти. – СПб., 1995. – С. 203.

³ Грибов Ю.А., ... Из «Жития Василия Нового»: Хождение Феодоры по воздушным мытарствам. Элиаде приводит подобное описание символического восхождения при инициации шамана: «У якутов учитель берет душу ученика в долгое экстатическое путешествие, которое начинается с восхождения на гору» (там же. – С. 24).

Структура мытарств

МЫТАРСТВА		
№	Греховные действия	Мытари
1	Празднословие, праздный смех	«Воздушные духи первого мытарства»
2	Ложь	«Духи в этом мытарстве свирепы и жестоки»
3	Клевета и осуждение	«Грозные духи»
4	Чревоугодие	Безобразные духи в виде «сластолюбивых чревоугодников и мерзких пьяниц»
5	Леность. «Здесь же испытываются небрежность и уныние, леность и нерадение о своей душе»	
6	Кража	
7	Сребролюбие и скупость	
8	Лихоимство (давание денег в рост, присваивание чужого)	«Лукавые духи»
9	Мытарство неправды. Испытываются неправедные судьи; торговцы, использующие неправильные меры	
10	Зависть (нелюбовь, братоненавидение, вражда, ненависть)	
11	Мытарство гордости (надменность и непочтительность)	Надменные и гордые духи
12	Гнев и ярость	Свирепые духи
13	Злоба сердца (неблагодарность к ближним)	Духи злобы
14	Убийство (не только разбойничество, но и любое причинение вреда)	
15	Чародейство, колдовство, обаяние, нашептывание, призывание бесов	Духи «похожи на четвероногих гадов, на скорпионов, змей, жаб».
16	Блуд	«Князь этого мытарства сидел на престоле, одетый в смрадную скверную одежду, окропленную кровавой пеной и заменявшую ему царскую багряницу».
17	Прелюбодеяние	
18	Содомские грехи	«Князь этого мытарства, сквернейший из всех бесов, его окружающих, был весь покрыт смердящим гноем».
19	Ересь (отступничество от православной веры, сомнение в вере, кощунство)	
20	Немилосердие, жестокосердие	Князь сух, уныл, «в ярости душит немилосердным огнем».

Помимо текстов, посвященных личной эсхатологии, на Руси были распространены произведения общей эсхатологии. Например, идея избранности Руси в «последние времена» прослеживается и в «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона (не позднее середины XI в.), и в «Чтении о житии и о погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» печерского диакона Не-

стора (конца XI – начала XII в.)¹. Эсхатологические мотивы отмечены в Повести временных лет (XI в.). Вероятно сам ее заголовок (появившийся, примерно в начале XII в.), несет на себе следы ожидания близящегося конца света. Так, И.Н. Данилевский в статье «Замысел и название Повести временных лет» отмечает устойчивость фразеологического оборота «временные лета», сравнимого с цитатой из Деяний апостолов (Деян. 1:7) в Толковой Палее: «Несть вам разумети временных лет [совр. – «времена или сроки»], яже отец Своєю властию положи»². Более отчетливо представление об избранности Руси в «последние времена» выражено в заголовке Новгородской Первой летописи младшего извода, автор которого сообщает: «...како избра Бог страну нашу на последнее время»³. Тексты показывают наличие устойчивых представлений о «последних временах», в которых, вероятно, живут православные люди. Такие представления непосредственного соприкосновения с концом мира мобилизуют религиозную напряженность, делая новую веру предельно актуальной.

¹ Карпов А.Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII в. // Отечественная история. – 2002. – № 2. – С. 3.

² Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. – 1994. – № 5. – С. 101–110.

³ Новгородская Первая летопись старшего и младшего извода. – М.; Л.: АН СССР, 1950. – С. 103.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В монографии проанализирован комплекс эсхатологических и инициатических идей и представлений, рассмотренный как две стороны единого феномена. Его логическая структура определена как *эсхатологическая парадигма*, имеющая диахронически-синхронический вид. Показано, что эсхатологическая парадигма сводится к системе логических инвариантов – эсхатологически-инициатических шаблонов или паттернов, которые названы в работе *эсхатологическими гомологиями*. Введение понятий «эсхатологическая парадигма» и «эсхатологическая гомология» позволило формализовать применение структурного анализа к эсхатологически-инициатическим концепциям, принадлежащим разным религиозно-философским традициям. Методология парадигматического анализа эсхатологически-инициатических концепций сформулирована в работе как методология *структурной эсхатологии*, а междисциплинарное поле эсхатологических исследований определено как *аналитическая эсхатология*.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аверинцев С.С. Эсхатология // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 467–470.
2. Акулова И.С. Онтологические и гносеологические основания эсхатологических представлений в процессе философского осмысления истории: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Магнитогорский гос. ун-т. – Магнитогорск, 2008. – 146 с.
3. Акимова Д.В. Компаративный анализ концепций культуры Э. Кассирера и Н. Бердяева: символ и творчество: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Рос. гос. пед. ун-т. – СПб., 2010. – 189 с.
4. Алексеев А.И. Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности. – СПб.: Алетейя, 2002. – 352 с.
5. Антонов Д.И. «Сын тьмы, сродник погибели»: Феномен Лжедмитрия // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 158–184.
6. Апокалиптика // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2001. – Т. 3. – С. 24–39.
7. Апокрифы Древней Руси / сост., предисловие М.В. Рождественская. – СПб.: Амфора, 2002. – 239 с.
8. Арапов А.В. Русская библейская герменевтика и теория сакральной коммуникации в 19–20 веках // Вестник научной сессии факультета философии и психологии. – Воронеж: ВГУ, 2003. – Вып. 5. – С. 55–59.
9. Афонасин Е.В. Гностическая эсхатология и космология // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 8–34.
10. Багдасарян В.Э. Апокалипсис – сегодня: эсхатологические поиски в современной России // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 435–453.
11. Бальтазар Х.У. Целое во фрагменте: Некоторые аспекты теологии истории. – М.: Истина и Жизнь, 2001. – 368 с.
12. Барабаш О.В. Эсхатология и утопия в понимании истории: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – Харьков, 2000. – 178 с.
13. Баранов В.А. Византийские учения о воскресшем теле Христа // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 98–108.
14. Барт К. Введение в Евангелическую теологию. – М.: Центр «Нарния», 2006. – 190 с.

15. Барт К. Церковная догматика. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – Т. 1. – 576 с.
16. Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2007. – 624 с.
17. Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 229–378.
18. Бердяев Н.А. Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения. – СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного института, 1996. – 384 с.
19. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / составление и комментарии В.В. Сапова. – М.: Канон+, 1999. – 464 с.
20. Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: АСТ; Хранитель, 2006. – С. 266–637.
21. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: АСТ; Хранитель, 2006. – С. 5–265.
22. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 381–564.
23. Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. – Париж, 1928. – № 3. – С. 40–62.
24. Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь» (К десятилетию «Пути») // Путь.–1935. – № 49. – С. 3–22.
25. Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. – 448 с.
26. Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. – М.: Канон +, 2002. – 448 с.
27. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2004. – 688 с.
28. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 159–226.
29. Бердяев Н.А. Учение о перевоплощении и проблема человека // Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве: сб. статей / под ред. Лосского Н.О. – Париж: YMCA-Press, 1936. – С. 65–82.
30. Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2007. – С. 13–338.
31. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М.: АСТ, 2007. – 704 с.
32. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 567–671.
33. Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 25–156.
34. Бердяев Н.А.: Pro et contra: Антология. – СПб.: Издательство РХГИ, 2004. – Кн. 1. – 572 с.

