

**БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ  
“ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ ”**

*Москва, г/к “Даниловский” 14-17 ноября 2005 г.*

*проф. Поль Вальер,  
Батлеровский Университет, США*

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОТКРОВЕНИЯ ИОАННА  
В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ БОГОСЛОВИИ**

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; то есть 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. Богочеловеческая школа возникла в середине XIX века и наиболее полно выражена в догматическом богословии о. Сергия Булгакова. Неопатристическая школа о. Георгия Флоровского и Владимира Лосского стала доминировать в православном богословии с середины XX века.

Позвольте мне начать с обзора этих двух богословских школ в аспекте их отношения к апокалиптическому богословию. Любопытный факт, требующий объяснения: почти все дискуссии вокруг Апокалипсиса и его толкования в современном русском богословии имели место именно в рамках богочеловеческой школы, а не школы неопатристической. Большинство ведущих представителей богочеловеческой школы интересовались апокалиптической темой. Начало этой традиции положил архимандрит Феодор (Бухарев) своими *Исследованиями Апокалипсиса* — подробным комментарием к новозаветной книге Откровения. Эта книга была запрещена Св. Синодом в 1863 году, но увидела свет в 1916 году, когда ее опубликовал о. Павел Флоренский, один из главных представителей богочеловеческой школы<sup>1</sup>. Владимир Соловьев, наиболее влиятельный мыслитель XIX века, принадлежавший к богочеловеческой школе, также обращался к апокалиптической теме. Его *Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории* (1899-1900), включающие «Краткую повесть об антихристе», написаны не в форме библейского комментария, но тем не менее представляют собой размышления об апокалиптической традиции и в особенности об Апокалипсисе Иоанна. (Вспомним, что героем этой «Повести», если в апокалиптическом контексте уместно употреблять слово «герой», является старец по имени Иоанн.) Также и Булгаков проявлял особый интерес к апокалиптической тематике. Произведением, которое завершило его долгую богословскую работу, стал комментарий на Откровение Иоанна, опубликованный посмертно в 1948 году<sup>2</sup>. Здесь уместно упомянуть и книгу о. Александра Меня, посвященную Апокалипсису Иоанна. Отца Александра во многих отношениях можно рассматривать как позднейшего представителя богочеловеческой школы<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Бухарев А. М. (архимандрит Феодор). *Исследования Апокалипсиса*. Сергиев Посад: Издание редакции «Богословского Вестника», 1916.

<sup>2</sup> Булгаков Сергей, прот. *Апокалипсис Иоанна: опыт догматического истолкования*. Париж: YMCA-Press, 1948.

<sup>3</sup> Мень Александр. *Апокалипсис: Откровение Иоанна Богослова*. Рига: Фонд им. Александра Меня, 1992.

Представители неопатристики — Флоровский, Вл. Лосский, Мейендорф и другие — проявляли мало интереса к толкованию Апокалипсиса и к апокалиптическому богословию вообще. Это не значит, что эти богословы были далеки от эсхатологической проблематики. Напротив, неопатристическое видение является глубоко эсхатологическим. Но этот факт как раз указывает на уместность предложенных нами различий, которые мы теперь можем сформулировать в виде двух вопросов. Во-первых, в чем заключается специфика апокалиптического богословия в рамках эсхатологии в целом? И, во-вторых, почему именно представители богочеловеческой, а не неопатристической, школы проявляли интерес к апокалиптике?

Начнем с вопроса, который до сих пор обсуждается в современном богословии: что такое апокалиптика в христианском контексте? Суть проблемы в том, как объяснить наличие Апокалипсиса в составе Нового Завета и как определить его место в общей структуре христианского богословия. Или, если говорить прямо: зачем ранней Церкви был нужен Апокалипсис? И зачем нужен Апокалипсис Церкви любой другой эпохе? Основой христианской веры были и остаются спасительная смерть и воскресение Христа, о которых возвещает Евангелие. Основой христианской жизни была и остается новая и бесконечная жизнь во Христе, открывшаяся в Церкви как общине, о чем говорится в Деяниях и Посланиях апостолов. Чего же еще не хватало — и не хватает? Что же такое Откровение Иоанна — книга, столь непохожая на другие книги Нового Завета — добавляет к христианской вере и жизни, без чего они были бы не полными?

Конечно, Апокалипсис Иоанна не выглядит столь странным, если его воспринимать в контексте еврейской религиозной литературы межзаветного периода. Это просто один из множества апокалипсисов, созданный в начале христианской эры. Но это обстоятельство лишь усугубляет загадку *христианского* апокалипсиса. То есть совсем не трудно понять, почему апокалиптическая литература была обращена к евреям, которые жили в ожидании будущего искупления, грядущего Мессии. Однако ранние христиане верили, что во Христе Иисусе они уже обрели обетованное искупление — и обрели его навсегда. Почему же *и к ним* обращено произведение апокалиптического жанра?

