ЭСХАТОЛОГИЯ КАК НЕЗАКОНЧЕННОСТЬ ДЕБАТОВ В ТЕОЛОГИИ

Н.А. Суханова

Издавна существовало мнение, что эсхатология как учение о конечных свершениях, лежащих за пределами теперешнего мира и ему трансцендентных, естественно отличается такими особенностями, которые не свойственны другим отделам богословия. Но, как писал протопресвитер Иоанн Мейендорф (John Meyendorf), эсхатологию никак нельзя рассматривать в качестве обособленной главы христианского богословия, ибо «эсхатология определяет качества богословия в целом»[1]. Принимая во внимание судьбу человека и всего творения, как направленную к концу, нельзя не отметить важнейшую характеристику сакраментальных учений, где эсхатологическое состояние не есть только грядущая действительность, но и настоящий опыт, доступный во Христе через дары Духа. «Эсхатология, тем не менее, примыкая ко всей системе богословия, обращена ко всем его догматам, она есть слово христианской онтологии, без которой она не может быть излагаема. С другой стороны, она относится к новому и не бывшему (в католическом изложении de novissimis), и она более, чем другие отделы богословия опирается на откровение, данное в слове Божием. Церковь не установила ни одного общеобязательного догматического определения в области эсхатологии, если не считать краткого свидетельства Никео-Константинопольского символа о втором пришествии и о воскресении мертвых и жизни будущего века. В ответ на подобное утверждение можно привести аргумент в пользу церковного предания, но оно указывает, в свою очередь, на массу неточностей»[2]. Так писал протоиерей Сергий Булгаков. Что касается предания, то здесь прослеживаются совершенно разные варианты толкований: это доктрина, берущая свои корни от Оригена и далее нашедшая свое усовершенствование в учении св. Григория Нисского и его приверженцев, а с другой – учение, имеющее многих последователей, но не имеющее какой-либо значительной фигуры богослова; к этой ветви, вероятно, возможно, как считал С. Булгаков, отнести и бл. Августина, величайшего из учителей Западной Церкви, хотя его мировоззрение стоит особняком. По мнению о. Сергия, принимать отдельные богословские мнения за догматические определения нет смысла. Так или иначе, эсхатологическое богословие остается открытым для исследований и ныне.

Сам факт того, что в Церкви появляются новые догматы, не свидетельствует ли это о появлении в Церкви новых вероучительных истин? Разумеется, догматическая наука развивается, но встает вопрос, в каком смысле? Православная Церковь учит, что развитие догматической науки есть все более точное выражение в слове познанной Истины. Истина уже раз и навсегда открыта Иисусом Христом, и она дана в Откровении. Протоиерей Георгий Флоровский писал об этом так: «Догмат ни в коем случае не новое откровение. Догмат – это только свидетельство. Весь смысл догматических определений сводится к свидетельствованию непреходящей истины, которая была явлена в Откровении и сохранилась от начала»[3]. Православная Церковь рассматривает догмат как теологическую богооткровенную истину, определяемую и преподаваемую Церковью как непререкаемое и обязательное для всех верующих правило Веры. Еще А.С. Хомяков писал в свое время, что «всякий ищущий доказательств церковной истины тем самым или показывает свое сомнение и исключает себя из Церкви, или дает себе вид сомневающегося, и в тоже время сохраняет надежду доказать истину и дойти до нее собственную силою разума; но силы разума не доходят до истины Божией, и бессилие чело-

[1] *Иоанн Мейендорф,* прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 309.

[2] *Сергий Булгаков,* прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 403.

[3] См.: *Георгий Флоровский,* прот. Пути русского богословия. Минск, 2006.

веческое делается явным в бессилии доказательств»[4]. Здесь следует отметить, что Церковь лишь формулирует догматы, придает им словесную форму. Однако помимо догматов в Божественном Откровении содержится много таинственного и не вполне понятного. Появлялись суждения или богословские мнения в отношении, скажем, определений, высказанных Собором или другим церковным органом, или какими-либо богословами, которые не имеют общецерковного признания. Так, в западном богословии, в католицизме и протестантизме начиная с середины прошлого века получила широкое распространение так называемая теория догматического развития», автором которой явился теолог, философ, историк церкви Джон Генри Ньюман (Newman). Согласно этой теории Церковь обладает полнотой богооткровенной истины, но для соборного сознания Церкви эта истина является сокрытой или не явно ощущаемой. Эта теория дает возможность оправдывать всевозможные произвольные догматические нововведения. Ньюман был убежден, что Церковь не может всегда оставаться одной и той же. Эти взгляды Ньюман изложил в своем «Эссе о развитии христианской доктрины», что вызвало бурную полемику в христианском обществе.