35. Бессонов И.А. Русская эсхатологическая легенда: источники, сюжетный состав, поэтика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / МГУ им. М.В. Ломоносова. Филол. фак. – М., 2010. – 179 с.
36. Бир Г. Музыка, звучащая в крови. – Режим доступа: <http://www.lib.ru/INOFAnt/BIR> (Дата обращения: 10.10.2018.)
37. Брин Д. Сингулярность и кошмары. – Режим доступа: <http://www.proza.ru/2007/05/14-31> (Дата обращения: 10.10.2018.)
38. Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: Источники, типы и эволюция. – СПб.: БАН, 1995. – 435 с.
39. Буйло Б.И. Судьба России в культурно-исторической концепции Н. Бердяева. – Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2003. – 216 с.
40. Булгаков С.Н. Агнец Божий. – М.: Общедоступный Православный Ун-т, 2000. – 464 с.
41. Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. – Париж: YMCA-PRESS, 1948. – 353 с.
42. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения: в двух томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 368–434.
43. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 302–342.
44. Булгаков С.Н. Закон причинности и свобода человеческих действий // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903. – С. 35–52.
45. Булгаков С.Н. Лестница Иаковля: Об ангелах. – Париж: Имка-Пресс, 1929. – 229 с.
46. Булгаков С.Н. На пиру богов: Pro и contra: Современные диалоги // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 564–626.
47. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М.: Общедоступный Православный Ун-т, 2006. – 656 с.
48. Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 519–537.
49. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 46–94.
50. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896–1903). – СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903. – 347 с.
51. Булгаков С.Н. Православная эсхатология // Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – С. 380–390.
52. Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – 416 с.
53. Булгаков С.Н. Православие и апокалиптика // Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. – М.: Терра, 1991. – С. 370–379.
54. Булгаков С.Н. Свет не вечерний // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Сочинения: в 2-х томах. – СПб.: Искусство: Инапресс, 1999. – Т. 1. – С. 21–358.
55. Булгаков С.Н. Священник о. Павел Флоренский // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 538–547.
56. Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х томах. – М.: Наука, 1993.

57. Булгаков С.Н. Софиология смерти // Булгаков С.Н. Тихие думы. – М.: Республика, 1996. – С. 273–306.
58. Булгаков С.Н. Тихие думы. – М.: Республика, 1996. – 510 с.
59. Булгаков С.Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 311–445.
60. Булгаков С.Н. Утешитель. – М.: Общедоступный Православный Ун-т, 2003. – 464 с.
61. Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь (По поводу последних произведений Л.Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей») // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2-х томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 458–498.
62. Булгаков С.Н. Христианство и штейнерианство // Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве: сб. статей / под ред. Лосского Н.О. – Париж: YMCA-Press, 1936. – С. 34–64.
63. Булгаков С.Н. Центральная проблема софиологии // Булгаков С.Н. Тихие думы. – М.: Республика, 1996. – С. 269–272.
64. Булгаков С.Н. Pro et contra: Антология. – М.: РХГИ, 2003. – Т. 1. – 1000 с.
65. Бульман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности / пер. с англ. А. Руткевич. – М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2012. – 208 с.
66. Бульман Р. Новый Завет и мифология // Социально-политическое измерение христианства / пер. с нем. Г.В. Вдовиной. – М.: Наука, 1994. – С. 302–339.
67. Бурцева Е.А. Проблема духовного бытия: экзистенциально-феноменологический подход: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. – Иваново, 2007. – 190 с.
68. Вальер П. Интерпретация Откровения Иоанна в русском богословии XIX – XX веков // Эсхатологическое учение Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2007. – С. 414–429.
69. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/WERNADSKIJ/mysl.txt> (Дата обращения: 10.10.2018.)
70. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. – Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/WERNADSKIJ/noos.txt> (Дата обращения: 10.10.2018.)
71. Вежи; Из глубины: Антология. – М.: Правда, 1991. – 608 с. – (Из истории отечественной философской мысли).
72. Виктор (Пивоваров В.И.), архиеп. Начало и Конец: Опыт Эсхатологического Богословия. – Славянск-на-Кубани, 2007. – Режим доступа: <http://www.eshatologia.org/nachalo-i-konets.html> (Дата обращения: 23.03.2017.)
73. Виндж В. Технологическая Сингулярность. – Режим доступа: <https://old.computerra.ru/think/205650> (Дата обращения: 10.10.2018.)
74. Виценко В.О. Образ времени у представителей различных религиозных конфессий: Автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.05. – М., 2005. – 195 с.
75. Волошин М.А. Пророки и мстители: Предвестия Великой Революции // Перевал. – 1906. – № 2. – С. 12–27.
76. Волошин М.А. Путник по вселенным. – М.: Советская Россия, 1990. – 384 с.
77. Волошин М.А. Россия распятая. – М.: ПАН, 1992. – 252 с.
78. Воробьева А.В. Сравнительно-культурологический анализ эсхатологических представлений в древнеегипетской и раннехристианской духовных культурах: Автореф. дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. – М., 2012. – 250 с.

79. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: лица, предметы, события и символы: опыт энциклопедического словаря. – М.: Церковь, 1996. – 317 с.
80. Вышеславцев Б.П. Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве: сб. ст. / под ред. Лосского Н.О. – Париж: YMCA-Press, 1936. – С. 109–134.
81. Гавриил (Воскресенский), архим. Русская философия. – М.: Издательство Российского Университета дружбы народов, 2005. – 108 с.
82. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия – одиночество, смерть, страх (от античности до Нового времени): историко-философский аспект: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. – Екатеринбург, 2002. – 355 с.
83. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
84. Гайденко П.П. Смерть // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 571–573.
85. Гайденко П.П. Существование // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 677–679.
86. Гибсон У. Нейромант. – Режим доступа: http://smallweb.ru/library/uilyam_gibson/uilyam_gibson--nejromant.htm (Дата обращения: 10.10.2018.)
87. Гиренок Ф.И. София. Так говорит Гиренок // Газета «Завтра».–2013.–23.01, вып. 4 (1001).
88. Глазков А.П. Эсхатологическая историософия русской философии XIX – первой половины XX века: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 / РУДН. – М., 2014. – 388 с.
89. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. – М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1992. – 184 с.
90. Говинда А. Предисловие // Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – С. 54–67.
91. Гоголев Р.А. Русский Иеремия. (Эсхатологические представления К.Н. Леонтьева) // Эсхатологический сборник. – М.: Алетей, 2006. – С. 203–223.
92. Гранин Р.С. Будущее как гетеротопия и его морфология в футурологии XX века // Пространство и время. – 2018. – № 3/4 (33/34). – С. 29–38.
93. Гранин Р.С. Инициатическая структура мытарств // Вестник славянских культур. – 2012. – № 1. – С. 21–30.
94. 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.
95. Гранин Р.С. Кризис духовной культуры Серебряного века в эсхатологической перспективе Николая Бердяева // Соловьевские исследования. – Иваново: ИГЭУ, 2014. – Вып. 1(41). – С. 101–112.
96. Гранин Р.С. Проблема объективации в экзистенциальной философии Н.А. Бердяева // Философия и культура. – 2012. – № 4. – С. 6–13.
97. Гранин Р.С. Проблема реконструкции эсхатологической парадигмы в метафизике пространства-времени П.А. Флоренского // Философия и культура. – 2011. – № 6. – С. 31–38.