В богословии Нового времени было предложено как минимум три разных ответа на этот вопрос. В эпоху Просвещения и в рамках восходящей к нему либеральной богословской традиции (от Шлейермахера до Гарнака) апокалиптика рассматривалась как рецидив семитского, или мифологического, мышления и на этом основании просто отвергалась. Христианское Евангелие понималось как завершающая форма «духовной жизни», как в существенном смысле достаточная и вневременная реальность. Книга Альберта Швейцера *Поиски исторического Иисуса* (Von Reimarus zu Wrede, 1906) лишила убедительности это представление о Евангелии без апокалиптики. Обращаясь к иудейским корням христианства, Швейцер обнаруживает апокалиптическое измерение проповеди Иисуса и раннехристианских ожиданий. Результатом этой работы стало появление новой влиятельной парадигмы «футуристической» эсхатологии, в которой история раннего христианства интерпретировалась в терминах проблемы «отложенной» парусии Христа. Идея Швейцера состояла в том, что первые христиане ожидали конца мира в ближайшем будущем и поэтому, когда конец не наступил, были вынуждены переосмыслить свое богословие. Парадигма Швейцера, независимо от ее убедительности, по-новому поставила вопрос о том, как первые христиане понимали событие, совершившееся благодаря смерти и воскресению Христа. В ответ на этот вопрос и в противовес швейцеровскому футуризму некоторые специалисты по Новому Завету (в англоязычном мире прежде всего Ч.Г. Додд) выдвинули парадигму «осуществившейся» эсхатологии. В то же время другие исследователи придерживались мнения, что ни парадигма Швейцера, ни парадигма Додда не соответствуют феномену раннего христианства, и предлагали нечто среднее, например, теорию «вступившей в свое осуществление» (но не завершенной) эсхатологии. Подобную точку

зрения разделял и о. Георгий Флоровский<sup>4</sup>. Спор по апокалиптическому вопросу продолжается поныне. Так, некоторые авторитетные сторонники новых поисков исторического Иисуса в нынешнем американском богословии возвращаются (конечно, используя иной язык) к характерному для XIX столетия либеральному образу Иисуса как учителя «духовной жизни», снова сводя к минимуму апокалиптические элементы в Евангелии.

Разнообразии эсхатологических теорий в современном богословии должно, наверное, служить предостережением против приуменьшения значения Апокалипсиса для Нового Завета и догматического богословия. Лучше, быть может, постараться понять, что является отличительным и неустранимым элементом именно апокалиптического религиозного сознания в сравнении с более широким феноменом религиозной эсхатологии.

Обратимся к статье о. Сергия Булгакова «Православие и апокалиптика». Для Булгакова основной вопрос заключается в следующем: рассматриваем ли мы апокалиптические тексты Нового Завета как нечто существенное, как то, что иначе не могло бы открыться Церкви? Или же для нас эти тексты — только «эпилог» новозаветной истории, эпилог немаловажный, но не имеющий принципиального значения для нашего понимания самого бытия и миссии Церкви? С точки зрения Булгакова, решающее значение имеет вопрос об историческом будущем Церкви, точнее, о том, имеет ли вообще Церковь *историческое* будущее: «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, настолько, что этот эпилог может растянуться еще на ряд актов?»<sup>5</sup>.

Булгаков обозначает три возможных ответа на поставленный им вопрос. Первый — это ответ примитивного апокалиптизма, основанный на ожидании скорого конца мира. В соответствии с таким представлением, апокалиптическая проповедь есть просто возвешение конца; и помимо этого возвешения апокалиптике нечего сказать, ибо она уже выполнила свою миссию. «Всякая возможность апокалиптики при таком ответе поглощается здесь эсхатологией»<sup>6</sup>.

Второй ответ — это ответ, как выражается Булгаков, традиционного «клерикального спиритуализма». Его главная идея в том, что «история Церкви *внутренне* закончена, хотя внешне и продолжается, ибо Церковь уже имеет в себе полноту своих свершений»<sup>7</sup>. Новые исторические события и достижения не могут существенно повлиять на бытие и миссию Церкви, так как все существенное уже открыто и уже дано навсегда. Если примитивный апокалиптизм является, так сказать, «сектантской» версией апокалиптики, то эсхатологический спиритуализм — это ее «церковная» версия. Историческое христианство часто, особенно в лице клерикальных элит, приветствовало спиритуализованный подход к апокалиптике, потому что он предполагал отрицание значимой, с богословской точки зрения, новизны в истории и тем самым укреплял позиции установившейся церковной власти. Однако небезынтересно отметить, что у спиритуализма и примитивного апокалиптизма есть одна общая черта: они оба не придают историческому процессу как таковому религиозного

<sup>4</sup> Флоровский Георгий, прот. Откровение и истолкование // Вера и культура: избранные труды по богословию и философии. СПб: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2002. С. 633. Флоровский пишет: «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]».

