

*К. Ю. Казаченко*

**ПРОБЛЕМА  
ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ  
МЕТАФИЗИКИ  
В РУССКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ  
ФИЛОСОФИИ  
КОНЦА XIX —  
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ  
XX ВЕКОВ**

Константин Казаченко

**Проблема эсхатологической  
метафизики в русской  
религиозной философии конца  
XIX – первой половины XX веков**

«Прометей»

2018

УДК 11  
ББК 87.1

**Казаченко К. Ю.**

Проблема эсхатологической метафизики в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX веков /  
К. Ю. Казаченко — «Прометей», 2018

ISBN 978-5-907003-79-8

Предлагаемая книга представляет собой трактат, в котором рассматривается важнейшая из проблем религиозной философии, касающаяся всех и каждого. Не стоит думать, будто бессмертие само по себе отвечает хотя бы на один из серьёзных вопросов, тревожащих человеческий дух. Бессмертная жизнь в мире объектов так же бессмысленна, как и жизнь, окончательно завершающаяся смертью. Но и вечная жизнь, жизнь над миром и над временем, также может быть совершенно разного качества. Каким же должно быть качество вечной жизни для того, чтобы удовлетворить беспредельный человеческий дух, стремящийся к заведомо невозможному и недостижимому? Один из возможных ответов даёт эта книга. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 11  
ББК 87.1

ISBN 978-5-907003-79-8

© Казаченко К. Ю., 2018  
© Прометей, 2018

## Содержание

Предисловие	6
Введение	7
§ 1. Актуальность проблемы	7
§ 2. Степень разработанности проблемы в литературе	8
Конец ознакомительного фрагмента.	15

**Константин Юрьевич Казаченко**  
**Проблема эсхатологической метафизики**  
**в русской религиозной философии**  
**конца XIX – первой половины XX веков**

© К.Ю. Казаченко, 2018

© Издательство «Прометей», 2018

\* \* \*

## Предисловие

Сколько бы философ ни прожил на свете – он никогда не сможет смириться с тем, что в мире нет истинной любви и богоравной свободы. Таковы все настоящие философы, метафизические бунтовщики – они вечно протестуют против того, чего в принципе нельзя изменить, ведь человек – это сущность, способная сказать миру как закону решительное «нет». Воистину мир сей есть царство раздора и смерти. Мир, в котором воля каждой объективированной сущности мнит себя всеобщей волей, мир, в котором самые чистые, самые возвышенные души летят к звёздам и падают лицом в грязь, мир, в котором смерть неизменно торжествует над любовью, не стоит и гроша. И всё это – навсегда, ибо не подлежит изменению никакими имманентными средствами. Так зачем же грезить о метафизическом всеединстве, о заведомо невозможной и недостижимой блаженной вечности, где воля и счастье всех бесконечно свободных и невозможно прекрасных сущностей едины, когда в мире не бывает даже того, чтобы воля и счастье всего лишь одного живого существа навеки совпали с моими, чтобы хотя бы один человек взял философа за руку и утешил его, и, утешив, остался бы с ним навсегда? И всё же сердце верит в чудо вопреки всему, чему нас учит слепая и беспощадная природа, ибо только невозможное может стать смыслом возможного. Но чего стоит Царство Божье, где все сущности этого мира не обретут сверхбожественной свободы не только по бытию, но и по рождению, подобно самому Богу? Такое небо будет недалеко от земли, ведь и в нём небытие будет торжествовать над истинным бытием. Никогда ещё, даже в домирном раю, не было истинного бытия, ведь рай был сотворён, а сотворив нечто из ничего, вы получаете то, небытие чего несравненно первичнее его бытия, а значит, вы творите лишь обман и смерть. Неужели спасения нет ни в чём? И всё же, пока жив хотя бы один философ, не умрёт надежда на истинное спасение мира, на преображение и бессмертие всего, что было в мире прекрасного и на чудесное просветление той тёмной и зловещей первоосновы мира, что возвышается над самим Богом, как небо над землёй. Потому, что даже если Бога нет и никогда не было, это ещё не значит, что истинное бытие для всего сущего и высшее предназначение человека невозможны.

11.03.2018.