98. Гранин Р.С. Структура эсхатологической парадигмы «Египетской книги мертвых» // Вестник РГГУ. Серия: Социология. Философия.–2011. – № 15. – С. 126–136.
99. Гранин Р.С. Структура эсхатологической парадигмы «Тибетской книги мертвых» // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия.–2011. – № 4. – С. 51–69.
100. Гранин Р.С. Структурная эсхатология (методология парадигматического анализа эсхатологически-инициативных концепций) // Личность. Культура. Общество. – 2011. – Т. 13, № 67/68, вып. 4. – С. 226–230.
101. Гранин Р.С. Структурные особенности персонализма Н.О. Лосского // Философия и культура. – 2010. – № 7. – С. 22–30.
102. Гранин Р.С. Экзистенциальная эсхатология Николая Бердяева // Философия и культура. – 2012. – № 11. – С. 63–71.
103. Гранин Р.С. Эсхатологическая парадигма в учении Н.О. Лосского о перевоплощении // История философии. – 2011. – № 16. – С. 225–236.
104. Гранин Р.С. Эсхатологические исследования в России XXI в.: Аналитический обзор / РАН. ИНИОН. – М., 2017. – 101 с. – (Серия: Проблемы философии).
105. Гранин Р.С. Эсхатология в учениях русских религиозных философов второй половины XIX – первой половины XX века: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / РАНХиГС. – М., 2014. – 162 с.
106. Гранин Р.С. Эсхатология как феномен русской религиозно-философской метафизики. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 144 с. – (Серия «Humanitas»).
107. Гребешев И.В. Опыт персоналистской философии истории: Н. Бердяев и Г. Федотов: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – М., 2005. – 136 с.
108. Греческо-русский словарь Нового Завета / пер. с англ. Б.М. Ньюмана. – М., 1997. – 240 с.
109. Из «Жития Василия Нового»: Хождение Феодоры по воздушным мытарствам / Грибов Ю.А., Михайлова М.Б., Пигин А.В., Семаков В.В. // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. – СПб.: Наука, 2003. – Т. 8. – С. 494–527.
110. Груздева М.Л. Бытие как экзистенциальная проблема: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. – Иваново, 2003. – 183 с.
111. Данилов Ю.А., Кадомцев Б.Б. Что такое синергетика? // Нелинейные волны. Самоорганизация. – М.: Наука, 1983. – С. 5–15.
112. Демичев А. Тематичность смерти. Дискурсы и концепты // Memento vivere или Помни о смерти: сб. статей / под общ. ред. В.Л. Рабиновича, М.С. Уварова. – М.: Академия, 2006. – С. 54–76.
113. Дергачева И.В. Эсхатологические представления в русской литературе XI–XIX вв.: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.01; 10.01.08 / Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького РАН. – М., 2004. – 295 с.
114. Додд Ч.Г. Основатель христианства / пер. с англ. – М.: Наука: Восточная литература, 1993. – 175 с.
115. Дугин А.Г. Эсхатология как футурология // Конец света. Эсхатология и традиция / сост. Дугин А.Г. – М.: Арктогея-центр, 1997. – С. 5–10.

116. Египетская книга мертвых / пер. с англ. К. Корсакова. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – 528 с.
117. Ермичев А.А. «Суждения Н.А. Бердяева о “русском культурном ренессансе” и настоящее значение этого термина» // *Studia culturae: Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.* – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – Вып. 2. – С. 9–24.
118. Жизнь земная и последующая / сост. П.С. Гуревич, С.Я. Леви; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1991. – 415 с.
119. Журавлев П.В. Проблема бытия в философии Н.А. Бердяева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – Саратов, 2002 – 129 с.
120. Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения // *Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве: сборник статей / под ред. Лосского Н.О.* – Париж: YMCA-Press, 1936. – С. 83–108.
121. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т., 4-х кн. – Л.: Прометей, 1991.
122. Зеньковский В.В. Основы христианской философии // Зеньковский В.В. Христианская философия. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – С. 12–147.
123. Зеньковский В.В. Христианская философия. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 1072 с.
124. Знамена пришествия антихриста: Тайны библейских пророчеств о событиях, которые свершатся в конце времен / ред. А.В. Фомин. – М.: Новая Мысль, 2007. – 516 с.
125. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Слово о смерти. – СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2011. – 416 с.
126. Индийская философия: Энциклопедия / отв. ред. Степанянц М.Т.; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит.: Академический проект: Гаудеамус, 2009. – 950 с.
127. Иоанн Кронштадский (Сергиев И.И.), прот. Начало и конец нашего земного мира: Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. – М.: Локид-Пресс, 2008. – 416 с.
128. Иоанн Лествица, преподобный. – М.: ПП «ЧТ», 1991. – 92 с.
129. Иоанн Шанхайский (Максимович М.Б.), святитель. О Страшном суде. – М.: Возрождение, 2009. – 32 с.
130. История русской философии: учебник / под ред. М.А. Маслина. – М.: КДУ, 2008. – 638 с.
131. История философии: Запад–Россия–Восток: в четырех книгах / под ред. Н.В. Мотрошиловой. – М.: Греко-латинский кабинет, 1996.–2000.
132. Капица С.П. Математическая модель роста населения мира // *Математическое моделирование.* – 1992. – № 4/6. – С. 65–79.
133. Капица С.П. Общая теория роста человечества: Сколько людей жило, живет и будет жить на Земле. – М.: Наука, 1999. – 117 с.
134. Карпов А.Н. Проблема страдания в философии Н.А. Бердяева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. / ИФ РАН. – М., 2008. – 139 с.
135. Карпов А.Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века // *Отечественная история.* – М.: Наука, 2002. – № 2. – С. 3–15.

136. Карсавин Л.П. Культура средних веков. – М.: Книжная находка, 2003. – 224 с.
137. Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Путь православия. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 455–528.
138. Карсавин Л.П. Путь православия. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 560 с.
139. Карсавин Л.П. Философия истории. – М.: АСТ, 2007. – 512 с.
140. Книга об Антихристе / сост., вступ. ст., коммент. Б.Г. Деревенского. – СПб.: Амфора, 2007. – 653 с.
141. Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература. – М.: ОГИ, 2000. – 656 с.
142. Кирьянов Б.Н. О тысячелетнем царстве Господа на земле. – СПб.: Алетейя, 2001. – 304 с.
143. Кишенец В. Нано Сапиенс. – Режим доступа: http://zhurnal.lib.ru/k/kishinec_w_m/nanosapiens.shtml (Дата обращения: 10.10.2018.)
144. Кожина О.П. Эсхатология в системе глобальных проблем: социально-философский анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. – Красноярск, 2010. – 151 с.
145. Колобова Ю.И. Личность и творческая деятельность П.П. Сувчинского в культуре XX века: Автореф. дис. ... канд. культурологии: 24.00.01. – Киров, 2006. – 155 с.
146. Конец света. Эсхатология и традиция / сост. Дугин А.Г. – М.: Арктогея-центр, 1997. – 408 с.
147. Королев А.В. Личностное бытие: экзистенциально-феноменологический анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. – Иваново, 2008. – 204 с.
148. Коротаяев А.В., Комарова Н.Л., Халтурина Д.А. Законы истории: Вековые циклы и тысячелетние тренды. Демография, экономика, войны / отв. ред. Н.Н. Крадин. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: КомКнига, 2007. – 256 с.
149. Корсунский И.Н. Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания Древней Греции. – Харьков: Тип. Губернского Правления, 1890. – 433 с.
150. Космологические произведения в книжности Древней Руси: в 2 частях (комплект) / пер. В. Мильков, С. Полянский. – М.: Издание Товарищества «Мирь», 2009. – 1274 с.
151. Котрелев Н. Эсхатология у Владимира Соловьева (К истории «Трех разговоров») // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 238–257.
152. Краевская О.А. Онтологический статус времени: Способы тематизации времени в онтологии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. – Томск, 2003. – 177 с.
153. Красильникова М.Б. Проблема соотношения времени и вечности в русской духовной культуре рубежа XIX–XX вв.: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. – Барнаул, 2004. – 161 с.
154. Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса» / пер. Т. Вевюрко, А. Юдин, Е. Самарская и др. – М.: Алгоритм, 2009. – 272 с.
155. Кримус Ю.В. Провиденциализм и эсхатология в вероучении евангельских христиан-баптистов: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.06 / Ин-т философии АН УССР. – Киев, 1990. – 17 с.