<sup>5</sup> Булгаков Сергей, прот. Православие и апокалиптика // Православие: очерки учения Православной Церкви. Париж: YMCA-Press, 1985. С. 370-371.

<sup>6</sup> Ibid. С. 371.

<sup>7</sup> Ibid. С. 371-372.

или богословского значения. История — это фон, своего рода декорация для Церкви, которая не связана с ней никакими органическими связями.

Булгаков придерживается того, что он называет «третьим типом» апокалиптики, который основан на ожидании имеющих божественное значение будущих событий *внутри* самого исторического процесса. Третий тип апокалиптики имеет различные формы и оттенки: от мрачных, трагических представлений об историческом будущем до светлых, обнадеживающих его сценариев. Существенным для него является «положительное чувство истории», признание того, что «в истории не только раскрывается раздирающая трагедия противоборства добра и зла, но и нечто *совершается*, без чего и ранее чего не может она закончиться, и, следовательно, не совершится и пришествие Христово».<sup>8</sup> Апокалиптическое пророчество, так сказать, горизонтализирует эсхатологию, рассматривая ее как череду конкретных исторических событий, разрывающихся в линейном времени. Конечно, эти события принадлежат времени конца, но это не значит, что они не связаны с историческим процессом. Наоборот, специфика апокалиптического пророчества связана с предполагаемой историчностью того, что должно произойти. Аксиомы апокалиптики (по Булгакову) таковы: «Человечество погружено в историю и не может не мыслить о ней»; «Церковь имеет свои исторические судьбы, раскрытия которых она не может не искать»<sup>9</sup>. Эта двойная историческая задача — этот поиск «историодицеи», если возможно использовать такой термин — постоянно побуждала интерес к апокалиптике в богочеловеческой школе.

Более того, Булгаков утверждает, что второе пришествие Христа «требует для себя полноты времени, как и первое». Следовательно, история — это не театр теней, но полнокровная драма. «Историю нужно прожить и изжить, а не то что кое-как окончить, пройдя чрез нее, как чрез мрачный и пустой коридор». История есть измерение божественного, предельно реального. В ней происходят события чрезвычайной важности, значимые не только для мира, но и для Церкви. Для приверженцев апокалиптики третьего типа Церковь обладает больше чем духовной надеждой; у нее действительно есть будущее, «новое, нераскрытое будущее, и перед лицом этого будущего уместно думать, может быть, не о конце, но скорее о начале истории». Такое изменение ожиданий, когда апокалиптика из возвещения конца превращается в видение вдохновенных начал и исторической миссии, не столь нелепо, как может показаться на первый взгляд. «Се, творю все новое» (Откр 21:5), — таков божественный голос, звучащий в пророчестве св. Иоанна Богослова. Для Булгакова «все новое» включает в себя исторический процесс, от которого он ожидает «новых, еще неизведанных возможностей в жизни Церкви»<sup>10</sup>.

Булгаковское описание третьего типа апокалиптики выявляет некоторые новозаветные аспекты, затемненные спиритуализированной эсхатологией («эсхатологизмом»), по большей части свойственной историческому христианству. Возьмем прошение Молитвы Господней: «да приидет Царствие Твое, да будет воля Твоя, якоже на небеси и на земли». В своей статье «Православие и апокалиптика» Булгаков предупреждает: «не человеку ограничивать или вносить изменения в смысл молитвы Господней: да приидет Царствие Твое!», относя эти прошения не к земле, а к небу<sup>11</sup>. Историческое христианство склонялось к тому, чтобы толковать эти прошения исключительно духовно — как увещания творить волю Божию в этой смертной жизни, чтобы обрести возможность жизни в эсхатологическом Царстве Небесном. Прощение, касающееся Божия Царства *на земле*, игнорировалось; или же это земное Царство, о котором говорит Господь, просто отождествлялось с исторической Церковью. Но это сомнительное толкование Молитвы Господней, потому что, во-первых, историческая Церковь не является царством, а во-вторых, потому что Церковь уже существует, тогда как в молитве говорится о царстве, которое еще

<sup>8</sup> Ibid. С. 375.

<sup>9</sup> Булгаков, Апокалипсис Иоанна. С. 16.

<sup>10</sup> Булгаков, Православие и апокалиптика. С. 374-375.

<sup>11</sup> Ibid. С. 379.

должно придти. Говоря кратко, прошение «Да придет Царствие Твое» — это апокалиптическая печать в самой дорогой для христиан молитве.