## **Введение**

### **§ 1. Актуальность проблемы**

Эсхатологическая метафизика является важнейшим разделом религиозной философии, поскольку положительная эсхатология, предполагающая преображение мира – единственное, что способно придать смысл творению мира, мировой истории и бытию человека в мире. Несмотря на то, что существует множество диссертационных работ, посвящённых рассмотрению эсхатологических концепций (в том числе и в русской религиозной философии), философская проблема эсхатологической метафизики не рассматривается ни в одной из них. Проблема эта чрезвычайно просто и лаконично сформулирована Достоевским в гениальном диалоге Ивана и Алексея Карамазовых – «Мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять». Разумеется, можно счесть эту проблему надуманной, сказав, что для Бога нет ничего невозможного и всё разрешится наилучшим для всего сущего образом. Но для разумного существа, не способного, вопреки заветам Витгенштейна, молчать о последних вещах, такой подход неприемлем, поскольку вера, как это ни парадоксально, является функцией разума. И откровение также является функцией разума, поскольку откровение Божье неразумному существу в принципе невозможно. Поэтому совершенно несостоятельным является рассуждение о том, что Бог открылся разумному существу с той целью, чтобы оно отвергло то единственное, благодаря чему только и возможно откровение, то есть разум. Разумное же существо не способно обойтись без решения этой, как мы увидим, тройкой проблемы – оправдания творения мира, оправдания мировой истории и оправдания человека. Иными словами, помимо неявно подразумеваемой теодицеи, проблема эсхатологической метафизики включает в себя также оправдание творения мира и мировой истории и оправдание человеческого духа, того единственного, что способно придать смысл бытию человека в мире.

## § 2. Степень разработанности проблемы в литературе

Несмотря на то, что эсхатологические концепции появляются в христианстве ещё в патристический период (одна из первых развёрнутых эсхатологических концепций в христианстве принадлежит Аврелию Августину), сам термин «эсхатология» в том значении, в котором он употребляется в философской литературе сегодня, возник лишь в XVII веке. Согласно некоторым данным, впервые этот термин употребляется в фундаментальном сочинении известного протестантского теолога Абрахама Калова «Systematis locorum theologicorum», опубликованном в 1677 году<sup>1</sup>. В этомopusе изложены основные положения лютеранского богословия. Последний, 12-й том этого сочинения озаглавлен «EΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ SACRA», т. е. «Священная эсхатология». Этот том состоит из 7 разделов: о последних временах в целом, о смерти и состоянии после смерти, о воскресении мертвых, о Страшном Суде, о конце мира, об аде или вечной смерти, о вечной жизни. При этом Калову, конечно же, и в голову не могла прийти идея оправдания Бога, мира и мировой истории с позиции эсхатологии. Напротив, Калов известен как поборник одного из важнейших тезисов Реформации – *Sola Scriptura* («только Писание»). Именно ему принадлежит следующее высказывание: «Никаких ошибок, даже в несущественных вопросах, никаких неточностей, не говоря уже о неправде, не может быть во всех Писаниях»<sup>2</sup>. В протестантском богословии вообще принято говорить лишь о так называемом «служебном» применении разума, поскольку «Святой Дух насаждает и поддерживает спасительную веру посредством Слова Божия, принимаемого человеческим разумом»<sup>3</sup>. В этом отношении лютеранская теология ничем не отличается от канонической средневековой схоластики, которая также не является философией, поскольку если философ, начиная рассуждать, уже заранее знает о том, к каким выводам он придёт, то это уже не философия, а система предвзятой аргументации.

Следующее сочинение, благодаря которому термин «эсхатология» стал широко употребляться в философской литературе – книга Фридриха Шлейермахера «Христианская вера»<sup>4</sup>. В ней автор предлагает замещение выражения «учение о последних вещах» термином «эсхатология». Такое замещение, по мнению автора, необходимо ввести из-за того, что само слово «вещь» выводит нас из сферы внутренней жизни, к которой только и принадлежит религия. Подобный подход характерен для Шлейермахера, утверждавшего принципиальную непознаваемость Бога как «вещи в себе» и сводившего религию к психологической сфере, поскольку познать можно лишь свои чувства по отношению к Богу. Сотериология в системе Шлейермахера фактически отсутствует, поскольку этот философ сводит спасение не к всеобщему и окончательному избавлению от мирового зла, страданий и смерти, а всего лишь к наиболее полному осознанию человеком своего религиозного чувства, то есть к некоторой фикции. Поскольку подобное субъективное «спасение» носит иллюзорный характер, «эсхатологическую» концепцию Шлейермахера также невозможно принимать всерьёз. Разумеется, в книге полностью отсутствует эсхатологическая проблематика.