156. Круглов А.Н. Трансцендентальное // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 96–99.
157. Крылов А.А. Концептуальный анализ текста: На материале «Слова о смерти» святителя Игнатия Брянчанинова: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 2004. – 204 с.
158. Крючков С.В. Становление социальной эсхатологии в европейской философии второй половины XX века: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Саратов. гос. ун-т им. Н.Г. Чернышевского. – Саратов, 2006. – 165 с.
159. Курцвайль Р. Сингулярность рядом. – Режим доступа: www.kurzweilai.net/brain (Дата обращения: 10.10.2018.)
160. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / пер. Н. Исаева, С. Исаев. – М.: Академический проект, 2012. – 160 с.
161. Кэмпбелл Д. Тысячеликий герой. – М.; СПб.; Минск: Питер, 2018. – 480 с.
162. Ландсберг А., Файе Ч. Встреча с тем, что мы называем смертью / пер. В.С. Кулагиной-Ярцевой // Жизнь земная и последующая. – М.: Политиздат, 1991. – С. 81–211.
163. Лапин Б.А. Русская литературная антиутопия XX в.: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – М., 1993. – 350 с.
164. Лапо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры XVII – XVIII вв. / подгот. текста М.Ю. Сорокиной, Л.А. Черной. – М.: Наука, 1990. – 295 с.
165. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Академический проект, 2008. – 555 с.
166. Лейбниц Г.-В. Монадология: соч. в 4 томах. – М.: Мысль, 1982. – Т. 1. – 636 с.
167. Лейбниц Г.-В. Опыт теодицеи о благодати Бога, свободе человека и происхождении зла: в 4 томах. – М.: Мысль, 1989. – Т. 4. – 554 с.
168. Лем С. Сумма технологий. – М.: Мир, 1968. – 608 с.
169. Лем С. Фантастика и футурология. – М.: АСТ: Хранитель, 2008. – Т. 1–2.
170. Летуновский В.В. Экзистенциальный анализ в психологии: дис. ... канд. психол. наук: 19.00.01. – М., 2003. – 222 с.
171. Литчфилд К.Э. Свобода человека в философии Н.А. Бердяева: этические и метафизические аспекты: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – СПб., 2007. – 204 с.
172. Лихина Н.Е. Эсхатологический дискурс современной литературы // Вестник Российского государственного университета им. И. Канта. Серия «Филологические науки». – Калининград, 2006. – Вып. 8. – С. 66–72.
173. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
174. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Академический проект, 2008. – 304 с.
175. Лосев А.Ф. Имяславие. Ареопагитский корпус. – М.: Университетская книга, 2009. – 224 с.
176. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Самое само. – М.: Эксмо-Пресс, 1999. – С. 635–822.
177. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии: Авторский сборник. – М.: Мысль, 1993. – 960 с.
178. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976. – 368 с.

179. Лосев А.Ф. Самое само. – М.: Эксмо-Пресс, 1999. – 1024 с.
180. Лосский В.Н. Боговидение. – Минск: АСТ, 2007. – 496 с.
181. Лосский В.Н. Богословие. – М.: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2009. – 504 с.
182. Лосский В.Н. Господство и Царство (Эсхатологический этюд) // Лосский В.Н. Боговидение. – Минск: Харвест, 2007. – С. 480–493.
183. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви: Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
184. Лосский Н.О. Бог и мировое зло / вступ. ст. Поляков А. – М.: Terra – книжный клуб, 1999. – 431 с.
185. Лосский Н.О. История русской философии / пер. с англ. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
186. Лосский Н.О. Мир как органическое целое. – М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1917. – 175 с.
187. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты: Основы эстетики. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – 412 с.
188. Лосский Н.О. Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве»: сб. ст. / под ред. Лосского Н.О. – Париж: YMCA-Press, 1935. – 165 с.
189. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
190. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм / пер. с англ. – М.: Издательская группа «Прогресс»: VIA, 1992. – 208 с.
191. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / сост. и вступ. ст. Гайденок П.П., Медведевой Р.К. – М.: Республика, 1995. – 399 с.
192. 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.
193. Луценко В.В. Экзистенциальная антропология Н.А. Бердяева: идеи и проблемы: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – Краснодар, 2004. – 181 с.
194. Макаенко Я.А. Обоснование онто-логического метода в философии Мартина Хайдеггера: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – Екатеринбург, 2006. – 130 с.
195. Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология святителя Григория Нисского. – М.: Издательство «Имени святителя Льва, папы Римского», 2006. – 666 с.
196. Макаров Д.В. Идея преображения в русской духовной культуре: Автореф. дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01. – М., 2009. – 375 с.
197. Максимов Ю. (диакон Георгий). Святые отцы и «оптимистическое богословие»: Вопрос о вечности адских мук в работах православных богословов XX века. – Режим доступа: <https://www.blagogon.ru/articles/119/> (Дата обращения: 06.05.2019.)
198. Межуев Б.В. Владимир Соловьев в контексте его эсхатологических воззрений // Эсхатологический сборник. – М.: Алетейя, 2006. – С. 258–272.
199. Мельник Ю.М. Экзистенциальные смыслы концепта времени в культуре и классической философии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – Белгород, 2010. – 165 с.

200. Мень А.В. Беседы об Откровении святого Иоанна Богослова // Мень А.В. Читая Апокалипсис. – М.: Издательство «Фонд имени Александра Менья», 2000. – С. 9–232.
201. Мень А.В. Библиологический словарь: в 3 т. – М.: Издательство «Фонд имени Александра Менья», 2002.
202. Мень А.В. Исагогика. – М.: Издательство «Фонд имени Александра Менья», 2003. – 640 с.
203. Мень А.В. Откровение св. Иоанна Богослова (Статья из Библиологического словаря) // Мень А.В. Читая Апокалипсис. – М.: Издательство «Фонд имени Александра Менья», 2000. – С. 249–262.
204. Мень А.В. Тайна жизни и смерти. – М.: Жизнь с Богом, 2008. – 192 с.
205. Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. – М.: Советский писатель, 1991. – 496 с.
206. Мережковский Д.С. Воскресшие боги (Леонардо да Винчи). – М.: Панорама, 1993. – 576 с.
207. Мережковский Д.С. Гоголь и черт. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2010. – 384 с.
208. Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Критика русского символизма: Антология. – М.: Олимп: АСТ, 2002. – Т. 1. – С. 62–93.
209. Мережковский Д.С. Зачем воскрес? – Петроград: Корабль, 1916. – 20 с.
210. Мережковский Д.С. Мессия // Мережковский Д.С. Мессия: Авторский сборник. – М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2000. – С. 153–391.
211. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Критика русского символизма: Антология. – М.: Олимп: АСТ, 2002. – Т. 1. – С. 41–61. – (Библиотека русской критики).
212. Мережковский Д.С. Рождение богов: Тутанкамон на Крите // Мережковский Д.С. Мессия. – М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2000. – С. 29–152.
213. Мережковский Д.С. Смерть богов. – М.: Панорама, 1991. – 272 с.
214. Мережковский Д.С. Собрание сочинений в четырех томах. – М.: Правда, 1990.
215. Мерзлякова Н.Н. Границы экзистенции: от С. Кьеркегора к К. Ясперсу: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – СПб., 2009. – 153 с.
216. Смирнов А., проф. прот. Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1899. – 530 с.
217. Мистика Серебряного века: Антология. – М.: Terra-Книжный клуб, 2002. – 656 с.
218. Моуди Р.А. Жизнь после жизни / пер. И.В. Егоровой // Жизнь земная и последующая. – М.: Политиздат, 1991. – С. 7–80.
219. Мысливченко А.Г. Опыт эсхатологической метафизики // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 162.
220. Насакин О.Е. Философия культуры в русском экзистенциализме: Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Мордовский гос. ун-т. – М., 2008. – 139 с.
221. Научное и богословское осмысление предельных вопросов: Космология, творение, эсхатология: сб. статей / под ред. А. Гриба. – М.: ББИ, 2008. – 240 с.