Парадигмой апокалиптического мышления является Тысячелетнее царство Христа (или миллениум). Иоанн Богослов провидит эпоху, когда мученики Церкви вернутся к жизни в «первом воскресении» и будут править миром со Христом тысячу лет (Откр 20:4–5). Тысячелетнее царство, как цепь событий, ведущая к нему (Откр, гл. 5–19), мистически явлено пророку с небес; но это тайна не о небесах. Это тайна о земле, о конце истории мира. Если земной элемент полностью спиритуализируется, тогда пророчество утрачивает свой апокалиптический характер и становится общей эсхатологией. В этом смысле апокалиптическое пророчество — а возможно и все библейские пророчества, поскольку канон «запечатан» книгой Откровения — является историческим. Как говорил Булгаков о книге Бытия и об Откровении, «мир не только начинается, но и кончается в истории». Откровение Иоанна имеет дело с «христианской философией истории, причем эта историософия граничит с эсхатологией, в нее переходит»<sup>12</sup>.

Несмотря на то, что в булгаковском описании третьего типа апокалиптики с очевидностью присутствуют отзвуки современного историцизма, предложенное Булгаковым толкование Откровения Иоанна нашло бы поддержку со стороны многих современных специалистов по Новому Завету, особенно тех, кто отвергает и «футуристическую», и «осуществившуюся» эсхатологию и придерживается одной из теорий среднего типа. Применительно к нашей теме особенно уместно обратиться к анализу концептуального мира Апокалипсиса, проведенному американским ученым Полом Майниром (Paul Minear — бывший профессор богословского факультета Ейльского университета и выдающийся экуменист). В одной своей хорошо известной статье он обращает внимание на важные, часто не замечаемые особенности того столкновения «миров», о котором на протяжении всей книги Откровения говорит Тайнозритель. Майнир указывает на то, что и старый, подвергшийся осуждению мир, который проходит, и новый, искупленный мир, приходящий ему на смену, состоят из пар «небо-земля». То есть старый осужденный мир состоит из старой земли и старого неба, а новый искупленный мир состоит из нового неба и новой земли. Майнир убедительно показывает, насколько последовательно применение этой концептуальной схемы в книге Откровения Иоанна<sup>13</sup>.

Почему наблюдения Майнира столь важны для нашей темы? Они важны потому, что обнаруживают *редукционизм*, свойственный большинству интерпретаций новозаветной апокалиптики. Сторонники как «футуристической», так и «осуществившейся» эсхатологии склонны разрывать пару «небо-земля», о которой говорит Тайнозритель, и предлагать нам упрощенную, дуалистическую оппозицию: осужденная земная реальность и искупленная небесная реальность. Для «футуристов» искупленная небесная реальность находится *впереди*, а для «спиритуалистов» — *наверху*. И те и другие рассматривают земную реальность как внутренне безнадежную. Но в Апокалипсисе Иоанна — как отмечает Майнир — мы видим новую небесную реальность и новую земную реальность. Более того, эти новые реальности не впереди и не сверху находятся, но — пребывают *с нами*. Или, чтобы выразить эту тайну одним словом, Апокалипсис Иоанна есть видение «Эммануила», что значит «с нами Бог»<sup>14</sup>. А поэтому, заключает Майнир, нам не следует «поспешно соглашаться с тем, что мысль [Иоанна] проистекает от ожидания конца истории или конца мира. Это превратило бы всю историю в область одного лишь Сатаны. И это означало бы сведение времени и мира к положению Вавилона. В результате сфера Бого-человеческого общения (divine-human community) была бы выведена за пределы пространства и времени,

<sup>12</sup> Булгаков, Апокалипсис Иоанна. С. 15-16.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> Ibid. P. 27.

ежедневного взаимодействия с насельниками земли и искупительной борьбы, происходящей в этом мире»<sup>15</sup>.

Анализ Майнира согласуется с мыслительными и лингвистическими формами Булгакова и богочеловеческой школы русского богословия. Особенно характерно использование Майниром выражения *divine-human* — эквивалента слова «богочеловеческий», прилагательного, которое обозначает «Эммануила», таинство «Бога-с-нами». Говоря кратко, пространственно-временная структура того видения, которое содержится в Апокалипсисе Иоанна Богослова, соответствует понятию о богочеловечестве. То есть апокалиптическое видение Иоанна не является ни небесным, ни земным, но именно *небесно-земным*, то есть богочеловеческим.

Это возвращает нас к богочеловеческой школе в русском богословии и к вопросу о том, почему ее представители проявляли столь живой интерес к апокалиптическому богословию. Мы можем попытаться ответить на последний вопрос, обращаясь к работе архимандрита Феодора *Исследования апокалипсиса*, которая представляет собой комментарий на каноническую новозаветную книгу и является одним из первых опытов богочеловеческой апокалиптики.