Православный опыт исследования и переосмысления эсхатологической доктрины, как видно из работ В. Несмелова, П. Флоренского, Н. Бердяева, Е. Трубецкого, С. Булгакова, представляет собой предмет спора в плане, можно ли принять как реальность сформировавшиеся догматические определения в области эсхатологии или же можно заявить об отсутствии таковых.

Уже отмечалось, что католическая доктрина обладает склонностью давать по возможности догматические определения по всем вопросам и утверждает себя компетентной к тому же и в области эсхатологии. Не секрет, что подобный догматический максимализм заражает своим веянием и православие, которому подобные тенденции, по сути, не свойственны. В ходе дискуссий выступают на первый план, скажем, такие черты эсхатологической доктрины, как рационализм и антропоморфизм. «Рационализм, – писал С. Булгаков, – стремится охватить предмет мысли рассудочными схемами, преодолевающими всякое противоречие и утверждающими свою самодостаточность для мысли. Антропоморфизм в Богословии представляет собой применение к области Божественной ограниченной меры человеческой. Онтологическая постановка вопроса заменяется уголовно-правовой, и масштабами кодекса о наказании мерятся тайны любви Божией»[5].

В данной статье уместно было бы также привести несколько позиций, изложенных Андрю Честером (Andrew Chester) в статье «Эсхатология». «Нельзя не отметить тот факт, – пишет Честер, – что раннее христианство с самого своего становления было всецело эсхатологическим. Это видно из синоптических Евангелий, в которых присутствуют тому достаточно свидетельств – в притчах, провозглашении Царства Божия, чудотворениях. Точкой отсчета для теологических споров и появления некоторых недоумений в западной теологии можно назвать слова Христа: *«... истинно говорю вам: не прейдет род сей, как все это будет»* (Мк. 13: 30), или *«истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе»* (Мк. 9, 1). Данные и прочие стихи, как например, Матфей 10: 23 или Лука 12: 39–40 или 22: 18 указывают на приближение Царства и возвращение Иисуса во славе в самом ближайшем будущем»[6]. Именно на этом моменте и сконцентрировали свое внимание западные аналитики Иоганн Вайс (Johannes Weiss) и Альберт Швейцер (Albert Schweitzer) примерно около столетия назад и тем самым придали эсхатологии небывалую силу значимости, с которой, по ссылке Честера, может сравниться лишь вся христианская теология в совокупности. Настаивая на понятии «совместимой» или «бескомпромиссной» эсхатологии (по высказыванию Швейцера)[7] Евангелий, оба мыслителя описывают Иисуса как принадлежащему

[4] *Хомяков А.С.* Церковь одна. М., 2007. С. 237.

[5] *Сергий Булгаков,* прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 405.

[6] *Andrew Chester.* Eschatology / In the book The Blackwell Companion to Modern Theology. Blackwell Publishing Ltd., 2004. P. 243.

[7] *Schweitzer. A.* The Quest of the Historical Jesus, trans.W. Montgomery. London, 1954.

всецело иудейскому апокалиптическому ожиданию неминуемого или имминентного (imminent) конца. Это неотложное неминуемое ожидание справедливо не только в отношении Иисуса или Евангелий, оно выступает на первый план на протяжении всего Нового Завета. Так, ап. Павел говорит, что *«день Господень так придет, как тать ночью»*, (1Фес., 5: 2); и также *«описано в наставление нам, достигшим последних веков»* (1Кор., 10: 11). Та же эмфаза видна и в прочих посланиях ап. Павла и в прочих многочисленных местах текста Нового Завета. Очевидным исключением из этого правила, как пишет Честер, может служить Евангелие от Иоанна и Деяния, хотя даже и там имеются указания на подобную очевидную традицию в описании последних времен.