222. Нечипуренко В.Н. Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен (опыт социально-философского анализа): Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Новочеркасск. гос. техн. ун-т. – Ростов-на-Дону, 1997. – 145 с.
223. Нивен Л. Интегральные деревья. – Режим доступа: <http://www.lib.ru/NIVEN/trees.txt> (Дата обращения: 10.10.2018.)
224. Низовая А.В. Проблема смерти в биоэтике и Православной традиции: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05. – Тула, 2007. – 174 с.
225. Николаев Г.Б. Эсхатологический триптих // Эсхатологический сборник. – М.: Алетея, 2006. – С. 358–396.
226. Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах: От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации. – М.: Мир, 1979. – 512 с.
227. Нилус С.А. Близ грядущий антихрист и царство диавола на земле. – Сергиев Посад, 1911. – 81 с.
228. Нилус С.А. Близ есть, при дверех: О том, чему не желают верить и что так близко. – М.: Альта-Принт, 2004. – 320 с.
229. Нилус С.А. Великое в малом и антихрист как близкая политическая возможность. – М.: Благовест, 1992. – 392 с.
230. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Эссе Homo. – Минск: Харвест, 2007. – 880 с.
231. Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. – М.: Мысль, 2010.
232. Новогреческо-русский словарь / сост. Хориков И.П., Малев М.Г. – М.: Русский язык, 1980. – 852 с.
233. Овсянников А.В. Проблема бытийных оснований человеческого Я в религиозном экзистенциализме Н. Бердяева и Л. Шестова: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – Орел, 2006. – 167 с.
234. Олдос Х. Двери восприятия. Рай и ад / пер. с англ. – М.: АСТ, 2009. – 216 с.
235. 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.
236. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М.: АСТ, 2008. – 352 с.
237. Отто Р. Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – 272 с.
238. Павский Г.П., прот. Библейские древности для разумения Святого Писания / предисл. проф. Н. Барсова. – СПб.: Тип. Арнольда, 1884. – 62 с.
239. Пенроуз Р., Хокинг С. Природа пространства и времени. – М.: Амфора, 2009. – 176 с.
240. Переселение душ: Сборник / ред. и авт. вступ. ст. Г.И. Царева. – М.: Ассоциация духовного единения «Золотой век», 1994. – 450 с.
241. Петров Ф.Н. Эсхатология: философско-религиозный анализ: Исторический аспект: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – Екатеринбург, 2001. – 149 с.
242. Пивоваров Д.В. Эсхатология // Современный философский словарь. – Изд. 2-е испр., доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; Москва; Минск: Панпринт, 1998. – С. 1033–1035.

243. Пиков Г.Г. Эсхатология и христианская историософия // Эсхатологический сборник. – М.: Алетей, 2006. – С. 85–97.
244. Платон. Соч. в 3 т. (4-х частях). – М.: Мысль, 1968–1971.
245. Плетнева Н.В. Учение о добре и зле в философии Н.А. Бердяева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.05 / Ин-т философии РАН. – М., 2003. – 179 с.
246. Подорога В.А. Феноменология тела. – М.: Ad Marginem, 1995. – 339 с.
247. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). – СПб.: Византиноведение, 1996. – 572 с.
248. Половинкин С.М. Аритмология // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2001. – Т. 3. – С. 257–259.
249. Половинкин С.М. Бугаев // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 319.
250. Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса. – М.: Знание, 1989. – 63 с.
251. Поньон Э. Повседневная жизнь Европы в 1000 году. – М.: Молодая гвардия, 1999. – 384 с.
252. Посмертный путь души: сборник статей. – М.: Паломник, 2007. – 464 с.
253. Пригожин И.Р. Конец определенности: Время, Хаос и Новые Законы Природы. – М.: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. – 208 с.
254. Прозоров В.Б. Реальность плоти воскресшего тела (спор Григория Великого с Константинопольским патриархом Евтихием) // Эсхатологический сборник. – М.: Алетей, 2006. – С. 109–125.
255. Путенихина И.А. Поэтическая эсхатология Максимилиана Волошина: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Магнитогорский гос. ун-т. – Магнитогорск, 2000. – 146 с.
256. Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. – М.: Наука, 1979. – 392 с.
257. Радхакришнан С. Индийская философия. – М.: Академический проект: Альма Матер, 2008. – 1007 с.
258. Райх В. Психология масс и фашизм. – М.: АСТ, 2004. – 544 с.
259. Рассказ блаженной Феодоры о мытарствах // Роуз С. Душа после смерти. – СПб.: Царское дело, 1995. – С. 251–270.
260. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени / вступ. ст., коммент. А. Николоюкина. – М.: Эксмо, 2008. – С. 595–682. – (Библиотека Всемирной Литературы).
261. Розанов В.В. В темных религиозных лучах. – М.: Республика, 1994. – 476 с.
262. Розанов В.В. Люди лунного света. – М.: Дружба народов, 1990. – 298 с.
263. Розанов В.В. Опавшие листья: Короб второй // Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. – М.: Эксмо, 2008. – С. 297–560.
264. Розанов В.В. Опавшие листья: Короб первый // Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени / вступ. ст., коммент. А. Николоюкина. – М.: Эксмо, 2008. – С. 131–296.
265. Розанов В.В. Смертное // Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. – М.: Эксмо, 2008. – С. 561–594. – (Библиотека Всемирной Литературы).
266. Розанов В.В. Уединенное // Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. – М.: Эксмо, 2008. – С. 35–130. – (Библиотека Всемирной Литературы).
267. Розанов В.В. Сочинения. – М.: Советская Россия, 1990. – 592 с.

268. Ронен О. Серебряный век как умысел и вымысел. – М.: ОГИ., 2000. – 152 с.
269. Российский гуманитарный энциклопедический словарь: в 3 т. – М.: ВЛАДОС, 2002.
270. Россия перед вторым пришествием / сост. С.В. Фомин. – М.: Посад, 1993. – 384 с.
271. Роуз С. Душа после смерти. – СПб.: Царское дело, 1995. – 272 с.
272. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1988. – 784 с.
273. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.; София: Гелиос, 2002. – 592 с.
274. Савинцев В.И. Проблема времени в персонализме Н.А. Бердяева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Рос. гос. ун-т. – Калининград, 2006. – 167 с.
275. Савонарола Дж. Проповедь об искусстве хорошо умирать // Вестник РХД. – Париж; Нью-Йорк; М., 1981. – № 135. – С. 99–124.
276. Сажин М. Современная космология в популярном изложении. – М.: URSS, 2002. – 240 с.
277. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: АСТ, 2009. – 928 с.
278. Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. – Тула: Типография Н.И. Соколова, 1879. – 248 с.
279. Сборник решений недоуменных вопросов из пастырской практики. – М.: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2008. – 367 с.
280. Сведенборг Э. Апокалипсис открытый. – СПб.: Азбука: Петербургское Востоковедение, 2002. – 656 с.
281. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. – СПб.: Амфора, 2008. – 416 с.
282. Сведенборг Э. Последний Суд // Сведенборг Э. Пророки и Псалмы: Избранные труды. – М.: Амрита-Русь, 2004. – С. 202–306.
283. Святополк-Мирский Д.П. Веяния смерти в предреволюционной России // Русский узел Евразийства: Восток в русской мысли: Сборник трудов евразийцев / вступ. ст. С.Ю. Ключников. – М.: Беловодье, 1997. – С. 358–365.
284. Сербиненко В.В. Философская эсхатология Вл. Соловьёва // Материалы международной конференции 14–15 февраля 2003. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 32. – С. 153–163. – (Серия «Symposium»).
285. Сержантов П.Б. Феномен дискретного времени в философской антропологии (исихастский опыт): Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – М., 2008. – 150 с.
286. Силантьева М.В. Экзистенциальная диалектика Николая Бердяева как философский метод: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13. – М., 2005. – 315 с.
287. Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции: XV–XVI вв. – М.: Индрик, 1998. – 416 с.
288. Сиянская Е.С. Отношение к жизни и смерти участников Первой мировой войны: очерк фронтовой повседневности // Былые годы. – Сочи: Сочинский государственный университет, 2012. – № 3 (25). – С. 30–41.