Архимандрит Феодор начал писать свой комментарий в начале 1850-х, будучи преподавателем библеистики в Московской духовной академии. Импульсом к написанию этой работы стала обеспокоенность о. Феодора исторической судьбой Православия, вызванная сначала Крымской войной, а затем реформистской деятельностью, охватившей Россию после военного поражения. В 1858 году он переезжает в Петербург, чтобы занять должность церковного цензора. В 1860 году с помощью издателей журнала *Странник* он публикует свою наиболее известную работу *О православии в отношении к современности*<sup>16</sup>. Этот сборник статей под общим заголовком «О Православии» стал сенсацией для православной читающей публики, поскольку в нем содержался призыв к Церкви начать диалог с силами современности. Эта идея стала близкой для о. Феодора еще в 1840-е годы, однако большинству православных она представлялась новой, а многими рассматривалась как опасная. Особо резкой критике о. Феодор подвергся со стороны В.И. Аскоченского (1813-1879), сначала преподавателя патрологии, а затем редактора журнала *Домашняя беседа*. Аскоченскому была невыносима святая открытость о. архимандрита к миру за пределами православного общества.

Предложенная Феодором программа диалога с миром за пределами православного сообщества была спорной отчасти потому, что одновременно касалась способа ведения дел внутри Церкви. То есть призыв к диалогу с миром был также и призывом к самокритике и реформе в Церкви. В этой связи Феодор использует евангельскую притчу о зарытом сокровище: Православие является небесным сокровищем, но православные «зарыли» его — своей апатией, недостаточной верой и неспособностью разделить это сокровище с ближними, включая Запад. Феодор призывал своих единомыслителей «не зарывать, а употреблять в самое дело Божественное сокровище Христовой истины и благодати». Он напомнил им о том, что истина Христова не является их частной собственностью, но есть «сокровище для всего мира, и что, следовательно, мы, обладатели этого сокровища, оказываемся должниками пред всем миром»<sup>17</sup>.

Феодор отвергал представление о Православии как самодовлеющей догматической системе. Чтобы явить истинный смысл Православия, необходимо творческое участие в жизни мира:

<sup>15</sup> Ibid. P. 34.

<sup>16</sup> Феодор, архимандрит. О православии в отношении к современности, в разных статьях. Издание «Странника». СПб.: В Типографии Торгового Дома С. Струговщикова, Г. Похитонова, Н. Водова и Ко., 1860.

<sup>17</sup> Ibid. С. 190-192.

«Но не забывайте, что, если сила дела православия заключается в самих догматах веры, то сила догматов все же состоит в самой жизни и духе, а не в мертвой букве. ... Ведь, догматы Христовой истины — дух и жизнь. Поэтому в том обстоятельстве, что дело православия в отношении к неправославию переходит из области догматических состязаний в самую жизнь, в дух совершающихся в мире событий, я вижу прямое дело благодати Того, Кто, будучи Сам истиною и жизнью, сосредоточив в Своей живой личности и раскрыв в Своей жизни — от зачатия до смерти, воскресения и превознесения — всю силу догматов Своей истины, хочет живою же действительностью вразумить мир в Своей истине и провести эту истину в самую жизнь мира»<sup>18</sup>.

Или более резко: «Пора бы уж проснуться нашему православно-русскому духу, так долго и глубоко во многих из нас спящему и только бредящему во сне»<sup>19</sup>. В *Исследованиях Апокалипсиса* этот призыв принимает такую форму: «Пробудитесь к истории!» — а именно к истории, которая совершается на ваших глазах. Феодор представляет Апокалипсис Иоанна как книгу, в которой христианское откровение слито с мировой историей и дает ключ к ее пониманию. Феодор пишет: «Ведь Откровение и история оказываются точно только как бы разноязычными изложениями одного и того же предмета: так Откровение предначертало историю, и эта последняя оправдала первое»<sup>20</sup>. Благодаря этому принципу вся человеческая история оказывается открытой для богословствования, и Церковь играет здесь главную роль. Под Церковью Феодор, конечно, понимает не родовую общность и не абстрактную идею. Он имеет в виду Православную Церковь. Учитывая это, мы можем читать *Исследования Апокалипсиса* как размышления об исторической судьбе Православия и о его роли в мировой цивилизации. В этом смысле *Исследования Апокалипсиса* продолжают и проясняют тему книги *О православии в отношении к современности*.

Феодор рассматривает свою собственную историческую эпоху как канун падения Вавилона, описанного в Откр 17<sup>21</sup>. Под Вавилоном он понимает Османскую империю, которая держит в порабощении «Новый Израиль», то есть Православный Восток. Вавилон вскоре падет, а с ним и враждебные Христу духи (Откр 18), посредством вторжения русских и других славян, призванных Божественным провидением освободить Новый Израиль и «пасти языки жезлом железным» (Откр 12:5) — не только мусульманские «языки», но и те, что принадлежат к секуляризованному Западу. «Вот оно — благодатное призвание и мировая задача наша — послужить очищению мысли и знаний, литературы и всей цивилизации христианского мира от страшного лживого направления и духа — отступничества от Христа, от Его истины и духа». Остается неясным, как будет исполнена эта историческая миссия. Указание на железный жезл предполагает применение военной силы, хотя Феодор в то же время утверждает, что «победить таким образом все вавилонское можно только с Агнцем, с духом Его человеколюбия, на Себя вземлющего грехи мира». В любом случае еще многое предстоит сделать. Ведь в Апокалипсисе Иоанна утверждается, что даже ныне, в состоянии вавилонского пленения, «ум, имеющий мудрость» (Откр 17:9), может видеть грядущее<sup>22</sup>.