Тем не менее, как отмечает Честер, на протяжении всего Нового Завета конечные времена не только должны вот-вот наступить; они уже приведены в действие. Иисус видит Царство как уже то, что наступает и началось в том, что Бог совершает это, очевидно, в его деяниях и прежде всего в актах исцеления и изгнания бесов. Эра мессианства или конечный век торжественно провозглашается Иисусом, и она переживается преждевременно и частично ранними христианскими общинами. Так, например, Дух для ап. Павла, по словам автора статьи, – это залог последнего века во всей его полноте, но, опять-таки полнота и завершение все еще ожидаемы. Напряжение между настоящим и будущим, между «теперь»–и–«еще нет», прослеживается во всем Новом Завете.

В данном моменте просматривается и характерная позиция Вайса[8] и Швейцера в отношении всех Евангелий. Иными словами, ожидание не принадлежит полностью к будущему; исполнение окончательной надежды уже началось. Тем не менее очень важно отметить, что это ожидание неизбежно надвигается, оно имминентно (imminent). Слишком часто в схоластической дискуссии этот элемент «еще нет» распространяется на далекое и неопределенное будущее, или на очевидно безвременное царство. Здесь целесообразно сравнить современную интерпретацию Евангелия от Марка 9:1 *«царствие Божие приходит в силе»,* где данный стих понимается по-разному, например, как, *Преображение, Излияние Святого Духа в Пятидесятницу, Воскресение Господне*. Все это, однако, как утверждает, например, Честер, отражает пути рассмотрения этой острой проблемы, поставленной данными стихами, и которые можно обнаружить внутри самого Нового Завета. Так, например, *Преображение* отражено в толковании события евангелистом Марком, *Пятидесятница* видится в тексте от Луки и в Деяниях, а *Воскресение Господне* отражается в Евангелие от Матфея. Примечательно, что у евангелиста Луки и в Деяниях Царство решительно перемещается с места действия и интерпретируется с позиций наступления века Церкви и Духа. Этот «век Духа» (или «Церкви») может с легкостью быть растянут безвременно, и, таким образом, Царство едва ли вообще наступит, а присутствие Иисуса заменяется присутствием Духа и становится центральным моментом новых отношений, которые Господь привнес с собой. Это именно то, что так часто происходит во множестве толкований Царства в схоластике Нового Завета, когда используется схема «теперь» – и – «еще нет».

Но существует и другая опасность, связанная с моделью Спасения в исторической схеме, предложенной Кульманом (Cullmann)[9]. Он решительно приводит аргументацию в пользу модели «теперь»- и-«еще нет» в отношении Царства, и в общем и целом в отношении к эсхатологии всего Нового Завета. Он, конечно, допускает в принципе, приближающуюся реализацию Царства в ближайшем будущем. Тем не менее, как для Кульмана, так и особенно для тех, кто находился под его влиянием, основной упор делается фактически на прошлое, как на совершенный акт Спасения. В обоих случаях вся острота надвигающегося эсхатологического размаха событий с легкостью ускользает из поля зрения, и провокационный вызов Вайса и Швейцера остается безответным.

Следует подчеркнуть, однако, как указывает Честер, что синоптические евангелия описывают Иисуса как ищущего окончательного осуществления Царства и своего пришествия во славе в самом ближайшем будущем. Раннее христианство можно также охарактеризовать как мессианское движение с точки зрения антропологической ка-

[8] *Weiss J. Jesus'* Proclamation of the Kingdom of God / trans. R.H. Hiers and D.L. Holland. L., 1971.

[9] *Cullman O.* Salvation in History./trans. S.G. Sowers. L., 1967.

тегории. Это, однако, не обязательно (вопреки позиции Вайса и Швейцера и прочим неправильным толкованиям) должно повлечь за собой чувство надвигающейся космической катастрофы. Напротив, основное внимание в Евангелиях делается на позитивном и преобладающем видении Царства, открывающегося для отверженных в обществе на основе переделанного и восстановленного мира и преобразованных людях. Это видение окончательной победы над силами зла.