289. Скиба А.В. Апокалиптические прозрения Максимилиана Волошина. – Режим доступа: <http://lit.lsep.ru/article.php?ID=200502106> (Дата обращения: 06.05.2019.)
290. Сморожко С.Н. Художественная эсхатология в романах Ф.М. Достоевского 1860-х – 1870-х гг.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Кубан. гос. ун-т. – Красноярск, 2007. – 201 с.
291. Современный философский словарь / под общей ред. В.Е. Кемерова. – Изд. 2-е испр., доп. – Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; М.; Минск: Панпринт, 1998. – 1064 с.
292. Соловьев В.С. Враг с Востока // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – С. 480–492.
293. Соловьев В.С. Оправдание добра. – М.: Академический проект, 2010. – 672 с.
294. Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. – М.: Фабула, 1991. – 448 с.
295. Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988.
296. Соловьев В.С. Три разговора: О войне, прогрессе, и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 635–762.
297. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – М.: Азбука-классика, 2010. – 384 с.
298. Соловьев В.С. Pro et Contra: Антология в 2-х томах. – СПб.: Изд. РХГИ, 2002.
299. Спиноза Б. Избранные произведения: в двух томах. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1957.
300. Старообрядчество в России (XVII – XX вв.): Антология. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 456 с.
301. Степанянц М.Т. Восточные философии: Учебник для вузов. – М.: Академический проект, 2011. – 549 с.
302. Стивенсон Д.Р. Эсхатология // Лютеранская догматика. – М., 2001. – Т. 13. – Режим доступа: <http://lhfmmission.ru/pdfread/Eschatology2017.pdf> (Дата обращения: 20.01.2019.)
303. Сувчинский П.П. Два Ренессанса 1890–1900-е и 1920-е годы // Версты. – Париж, 1926. – Вып. 1. – С. 136–142.
304. Сувчинский П.П. К познанию современности // Петр Сувчинский и его время. Русское музыкальное зарубежье в материалах и документах / под ред. А.Л. Бретаницкой; консультант Вадим Козовой. – М.: Изд. Объединение «Композитор», 1999. – Кн. 1. – С. 336–402.
305. Сувчинский П.П. По поводу «Апокалипсиса нашего времени» В. Розанова // Петр Сувчинский и его время. Русское музыкальное зарубежье в материалах и документах / под ред. А.Л. Бретаницкой; консультант Вадим Козовой. – М.: Изд. Объединение «Композитор», 1999. – Кн. 1. – С. 289–293.
306. Тайна беззакония в исторических судьбах России: Антология / сост. Ю.К. Бегунов. – СПб.: Царское Дело, 2002. – 784 с.
307. Тейяр де Шарден П. Божественная среда. – М.: Renaissance, 1992. – 312 с.
308. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: АСТ, 2002. – 554 с.
309. Тибетская книга мертвых. – СПб.: Азбука-классика, 2009. – 384 с.

310. Типлер Франк Джей. Физика бессмертия. Новейшая космология, Бог и воскресение из мертвых. – Режим доступа: http://www.koob.ru/tipler/phisika_bessmertia (Дата обращения: 10.10.2018.)
311. Тихомиров Л.А. В последние дни (Эсхатологическая фантазия). – М.: Артос-Медиа, 2004. – 284 с.
312. Тихомиров Л.А. Последние времена: Завершение круга мировой эволюции. – М.: Библиотека Сербского Креста, 2003. – 80 с.
313. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. – 5-е издание, значительно дополненное. – М.: ФондИВ, 2007. – 808 с.
314. Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы: в 2-х т. – СПб.: Общественная польза, 1863.
315. Трофимов Я.Ф. Сущность и функции эсхатологического мироотношения: На материалах позднего протестантизма: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.06 / Ин-т философии АН УССР. – Киев, 1990. – 15 с.
316. Трубецкой Е.Н. «Иное Царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба.–1990. – № 2. – С. 100–118.
317. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2005. – 480 с.
318. Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры (этническая основа русской культуры) // Трубецкой Н.С. Наследие Чингизхана. – М.: Эксмо, 2007. – С. 178–197.
319. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. – М.: Изд-во Олега Абышко, 2009. – 608 с.
320. 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. 127–130.
321. Уотсон Л. Ошибка Ромео / пер. Н.Г. Кротовской // Жизнь земная и последующая. – М.: Политиздат, 1991. – С. 212–375.
322. Фатеев В.А. Бухарев // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2001. – Т. 6. – С. 398–401.
323. Федоров Н.Ф. Бессмертие как привилегия сверхчеловеков (по поводу статьи В.С. Соловьева о Лермонтове) // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 632–637.
324. Федоров Н.Ф. Бесчисленные невольные возвраты или единый, сознательный и добровольный возврат? // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 621–624.
325. Федоров Н.Ф. Конец философии // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 616–621.
326. Федоров Н.Ф. Лакейский аристократизм // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 628–630.
327. Федоров Н.Ф. Непорочность физическая и нравственная – неперемное условие бессмертия // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 687–688.
328. Федоров Н.Ф. О смертности // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 688–689.
329. Федоров Н.Ф. Последний философ // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 613–616.

330. Федоров Н.Ф. Произвол – творец учения о невольных возвратах // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 624–625.
331. Федоров Н.Ф. Сверхчеловечество как порок и как добродетель // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 631–632.
332. Федоров Н.Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 453–540.
333. Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – 752 с.
334. Федоров Н.Ф. Шляхтич философ // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 625–628.
335. Федоров Н.Ф. «Amor fati» или «odium fati»? // Федоров Н.Ф. Философия общего дела: Сборник произведений. – М.: Эксмо, 2008. – С. 680–681.
336. Федоров Н.Ф. Pro et contra: Антология. – СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2004. – Кн. 1. – 1112 с.
337. Феодор [Бухарев А.М.], архим. Исследования Апокалипсиса // Богословский вестник: в 22 номерах.–1913–1916 гг.
338. Феодор [Бухарев А.М.], архим. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. – М.: Издание книгопродавца Манухина, 1865. – № 1229. – 633 с.
339. Феодор [Бухарев], архим. О современности в отношении к православию // Православие: pro et contra. – СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2001. – С. 80–99.
340. Феоктист (Мочульский), арх. Драхма от сокровища божественных писаний (Сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных). – М., 1809.
341. Филарет [Дроздов], митр. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // Прибавление к изданию творений святых отцов.–1858. – Ч. 17. – С. 452–484.
342. Флоренский П.А. Из истории неевклидовой геометрии // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1995. – Т. 2. – С. 630–631. – (Философское наследие; т. 124).
343. Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995. – 256 с.
344. Флоренский П.А. Космологические антиномии Иммануила Канта // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1995. – Т. 2. – С. 3–33.
345. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. – М.: Лазурь, 1991. – 96 с.
346. Флоренский П.А. О символах бесконечности // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1994. – Т. 1. – С. 79–129.
347. Флоренский П.А. Пифагоровы числа // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1995. – Т. 2. – С. 632–646.
348. Флоренский П.А. Соч. в 2 т. (3-х частях). – М.: Правда, 1990. – Т. 1–2: Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах: в 2-х частях.
349. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: АСТ, 2009. – 352 с.