*Исследования Апокалипсиса* показывают, что Феодор понимал свое время — Новое время (modernity) — как время беспрецедентного исторического поворота, состояния «накануне». Но накануне чего? Не секуляризма. Феодор сознавал, что секуляризм оказывает определяющее воздействие на цивилизацию его эпохи, не только на Западе, но даже в России. А что будет завтра? Феодор ожидал в ближайшем будущем нового и полного драматизма явления христианской истины и христианской цивилизации. Используя термин, употреблявшийся Паулем Тиллихом, можно сказать, что Феодор переживал свое время как

<sup>18</sup> Бухарев А. О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М.: Издание книгопродавца Манухина, 1865.

<sup>19</sup> Ibid. С. 214.

<sup>20</sup> Исследования Апокалипсиса. С. 22.

<sup>21</sup> Ibid. С. 16-21.

<sup>22</sup> Ibid. С. 20-21.

*кайрос*, переломный момент, время духовных вызовов и время принятия решений<sup>23</sup>. «Современность» была для Феодора религиозной категорией; она сообщала его богословию экзистенциальную напряженность. Она также влияла на то, что именно он заимствовал у других мыслителей, прежде всего у ранних славянофилов. Последние тоже призывали Православную Россию явить миру яркий пример целостной христианской цивилизации. Но ранние славянофилы были консерваторами-романтиками. Они вдохновлялись русским прошлым. Феодор же был пророком. Его видение опережало время. Он видел современный мир вступающим в Божие будущее, в обетованное Царство Агнца.

Характер богословского видения Феодора можно прояснить, сравнивая его с видением митрополита Московского Филарета. Такое сравнение не является искусственным. Выпускник Московской духовной академии 1840-х годов, позднее бывший там же преподавателем библеистики, Феодор был одним из протеже великого митрополита. Почти все основные темы и акценты догматического богословия Феодора несут на себе следы влияния митрополита Филарета. Но была и принципиальная разница, которая касалась статуса «мира» в богословии; или, точнее, понимания миссии Церкви в отношении культуры и общества, то есть богословия культуры. С точки зрения Феодора, воплощение и кенозис Агнца Божия дают основания для гораздо более позитивного отношения к миру и к жизни в мире, чем традиционно допускает историческое христианство. Феодор не боялся современности. Для него она была таинственной, но никак не негативной. Вдохновляемый верой в воплощение и кенозис Агнца Божия и в обетованное падение Вавилона, о котором пророчествует Апокалипсис Иоанна (Откр 18:2), он воспринимал современность как результат нового деяния Бога, как дар, как призыв и прежде всего как возможность Православной миссии в мире. Богословие Феодора было обращено к *миру*.

У Филарета Московского всё наоборот. Тщетно искать в его проповедях и письмах каких-либо намеков на то, что участие в жизни мира может быть в позитивном смысле благим делом для христианина и для Церкви. Несмотря на то, что митрополит Филарет весьма активно участвовал в делах этого мира — гораздо больше, чем архимандрит Феодор, — его *богословская* оценка возможностей жизни в мире была последовательно негативной. Конечно, его знаменитое красноречие позволяло ему выражать этот негативизм в красивых и убедительных словах. Возьмем, например, его проповедь во второй день Рождества (1814), где он развивает тему Иак 4:4: «Дружба с миром есть вражда против Бога» (слав. «Любы мира сего вражда Богу есть»). Это жесткое суждение, по мнению Филарета, является «произносимым Евангелием на всякую любовь мира без исключения»:

«Тех, которые при самом желании своем принадлежать Богу, не могут еще отторгнуться от мира, привязывает к нему наипаче троякий узел: прелесть его благ, сила его примеров и надежда совместить с любовью к миру служение Богу. Слово Евангелия как духовный меч рассекает сие сплетение обманов и открывает свободному оку суетность благ мира, опасность его примеров и тайное семя вражды против Бога, заключенное в самой, как говорят, невинной любви к миру.

«Преходит образ мира сего» (1 Кор 7:31), не образ только некоторых вещей, но и образ всего мира, и что будет с любовью к миру, когда он прейдет невозвратно? «Земля и яже на ней дела сгорят» (2 Петр 3:10). Куда же тогда пойдут бессмертные желания, обыкшие питаться от земли? Где будут самые глубокие мудрования, которые, однако, также ископаны от земли? «Будет небо ново и земля нова» (Ис 65:17). Допустят ли нас внести туда с нашим сердцем останки ветхого мира?

...