Таким образом, мы видим, что с точки зрения поставленной нами проблемы труды протестантских теологов, посвящённые вопросам эсхатологии, обладают крайне низкой философской ценностью.

---

<sup>1</sup> Глазков А.П. Эсхатологическая историософия русской философии XIX – первой половины XX века. Диссертация на соискание уч. ст. д.ф.н. М., 2014 г.

<sup>2</sup> Мюллер Д.Т. Христианская догматика. URL: <http://luter.hut4.ru/lib/dogmatika/dogmatika06.html> (дата обращения: 14.08.2017).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Schleiermacher F. The Christian Faith/ Ed. And trans. H.R.Mackintosh and J.S. Stewart/ Edinburg: T. & T. Clark, 1928. 760 p.



Из отечественных сочинений можно указать двухтомный труд В.В. Зеньковского «Основы христианской философии». Третья глава третьей части второго тома этого сочинения называется «О конце истории» и посвящена рассмотрению эсхатологических воззрений в христианстве. Автор пишет о том, что «основная тема христианской метафизики (о соотношении Бога и мира) требует уяснения того, чем же кончится исторический процесс как вершина бытия, как его высшее цветение»<sup>5</sup>. Мир не безначален, поскольку его начало связано с актом божественного творения, но его нынешнее состояние не может быть вечным, поскольку связано с актом грехопадения, нарушившим райское состояние мира. Замысел Божий был «затемнён через грех», но при этом человеку даны и пути спасения. Через Боговоплощение бытие мира вобрало в себя новые силы, начался период исторической Церкви, и тем самым обозначился конец мировой истории. Автор рассматривает и нехристианские концепции конца истории. Так, он утверждает, что новый этап в понимании конца мировой истории возник благодаря философии Гегеля, поскольку диалектическое саморазвёртывание Духа происходит в историческом процессе и конец мировой истории является его логическим завершением. Для осуществления окончательной свободы необходимо, чтобы мировая история закончилась. Абсолютный Дух освобождается от исторического воплощения и становится самим собой. В метафизической же системе Шопенгауэра конец истории мыслится совершенно иначе – как освобождение мировой воли от воплощённого бытия с тем, чтобы прийти к первозданной чистоте непроявленной воли, что предполагает, однако, не только завершение мирового процесса, но и возможность его случайного возобновления. Всем этим построениям, относящим идею конца к мировой истории, ведущим к полному исчезновению категории временности при сохранении абсолютного начала, автор противопоставляет христианскую идею, означающую конец нынешнего эона и переход к Царству Божию, к преображению бытия, к «новой земле и новому небу». Зеньковский говорит также о «полуэсхатологических» концепциях (например, марксизме), которые учат не о конце истории, а о конце несправедливого социального строя, о переходе его в «царство свободы». В этих утопических концепциях земного рая так называемое «царство свободы» мыслится бесконечным, не предполагая никакого перехода в вечность, и, соответственно, не заключая в себе никакого конца истории. В марксистской концепции, удачно названной «утопией земного рая», речь идет о том же историческом эоне, в котором мы сейчас живем, а все преображение относится лишь к социальному строю. По существу, царство свободы мыслится в марксизме бесконечным; конец данной исторической эпохи и переход в новую эпоху («земной рай») не заключают в себе никакого конца истории и, следовательно, стоят вне всякого эсхатологизма, поскольку эсхатологизм связан с христианским учением о спасении, главное в котором – преодоление смерти через всеобщее воскресение. Этим новозаветная концепция отличается от ветхозаветной, предполагающей «земной рай» для Израиля. Зеньковский также является противником еретического для ортодоксального христианства учения об апокатастасисе, поскольку всеобщему восстановлению бытия в первоначальном райском состоянии до грехопадения препятствует дар свободы, присущий ангелам и людям. Поэтому Бог может предать окончательной смерти тех существ, которые свободно противятся «всецелой гармонизации бытия», поскольку не может преобразить их помимо их воли. Идея конца истории, утверждаемая христианством, в равной степени отвергает и «вечное возвращение» и бесконечную эволюцию. Благая весть, принесённая Богом, состоит в том, что христианство есть путь к спасению мира. При этом конец мировой истории означает также конец «трагической дисгармонии», вошедшей в мир благодаря актам свободы ангела и человека. Поэтому «новое небо и новая земля» предполагают новое бытие, в котором пребудет полная гармония всех сущностей. Соответственно, исчезнут и все проблемы, связанные с предыду-