350. Флоренский П.А. Pro et contra: Антология. – СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2001. – Т. 1. – 824 с.
351. Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – 864 с.
352. Флоровский Г.В. Евангелие Воскресения // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 634–640.
353. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 197–228.
354. Флоровский Г.В. О воскресении мертвых // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 543–567.
355. Флоровский Г.В. Откровение и истолкование // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 616–633.
356. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
357. Флоровский Г.В. Смерть и жизнь // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 786–790.
358. Флоровский Г.В. Смысл истории и смысл жизни // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 61–83.
359. Флоровский Г.В. Тварь и тварность // Флоровский Г.В. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 280–315.
360. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 1990. – С. 147–246.
361. Франк С.Л. Непостижимое (Онтологическое введение в философию религии) // Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 183–603.
362. Франк С.Л. Реальность и человек. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2009. – 560 с.
363. Франк С.Л. Смысл жизни. – М.: АСТ, 2004. – 160 с.
364. Франк С.Л. Сочинения. – М.: Правда, 1990. – 606 с.
365. Франк С.Л. Учение о переселении душ // Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве: сб. ст. / под ред. Лосского Н.О. – Париж: YMCA-Press, 1936. – С. 7–33.
366. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Тотем и табу. – М.: АСТ, 1997. – С. 349–399.
367. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2010. – 288 с.
368. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я // Фрейд З. Тотем и табу. – М.: АСТ, 1997. – С. 279–348.
369. Фрейд З. Тотем и табу. – М.: АСТ, 1997. – 448 с.
370. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – 447 с.

371. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / пер. с англ. – Минск: Попурри, 2000. – 672 с.
372. Фромм Э. Догмат о Христе. – М.: Олимп, 1998. – 416 с.
373. Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
374. Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – 415 с.
375. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь / пер. М. Рыклин. – М.: АСТ, 2010. – 768 с.
376. Фуко М. Другие пространства // Фуко М. Интеллектуал и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с франц. Б.М. Скуратов под общей ред. В.П. Большакова. – М.: Праксис, 2006. – Ч. 3. – С. 191–205.
377. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сad, 1994. – 408 с.
378. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Левин. – М.: Ермак: АСТ, 2005. – 592 с.
379. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия Биотехнологической Революции. – М.: Люкс: АСТ, 2004. – 352 с.
380. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. Бибихин. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
381. Хаммел С.М. Социологические исследования массовых эсхатологических ожиданий XX века: На примере США: Автореф. дис. ... канд. социол. наук: 22.00.01. – М., 2000. – 200 с.
382. Харари Ю.Н. Homo Deus: Краткая история завтрашнего дня. – М.: Синдбад, 2018. – 496 с.
383. Харари Ю.Н. Sapiens: Краткая история человечества. – М.: Синдбад, 2016. – 520 с.
384. Хатунцев С.В. Мотив «китайской угрозы» у К.Н. Леонтьева и «леонтьевские» мотивы в «Трёх разговорах» Вл. С. Соловьёва // Эсхатологический сборник. – М.: Алетей, 2006. – С. 224–237.
385. Хокинг С. Краткая история времени от большого взрыва до черных дыр. – М.: Амфора, 2000. – 272 с.
386. Хокинг С. Мир в ореховой скорлупке. – М.: Амфора, 2008. – 218 с.
387. Хомяков А.С. «Семирамида» (Исследование истины исторических идей): сочинения в двух томах. – М.: Московский философский фонд: Издательство «Медиум», 1994. – Т. 1. – 590 с.
388. Черногорцева Г.В. Сущность человека в философии экзистенциализма: по работам М. Хайдеггера и А. Камю: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. – М., 2001. – 150 с.
389. Чернышев К.Г. Нравственно-эстетический смысл древнерусской эсхатологии: XV–XVII вв.: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.04 / Рос. пед. ун-т. – СПб., 1997. – 240 с.
390. Черняков А.Г. Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03. – М., 2003. – 483 с.
391. Чесноков С.В. Ключ к пониманию (Анонимность «Эсхатологической фантазии» Л.А. Тихомирова «В последние дни» и апокалипсический сюжет первомартовского царевубийства 1881 г.) // Эсхатологический сборник. – М.: Алетей, 2006. – С. 185–202.
392. Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. – М.: Российское Библийское общество, 1997. – 368 с.

393. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – М.: Наука: Университетская книга, 1999. – 232 с.
394. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 208 с.
395. Шестов Л.И. На весах Иова: Странствование по душам // Шестов Л.И. Сочинения в 2-х т. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 5–561.
396. Шестов Л.И. Сочинения в 2-х т. – М.: Наука, 1993.
397. Шестов Л.И. Умозрение и Апокалипсис: Религиозная философия Вл. Соловьёва // Вл. Соловьёв. Pro et Contra: Антология в двух томах. – СПб.: Изд. РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 467–530.
398. Шлейермахер Ф. Герменевтика. – СПб.: Европейский дом, 2004. – 242 с.
399. Шлейермахер Ф. Речи о религии: Монологи. – М.: ИСА: Refl-book, 1994. – 432 с.
400. Шляпкин И.А. К истории полемики между московскими и малорусскими учеными в конце XVII века // Журнал Министерства народного просвещения.–1885. – Т. 241. – С. 210–252.
401. Шмеман А.Д. Исторический путь Православия. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2010. – 544 с.
402. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – М.: Московский клуб, 1999. – 400 с.
403. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Соч. в 2-х т. – Минск: Попурри, 2009.
404. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П. Большакова. – М.: Академич. проект, 2010. – 251 с.
405. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства / пер. с фр. – М.: Академический проект, 2009. – 676 с.
406. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий / пер. с фр. – М.: Академический проект, 2009. – 622 с.
407. Элиаде М. История веры и религиозных идей: От Магомета до реформации / пер. с фр. – М.: Академический проект, 2009. – 463 с.
408. Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Сборник статей. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
409. Элиаде М. Переживание мистического света // Элиаде М. Азиатская алхимия: Сборник эссе. – М.: Янус-К, 1998. – С. 330–376.
410. Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении / пер. Н. Гарбовский. – М.: Ладомир, 2000. – С. 251–411.
411. Элиаде М. Трактат по истории религий: в 2-х т. – СПб.: Алетейя, 1999.
412. Эллисон Х. «У меня нет рта, а я хочу кричать». – Режим доступа: <http://bookz.ru/authors/ellison-harlan/ellish16/1-ellish16.html> (Дата обращения: 10.10.2018.)
413. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. – СПб.: Типография «Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон», 1890–1907. – Т. 61 и 2 доп. тома.
414. Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В.Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991. – С. 198–219.
415. Эсхатологический сборник / под ред. Андреева Д., Неклесса А. – М.: Алетейя, 2006. – 557 с.