<sup>23</sup> Tillich Paul. Kairos // The Protestant Era. Abridged ed., trans. James Luther Adams. Chicago: The University of Chicago Press, 1957. P. 32-51.



Ныне же токмо то известно, что мир есть пещера и ложе, где рождается и воспитывается зверь, и поле, на котором с пшеницею зреют плевелы, огню блюдомые. Но не довольно ли уже сего разумения для того, чтобы оно управляло заповеданною нам осторожностью? Чем глубже «весь мир лежит во зле» (1 Ин 5:19), так что различие зла и блага становится в нем как бы едва видимым, тем с большею осмотрительностью мы должны в нем прикасаться даже к тому, что кажется благом. Если весь мир исполнен плевел и доселе не мог быть очищен от них, то может ли быть очищена от оных душа, исполненная миром? Если враг Божий сокровенно зачинается и живет в сердце мира, то может ли любовь Божия обитать в любви к миру? Итак, вотще стараются некоторые утончать любовь к миру, вместо того чтобы отсекасть ее и, вместо того чтобы побеждать оную любовью к Богу, надеются примирить одну с другою. ... В Царстве Вседержителя всякий отдельный союз есть восстание на всеобщего Владыку: кольми паче союз с областью, очевидно зараженною духом буйства и своеволия. Любы мира сего — вражда Богу есть»<sup>24</sup>.

Эта впечатляющая проповедь с характерными ударами на «опасности», «осторожности» и «осмотрительности» и отвержением любого «примирения» с миром кажется прямым ответом на представление архимандрита Феодора о «православии в отношении к современности», хотя на самом деле она была написана десятилетиями раньше. Эта проповедь ясно показывает, что митрополит Филарет, как и архимандрит Феодор, черпал вдохновение из Апокалипсиса Иоанна, который он цитирует и в других своих проповедях<sup>25</sup>. В то же время было бы неверно утверждать, что богословие митрополита Филарета представляет собой образчик «апокалиптического» религиозного сознания. Характерное для Филарета внутреннее неприятие исторического процесса сделало для него невозможным подлинно апокалиптический подход. В его богословии мы находим эсхатологизм, или эсхатологический спиритуализм. «Новая земля» апокалиптики спиритуализирована и отнесена за пределы времени. История — это в лучшем случае «тщета» и, скорее, дорога, ведущая в пещеру Зверя. Слава, возможная для Церкви в этом веке, — это внутренняя, а не внешняя, историческая слава. Церковь подобна Дочери Сиона — «Вся слава Дщери Царевы внутрь» (Пс 44:14; 45:13). И так же — Царство Божие: «Остережемся, чтобы не погрешать в определении сравнительной цены наружного и внутреннего, чтобы не променять золота на медь и серебра на олово, чтобы, останавливаясь на наружном, не погрязнуть в суете. Не внутреннее существует для внешнего, но внешнее для внутреннего, внешние видимые блага для тела, тело для души, душа для Бога и Царствия Божия, а “Царствие Божие”, по слову Господню, “внутри вас есть” (Лк 17:21), если вы не поработились наружному и не потерялись в нем»<sup>26</sup>.

Позиция митрополита Филарета проливает свет на подход к эсхатологии, характерный для неопатристической школы. Конечно, было бы анахронизмом отнести митрополита Филарета к неопатристическому направлению в богословии. Однако в XX веке богословы — сторонники неопатристики высоко ценили митрополита Филарета и по-разному развивали его богословское наследие, в том числе и в своем подходе к эсхатологии. Как уже было отмечено, неопатристическая школа не проявляла особого интереса к Апокалипсису и апокалиптическому богословию. Ее подход в данном случае гораздо ближе к спиритуализованному эсхатологизму Филарета, чем к апокалиптическим чаяниям Бухарева, Вл. Соловьева или Булгакова.

<sup>24</sup> Филарет (Дроздов), святитель. Слово на второй день праздника Рождества Христова (1814 год) // Избранные труды, письма, воспоминания. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2003. С. 118, 120, 122-123.

<sup>25</sup> В то же время утверждение о. Георгия Флоровского, что Апокалипсис Иоанна был «любимой книгой московского митрополита» (Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Изд. 3-е. Париж: YMCA-Press, 1983. С. 347), представляется преувеличением и в любом случае не имеет достаточного документального подтверждения.

<sup>26</sup> Филарет, святитель. Слово в день Успения Пресвятыя Богородицы (1847 год) // Избранные труды. С. 427.

Конечно, были и некоторые отличия. Богословы неопатристического направления гораздо более позитивно относились к историческому процессу и к задачам человеческой культуры, чем митрополит Филарет. Флоровский, например, в своей статье «Вера и культура» писал: «Так же как “история” есть бедное, но, тем не менее — подлинное предвосхищение “будущего века”, так и культурный процесс, совершающийся в истории, соотносится с последним свершением, хотя и в таком смысле, который не поддается пока расшифровке. Нужно остерегаться преувеличивать “человеческие достижения”, но нужно также остерегаться минимизировать творческое призвание человека. Судьбы человеческой культуры не оторваны от конечной судьбы человека»<sup>27</sup>.