---

<sup>5</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. URL: [https:// azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Zenkovskij/osnovy-hristianskoj-filosofii/2\\_4\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/osnovy-hristianskoj-filosofii/2_4_3) (дата обращения: 14. 08. 2017).

щими страданиями живых существ, в том числе и те, которые указаны Иваном Карамазовым. Поскольку страдания младенца не являются необходимыми для мировой гармонии Царства Божьего, а порождаются свободной злой волей злых существ, то с исчезновением всех движений злой воли терзания матери по поводу страдания её невинного дитяти прекратятся, «всякая слеза сотрётся» и «все невинные страдальцы во славе и радости будут пребывать в Царствии Божием»<sup>6</sup>. С этой странной логикой, конечно, трудно согласиться, поскольку, чем бы ни являлись страдания всех существ в мировой истории, путём к достижению мировой гармонии или чьей-либо страшной ошибкой, подлежащей окончательному и бесповоротному искоренению, они никоим образом не отменяются наступлением конца эоны и Царства Божьего. Здесь необходимо нечто несравненно большее, нежели просто вечное блаженство праведных и вечная же погибель злых. Далее автор ставит стандартный вопрос о теодицее (мог ли Бог, наделив вышних существ даром свободы, оградить бытие от проявления зла в свободных существах), и сам же на него отвечает, причём совершенно каноническим образом – нет, конечно же, Бог не был способен это сделать, ведь подобное бытие, в котором присутствует свобода, но отсутствует возможность зла, представляет собой противоречие в определении. Поэтому без испытания злом свобода не была бы свободой. Здесь автор, конечно же, впадает в тот же философский грех, что и Лейбниц при написании своих «Опытов теодицеи», полагавший, что Бог не может быть выше законов логики, поскольку иное противоречило бы его благости и величию, и что даже всемогущий Бог подчиняется им же сотворённым законам метафизической необходимости. Зеньковский, как и Лейбниц, словно бы не замечает совершенно очевидного обстоятельства – сотворив свободу ангелов и людей, Бог сотворил возможность морального зла, являющегося причиной зла физического, а значит, за всё мировое зло в ответе он и только он. Более того, творение Богом мира из ничего уже априори предполагает метафизическое зло, поскольку причина метафизического зла – несовершенство тварного мира, а мир, сотворённый из небытия, уже заведомо несовершенен и, стало быть, преисполнен метафизического зла. А поскольку метафизическое зло является причиной зла морального (абсолютно совершенное, богоравное существо, пусть даже и наделённое свободой, не совершило бы акта грехопадения), которое, в свою очередь, явилось причиной зла физического, то получается, что Бог опять-таки безусловно является первопричиной всего мирового зла. Таким образом, создаётся впечатление, что автор «Основ христианской философии» лишён собственной позиции в отношении эсхатологической метафизики и всего лишь пересказывает канонические представления об эсхатологии, принятые в ортодоксальном богословии.

Г.В. Флоровский в своих многочисленных статьях также совершенно не касается метафизических проблем эсхатологии. Автор ставит перед собой совершенно другие задачи – краткое изложение святоотеческого взгляда на христианскую эсхатологию и её связи с «сердцевинной христианской вести и веры – с Искуплением человека Воплотившимся и Воскресшим Господом»<sup>7</sup>, критику исторического утопизма с позиций христианской метафизики; он противопоставляет «космической одержимости» исторического утопизма превышающее тварный разум Божественное Откровение, «утопическому опыту», то есть видению мира как «замкнутого, законченного, органического всеединства» – веру как опыт свободы<sup>8</sup>. Лишь в статье «О воскресении мёртвых» Флоровский кратко упоминает о Страшном Суде, который должен последовать за воскресением мертвых. «И внутри самого Воскресения сохраняется эта строгая двойственность «жизни» и «осуждения»... В этом новая трудность и «соблазн» для разума... Здесь мы снова на грани ведомого и неведомого. Здесь снова приоткрывается эта тайна двоящейся

---

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Флоровский Г.В. Век патристики и эсхатология. URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%A4/florovskij-georgij-vasiljevich/izbrannie-bogoslovskie-statji/11> (дата обращения: 14. 08. 2017).