416. Эсхатологическое учение Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2007. – 660 с.
417. Югова С.А. Константы духовной культуры в экзистенциализме Н.А. Бердяева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Алтайский гос. ун-т. – Барнаул, 2009. – 155 с.
418. Юм Д. Диалоги о естественной религии // Юм Д. Сочинения в двух томах / под общ. ред. и с примеч. И.С. Нарского; пер с англ. – М.: Мысль, 1966. – Т. 2. – С. 445–564. – (Философское наследие).
419. Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 2. – С. 369–443.
420. Юм Д. О бессмертии души // Юм Д. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 2. – С. 798–806.
421. Юм Д. О провидении и будущей жизни // Юм Д. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 2. – С. 135–151.
422. Юм Д. О самоубийстве // Юм Д. Сочинения в 2-х т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 2. – С. 806–817.
423. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
424. Юнг К.Г. Жизнь после смерти // Юнг К.Г., Фуко М. Матрица безумия: сборник. – М.: Эксмо, 2007. – С. 121–136.
425. Юнг К.Г. О перерождении // Юнг К.Г. Синхрония. – М.: Рафл-бук; Киев: Ваклер, 2003. – С. 129–167.
426. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий: Авторский сборник. – М.: Медиум, 1994. – 256 с.
427. Юнг К.Г. Ответ Иову / пер. с нем. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
428. Юнг К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о троице // Юнг К.Г. Ответ Иову / пер. с нем. – М.: Канон, 1995. – С. 5–108.
429. Юнг К.Г. Психологический комментарий // Тибетская книга мертвых. – СПб., 2009. – С. 31–53.
430. Юнг К.Г. Психология и алхимия / пер. с англ. – М.: АСТ, 2008. – 603 с.
431. Юнг К.Г. Психология и религия // Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 129–202.
432. Юнг К.Г. Семь наставлений мертвым. – Режим доступа: <http://simionow.narod.ru/ssam.html> (Дата обращения: 06.05.2019.)
433. Юнг К.Г. Синхрония. – М.: Рафл-бук; Киев: Ваклер, 2003. – 320 с.
434. Юнг К.Г. Символ превращения в мессе // Юнг К.Г. Ответ Иову / пер. с нем. – М.: Канон, 1995. – С. 235–348.
435. Юнг К.Г. Символы трансформации / пер. с англ. – М.: АСТ, 2009. – 731 с.
436. Юнг К.Г. Дух Меркурий: собрание сочинений. – М.: Канон, 1996. – 384 с.
437. Юнг К.Г. Трансцендентальная функция // Юнг К.Г. Синхрония. – М.: Рафл-бук; Киев: Ваклер, 2003. – С. 13–40.
438. Юнг К.Г. *Mysterium coniunctionis*: Таинство воссоединения. – Минск: Харвест, 2003. – 576 с.
439. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
440. Althaus P. Fact and Faith in the Kerygma of Today. – Charleston: Nabu Pres, 2011. – 98 p.
441. Anderson A.R. Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations. – Cambridge: Massach, 1932. – 117 p.

442. *Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950–1050, The /* Ed. by Richard Landes, Andrew Gow, David Van Meter. – Oxford: Oxford Univ. Press, USA, 2003. – 384 p.
443. Barr J. *Biblical Faith and Natural Theology*. – Oxford: Oxford Univ. Press, 1995. – 256 p.
444. Barr J. *Semantics of Biblical Language*. – Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2004. – 324 p.
445. Bray G.L. *Biblical Interpretation: Past & Present*. – Westmont: IVP Academic, 2000. – 608 p.
446. Bellington J.H. *Neglected Figurines and Features in the Rise of Raskol // Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy*. – The Hague; Paris, 1975. – Vol. 2. – P. 189–206.
447. Caird G.B. *The Language and Imagery of the Bible*. – London: Duckworth Publishing, 1988. – 288 p.
448. Chamberlin E. *Antichrist and the Millenium*. – N.Y.: Saturday Review Press, 1975. – 244 p.
449. Cherniavsky M. *The Old Believers and the New Religion // Slavic Review*.–1966. – Vol. 30. – P. 1–39.
450. Crummey R.O. *The Old Believers and the World of Antichrist: The Vyg Community and the Russian State. 1694–1855*. – Madison; Milwaukee; London: Univ. of Wisconsin Press, 1970. – 258 p.
451. Deissmann A. *The Philology of the Greek Bible: Its Present and Future*. – Ithaca: Cornell Univ. Library, 2010. – 170 p.
452. Dodd C.H. *The Parables of the Kingdom*. – Revised edition. – London: Charles Scribner's Sons, 1961. – 176 p.
453. Foerster H., Mora P. Amiot L. *Doomsday: Friday, 13 November, A.D. 2026. At this date human population will approach infinity if it grows as it has grown in the last two millennia // Science*.–1960. – № 132. – P. 1291–1295.
454. Jeremias J. *Parables of Jesus*.–2 nd revised edition. – New Jersey: Prentice Hall, 1972. – 248 p.
455. Kaiser W.C., Silva M. *An Introduction to Biblical Hermeneutics*. – Grand Rapids: Zondervan, 1994. – 302 p.
456. McGinn B. *Apocalyptic Spirituality: Classics of Western Spirituality*. – N.Y.: Paulist Pr, 1979. – 352 p.
457. Michels G. *At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*. – Stanford: Stanford Univ. Press, 2000. – 368 p.
458. 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.
459. Nygren A. *Agape and Eros: The History of the Christian Idea of Love*. – London, 1938–1939. – Vol. 1–2.
460. *Oxford English Dictionary: 12 vols / Ed. James A.H. Murray and others*. – Oxford: At the Clarendon Press, 1884–1928.
461. Reade W.H.V. *Christian Challenge to Philosophy*. – London: S.P.C.K., 1951. – 195 p.

462. Ritschl A. Three Essays: Theology and Metaphysics: Prolegomena to the History of Pietism: Instruction in the Christian Religion. – Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2004. – 310 p.
463. Schleiermacher F. The Christian Faith / Ed. and trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1928. – 760 p.
464. Schweitzer A. Paul and His Interpreters: A Critical History / trans. W. Montgomery. – N.Y.: Macmillan, 1951. – 252 p.
465. Silva M. Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics. – Grand Rapids: Zondervan, 1983. – 224 p.
466. Taylor A.E. Plato: The man and his work. – N.Y.: Dover Publications, 2011. – 562 p.
467. Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume. – Abridged edition. – Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985. – 1392 p.
468. Thomson F.J. The Intellectual Difference between Muscovy and Ruthenia in the 17 th Century: The Case of the Pseudo-Constantinian Donatio // Slavica Gandensia.–1995. – Vol. 22. – P. 63–107.
469. Tillich P. A History of Christian Thought. – N.Y: Touchstone, 1972. – 550 p.
470. Tipler J. Frank. The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead. – N.Y.: Anchor, 1997. – 560 p.
471. Valliere P.R. Change and Tradition in Russian Civilization. – Westland, Michigan: Hayden-Mcneil Publishing, 1995. – 138 p.
472. Valliere P.R. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. – Edinburgh: T&T Clark, 2000. – 443 p.
473. Vasiliev A.A. Mediaval ideas of the end of the world: West and East // Byzantion. – 1944. – Vol. 16. – P. 462–502.

Р.С. Гранин

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

Монография

Оформление обложки И.А. Михеев
Техническое редактирование
и компьютерная верстка К.Л. Синякова
Корректор О.В. Шамова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 19 / VIII – 2019 г.
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1 Печать офсетная
Усл. печ. л. 9,8 Уч.-изд. л. 9,0
Тираж 300 экз. (1–100 экз. – 1-й завод) Заказ № 75

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 по гранкам ИНИОН РАН
В ООО «Амирит»,
410004, г. Саратов, ул. Чернышевского, 88 литера У
Тел.: 8-800-700-86-33 / (845-2)24-86-33