Митрополит Филарет не мог бы написать этих слов. В то же время отношение Флоровского и других сторонников неопатристики к богословию культуры и особенно к любой историософии всегда было очевидно двойственным. Допуская *возможность* подобного рода вещей в теории, они не пытались *конструировать* их, и это само по себе свидетельствует об их двойственном отношении. Флоровский вполне это сознавал, когда писал: «У этой проблемы (примирения Церкви и мира) просто нет исторического разрешения. Подлинное разрешение вывело бы за пределы истории, оно принадлежит “будущему веку”. В настоящем же веке и в историческом плане не может быть дано никакого структурного (англ. Constitutional) принципа, а лишь принцип регулирующий: принцип дискриминации, а не построения»<sup>28</sup>. Флоровский, конечно же, применил бы то же различие и к апокалиптическому богословию, тем самым оправдывая *отсутствие* такого богословствования (то есть конструктивной апокалиптики) в неопатристической традиции.

Итак, каков же ответ на вопрос о том, почему богочеловеческая школа проявляла интерес к апокалиптическому богословию? Уже в работе архимандрита Феодора мы можем найти основную корреляцию: интерес Феодора к формулированию позитивного богословия «мира» и истории привел его к Апокалипсису Иоанна, потому что для апокалиптики мир или, точнее, богословская проблема мира и его «оправдания» (как любил говорить Вл. Соловьев) является смысловым центром эсхатологии. Преемники Феодора в рамках богочеловеческой школы развили богословие «мира» в весьма изощренных работах по богословию культуры, философии истории и того, что я называю church-and-world dogmatics — «догматикой Церкви и мира», т.е. экклезио-космической догматикой<sup>29</sup>. Поскольку их занимала богословская проблематика «мира» и истории, постольку они обращались и к Апокалипсису Иоанна.

А в неопатристическом движении, с другой стороны, богословский диалог с миром отошел на второй план в сравнении с усилиями дать определение Церкви и ее внутреннему преданию. Для богословов неопатристического направления «мир» был в гораздо меньшей степени предметом богословского рассмотрения, чем для представителей богочеловеческой школы. В свою очередь придание проблеме «мира» второстепенного значения приводило к оттеснению в маргиналии апокалиптического богословия и к возврату спиритуализованного эсхатологизма.

Более того, апокалиптическое богословие всегда будет проблематично в рамках богословского метода основанного всецело на понятии «Предания». Апокалиптическое пророчество говорит о том, что должно произойти «после сего» (Откр 1:19, 4:1); оно выходит за пределы того, что уже известно и освоено. Оно ставит под угрозу установившийся порядок, вынуждает старое идти на встречу с новым. В комментариях Булгакова чувствуется возбуждение, порождаемое этим противостоянием, — возбуждение, вызванное новизной Евангелия. Это вдохновляет его на некоторые необычные

<sup>27</sup> Флоровский Георгий. Вера и культура // Вера и культура. С. 661 (Collected Works, II:21).

<sup>28</sup> Флоровский Георгий. Церковь: ее природа и задача // Вера и культура. С. 582 (Collected Works, I:71).

<sup>29</sup> О понятии «church-and-world dogmatics» см.: Valliere Paul. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Edinburgh: T&T Clark, 2000. Chaps. 13-14.

формулировки. Откровение Иоанна — это «в своем роде как бы пятое Евангелие», «новейший завет в Новом Завете»<sup>30</sup>. Апокалиптика вызывает богословов на задачу догматического развития. То, что Булгаков писал о миллениуме, приложимо и к апокалиптическому пророчеству в целом: «Историческая церковь... не установила к нему *никакого* определенного и окончательного догматического и экзегетического отношения». У Церкви есть эсхатологические догматы, но мало апокалиптических догматов, а догмата о миллениуме нет вообще. Несмотря на то, что пророчество о Тысячелетнем царстве «есть яркая и ослепительная звезда на догматическом горизонте, ... остается впечатление, что учителя церковные не только не замечают ее, но и как бы не хотят заметить, закрывают глаза, как будто его... боятся»<sup>31</sup>. Мыслители богочеловеческой школы могли заниматься апокалиптической тематикой, потому что осознавали пределы Предания. С другой стороны тот факт, что апокалиптическое богословие вынуждает богословов выходить за пределы Предания, является еще одной причиной того, что неопатристические богословы старались держаться подальше от апокалиптики и склонялись к спиритуализованному эсхатологизму. Последний был, конечно же, гораздо более традиционным разрешением эсхатологической проблемы.

---

<sup>30</sup> Булгаков, Апокалипсис Иоанна. С. 18, 194.

<sup>31</sup> Ibid. С. 188.