<sup>8</sup> Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма. Журнал «Путь», № 4. URL: <http://www.odinblago.ru/path/4/2/> (дата обращения: 14. 08. 2017).

свободы... Апокатастасис естества не отменяет свободы воли... И воля не может быть склонена принудительно, она должна подвигнуться «причинностью чрез свободу», подвигнуться изнутри любовью»<sup>9</sup>. «Вся природа или естество будет восстановлена. Но потухшие души и в самом созерцании Божества останутся неподвижными... Это таинственно и непостижимо и для рассудка вовсе не убедительно... Но убедительно для любящего сердца. Ибо любовь есть только во взаимной свободе. В воскресении восстанавливается цельность творения. Но грех и зло имеют свое седалище в воле»<sup>10</sup>. Иными словами, даже апокатастасис предполагает двойственность восстановления исходного, райского состояния мира, что, в сущности, означает непреодолимость зла, как метафизического, так и морального, из чего вновь следует, что и миротворение, и мировая история не подлежат никакому оправданию, как, впрочем, не подлежат они оправданию и в случае однозначного апокатастасиса, о чём подробнее будет сказано позже.

Из современных отечественных работ, посвящённых эсхатологической проблематике в русской философии, можно упомянуть книгу В.П. Шестакова «Эсхатология и утопия (очерки русской философии и культуры)». Книга представляет собой серию очерков, посвящённых эсхатологии и социальной утопии в русской культуре. Автор пишет, что антиномия эсхатологии и утопии является одной из наиболее характерных для русского национального самосознания. Русскому человеку всегда были свойственны «эсхатологическая вера в достижение лучшей жизни», убеждение в мессианской роли русского народа в мировой истории. С другой стороны, русскому сознанию всегда была свойственна тенденция к социальному утопизму, и, по существу, вся русская философия девятнадцатого века отмечена печатью социального утопизма. При этом, по мнению автора, следует отметить, что для России характерна тенденция создания сатирических или негативных утопий, представляющих критический взгляд на современность и будущее. В известной мере этот критический оттенок русской утопии определялся эсхатологической традицией, поскольку «апокалиптическое видение предполагало ироническое отношение к оптимистическому прогнозу исторических судеб человечества»<sup>11</sup>. В.П. Шестаков уделяет некоторое внимание и анализу эсхатологического сознания в русской философии конца XIX – начала XX вв. Одна из глав книги называется «Философия любви в России». В ней автор отмечает, что развитие «русской теории любви» происходило по двум направлениям. Первое – философско-платоническое, открытое В. Соловьёвым и связанное с возрождением идей платоновского эроса и попытками их синтеза с современными философскими теориями. Это направление характерно также для Н.Бердяева, Л.Карсавина, Б.Вышеславцева. Другое направление – ортодоксально-богословское. Оно возрождало средневековое представление о любви как сострадании, жалости. С этим направлением связаны работы П. Флоренского, С. Булгакова, Н.Лосского, И.Ильина. При этом синтез указанных направлений в процессе развития русской философии не произошёл, «платоническое» и «ортодоксальное» направления представляли собой «параллельные линии, не пересекающиеся в обозримом историческом пространстве». Из достаточно подробных описаний содержания некоторых сочинений русских философов, посвящённых любви (например, «Смысла любви» Соловьёва или отдельных глав «Смысла творчества» Бердяева, посвящённых любви) остаётся совершенно непонятным, какое отношение русский эрос имеет к эсхатологии. Эти две темы в интерпретации автора остаются такими же параллельными линиями, как и обозначенные им направления русского философского эроса. Отдельная глава в книге посвящена рассмотрению философии истории Бердяева. Автор справедливо отмечает, что для Бердяева характерна критика

---

<sup>9</sup> Флоровский Г.В. О воскресении мертвых. URL: [http://www.odinblago.ru/pereselenie\\_dush/6](http://www.odinblago.ru/pereselenie_dush/6) (дата обращения: 14. 08. 2017).

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Шестаков В.П. Эсхатология и утопия (очерки русской философии и культуры). М.: Владос, 1995. С. 5.

социального утопизма, хотя причины этого неприятия Бердяевым социальной утопии он объясняет совершенно неверно. Более того, В.П. Шестаков считает, что, утверждая, что смысл истории может лежать лишь за её пределами, Бердяев вступает в противоречие с самим собой. Он пишет буквально следующее: «утверждая эсхатологический конец истории, Бердяев опять, как нам представляется, приходит в противоречие с собственными предпосылками. Ведь если история имеет конец, если исторический процесс не бесконечен, то, следовательно, история не имеет будущего, или, во всяком случае, это будущее катастрофично, ущербно, конечно. Но сам Бердяев убедительно доказывал, что понимание исторического должно органически включать в себя все три момента: прошлое, настоящее и будущее. Утверждая конец истории, он по сути дела, исключал ту целостность исторического процесса, который он сам обосновывал»<sup>12</sup>. Здесь автор смешивает две совершенно различные бердяевские идеи – о прибыльности исторического процесса в божественной жизни и о смысле истории, который может быть лишь результатом трансценденции, поскольку сам исторический процесс не может привести к Царству Божьему, и в этом смысле у истории действительно нет будущего. Справедливости ради следует отметить, что и сама прибыльность в божественной жизни, якобы совершающаяся в мировой истории, не может быть результатом исторического процесса, но это уже относится к области заблуждений самого Бердяева, о чём подробнее будет сказано ниже.

В «Эсхатологическом сборнике», изданном в 2006 году, среди множества статей, прямо или косвенно затрагивающих вопросы эсхатологии, христианской эсхатологической проблематике посвящены лишь две статьи. Первая из них – статья Г. Пикова «Эсхатология и христианская историософия». В ней автор рассматривает исторические предпосылки возникновения христианской эсхатологии, так, как если бы христианское учение было не результатом божественного откровения, а всего лишь человеческим измышлением. Согласно автору, основа христианской эсхатологии – теоцентризм. Поскольку само время было сотворено Господом Вседержителем, возникает возможность хронологического подхода к любому событию во времени, то есть «утверждать, что оно имеет своё «вчера», «сегодня» и «завтра». Так возникает, по сути, и идея линейного времени»<sup>13</sup>.

Поскольку время дано Богом, само существование во времени нельзя назвать несовершенным. Время движется только вперёд, а это означает наличие телеологического процесса, иными словами, в замысле творения уже заключена цель. Следовательно, «у истории появляется сверхисторическое задание»<sup>14</sup>. Автор пишет о постепенном формировании трёх вариантов эсхатологии на основе библейского повествования. Первый из них связан с Богом как судьёй, проявляющим свою волю в форме катастрофы, в результате которой происходит очищение мира для нового творения, в результате чего установится гармония между Богом и миром. Вторым вариант, в интерпретации автора мало отличающийся от первого, акцентирует внимание не на происхождении зла, а на его конечной гибели, связанной с приходом и властью Мессии. Для перехода от нынешнего состояния мира к другому необходимо разрушение всего того, что препятствует развитию «избранного народа» на пути Господнем. Третий вариант предполагает объединение первых двух и связан с обновлением и преображением ветхозаветной церковной организации. Возникновение же собственно христианской, всемирной эсхатологии связано, по мнению автора, с развитием римской космогонии, когда Рим был провозглашён вечным городом, а в дальнейшем была высказана мысль о том, что Рим, существуя вечно, станет периодически обновляться. Так возникла идея всемирности конца света, которая вначале была лишь тенденцией, поскольку «единство мировой истории ограничивалось римской империей». У христианских же мыслителей «исключительность римской истории сменяется включением во

---

<sup>12</sup> Там же. С. 131.

<sup>13</sup> Пиков Г.Г. Эсхатология и христианская историософия // Эсхатологический сборник. Спб.: Алетейя, 2006. С. 88.

<sup>14</sup> Там же. С. 89.

всемирную историю всех народов без различия этнической принадлежности при условии принятия ими христианства». По мере развития христианства происходит развитие христианской философии истории. Возникает проблема роли человека в истории, которая сводится к следующему: должен ли человек пассивно ожидать события конца света или обязан действовать активно? Христианская философия истории, по мнению автора, видит единственный смысл и активность человека в следовании истине. В христианстве, в отличие от иудаизма, происходит временной процесс движения Истины, связанный с «исправлением» человечества, а он не может быть бесконечным. В результате «горизонтальный» исторический процесс заменяется на «вертикальную» модель истории. В христианской эсхатологии решается также проблема, связанная с наличием противоречия между «закрытостью» истории, определяемой первородным грехом и Страшным Судом и необходимостью придания истории «динамического характера». Для этого подчёркивается особая роль второго пришествия Христа. Границы истории ещё более сужаются («Страшный Суд» – «Второе пришествие»). Время между первым и вторым пришествием Христа и есть история человеческой цивилизации. Понимание человеческой судьбы становится христоцентричным, только вера в Христа придаёт смысл человеческому существованию. Все совершённые в истории подвиги и пережитые страдания становятся не напрасными, человек постоянно должен думать о стяжании того Царства Божьего, которое «внутри нас», являющегося конечной целью жизни. Человек становится богоподобным существом, поскольку в христианстве впервые, по мнению автора, бытие начинает определяться сознанием. В результате в христианской культуре формируется новый принцип, связанный с идеей строительства нового мира. Иными словами, цивилизация сама себя строит, но контролируется этот процесс эсхатологически, поскольку на первый план при подобном строительстве выходит этика, но верховным судьёй может быть только Бог. Автор завершает своё повествование рассуждением о том, что именно эсхатология «создаёт возможность и необходимость разработки историософии». Историософия же даёт возможность оптимального решения комплекса исторических проблем. Для христианства также характерна «тенденция сочетания эсхатологии с глобальными проблемами современности»<sup>15</sup>. Таким образом, создаётся возможность формирования представления о магистральном пути развития для всего человечества. К сожалению, необходимо отметить, что автор статьи лишён какого бы то ни было понимания метафизики христианской эсхатологии и тем более философских проблем, связанных с реализацией Царства Божьего. Рассмотрение христианской эсхатологии в данной статье – исключительно абстрактное и отстранённое, как если бы персональная эсхатология и её философские проблемы не имели к автору статьи никакого отношения.

Вторая статья из данного сборника – «Эсхатология у Владимира Соловьёва» Н. Котрелёва. Данная статья представляет собой историческое исследование эсхатологических представлений Владимира Соловьёва. Автор пишет, что образ антихриста явился Соловьёву ещё в детстве. Он приводит свидетельства современников Соловьёва, утверждавших, что конец света казался Соловьёву «не отдалённым событием, скрытым во тьме веков, а чем-то очень определённым и близким, к чему всегда надо быть готовым». Автор отмечает, что эсхатологическое видение мира складывалось у Соловьёва в две различные картины. В первой из них решающая роль в завершении богочеловеческого процесса отводилась самому Соловьёву, во втором же варианте развития события подобной роли Соловьёва не предполагалось. Но в любом из указанных вариантов триумф добра неизбежен, будет конец мира, лежащего во зле и торжество истины. При этом, рассматривая возможные пути «сотрудничества с Богом» в деле воплощения окончательной истины, Соловьёв признаёт лишь путь «внутреннего преобразования из ума и сердца человеческого» посредством воздействия на человеческие убеждения. Для этого необходимо ввести в сознание людей истинное, вечное содержание христианства, в противопо-

---

<sup>15</sup> Там же. С. 97.

ложность той ложной форме, которая господствует в настоящее время. Целью Соловьёва-пророка, таким образом, является максимальное содействие Богу в деле преображения мира и «раскрытия всемирной истины». Автор пишет, что уже в 1878 г. Соловьёв предпринимает первую попытку изложения своей эсхатологической программы, в которой самому Соловьёву отводилась роль теурга. В этом устном выступлении Соловьёв утверждал необходимость «уничтожения нашего мира в его вещественном распадении и восстановления его как живого организма богов»<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Котрелёв Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьёва (к истории «Трёх разговоров») // Эсхатологический сборник. Спб.: Алетейя, 2006. С. 244.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.