Существует предположение, что в своем послании к Коринфянам (15: 24–8), ап. Павел рисует Иисуса (с позиций стандартной еврейской эсхатологической модели) как финал событий, как кульминацию эсхатологических событий, передающих (мессианская функция) Царство Богу. В этом повествовании характер последних времен является частью длительной последовательной трактовки эсхатологических событий в 1 послании к Коринфянам (15) и прежде всего Воскресения. Весьма часто можно слышать мнения, что ап. Павел проводит контраст между воскресением тела и бессмертием души, но это ложная дихотомия. У ап. Павла нет вообще концепции о душе, как отделенной от тела, и у него вполне видна твердая уверенность в воскресении всего физического тела, т. е. всего человека. Конечно, ап. Павел говорит о трансформации или изменении, которая должна иметь место, и воскресение тела произойдет с приобретением весьма отличительных черт, то есть оно будет нетленным, прославленным и духовным, оно приобретет бессмертие. Тем не менее, ап. Павел настаивает на истинной неразрывности между нынешним телом и тем, которое будет приобретено при Воскресении. Также были высказаны предположения, что в 1 послании к Коринфянам (15) и в 1 Фесаллоникийцам (4) четко прослеживается воскресение личности как части всеобщего Воскресения, которое будет иметь место при Парусии, и подразумевается доктрина промежуточного состояния. В прочих местах у ап. Павла можно отметить, что верующий непосредственно предстает перед Христом сразу же после смерти. Подобные вопросы, поднятые в вышеуказанных местах посланий ап. Павла, приобретают особую важность в последующих событиях в эсхатологической традиции, но в дальнейшем они не получают никаких разъяснений ни у ап. Павла, ни в Евангелиях. Как мы видим, тема, которая доминирует в Новом Завете – окончательное исполнение всего, что обещано Богом, принадлежит к ближайшему будущему.

В течение довольно длительного периода, существовала теория, акцентирующая свое внимание на отдельной личности, на его судьбе. Эта тенденция озабоченности своей собственной судьбой твердо прижилась, особенно на обыденном уровне, вплоть до сегодняшнего дня. В эпоху Просвещения и период, непосредственно последовавший за ней, произошли существенные сдвиги в христианской теологии вообще, и в эсхатологии – в частности. Влияние Ньютона и Канта привело к возникновению идеи рационально спланированной вселенной. Кроме того, в XVIII и XIX вв. стала преобладающей концепция исторического прогресса. Позицию Либеральной теологии к концу XIX в. можно увидеть в классической и показательной форме в работе А. Гарнака (A. Harnack) *«Что такое Христианство?»*[10]. Центр Христианства – Царство Божие, понимается как Царствование Бога в каждом индивидуальном человеческом сердце, здесь прослеживается отцовство Бога, бесконечная ценность человеческой души, любовь Бога к ближнему, что выражено прежде всего в Нагорной проповеди. Здесь едва ли остается что-либо от эсхатологической проповеди, ее резкая, насущная, эсхатологическая направленность теряет силу. Вместо этого Царство индивидуализируется и уходит вовнутрь, оно становится возможным в результате морального человеческого вклада. Идея Царства, таким образом, разрушается и преобразуется не в Церковь как в видимое присутствие Бога на земле, а в социальный порядок, который уже существовал и постепенно совершенствуется. В целом здесь мало что остается от того, что можно было бы назвать «эсхатологией» внутри христианской теологии.

Исторический прогрессивизм и этическое совершенство подобного рода в Либеральной теологии, представленные Гарнаком и прочими последователями, не мог пережить варварские ужасы Первой мировой войны и тем более ужасающие акты геноцида и деструктивных процессов, происходивших на протяжении всего XX в. Поскольку упомянутые

[10] *Harnack A.* What is Christianity? / trans. T.B. Saunders. N.Y., 1957.

события доказали историческую несостоятельность такой постановки вопроса, так и усилия Вайса и Швейцера оказались несостоятельными в теологическом плане. Всей либеральной теологической модели был нанесен разрушительный удар. Вместо того чтобы изображать Иисуса как вполне вписывающегося в картину гармоничного социального порядка, теории пришлось изображать Иисуса как некую отчужденную фигуру, принадлежащую к миру Иудейской апокалиптики, предлагающей фанатическое и неистовое ожидание неминуемого конца. Такое бескомпромиссное решение проблемы Судного дня просуществовало вплоть до настоящего момента и спровоцировало появление новых идей как, например, у Додда (C.H. Dodd)[11], который утверждал, что Царство Божие не принадлежит всецело к ближайшему будущему, оно целиком имманентно настоящему, оно полностью осуществилось в служении Иисуса. Аргументация Додда как в целом, так и в деталях была признана неубедительной, но идея реализованного в настоящем «элемента» Царства Божия привлекла внимание и оказалась продуктивной.

Говоря о размахе теологических дискуссий, нельзя не упомянуть о работах Рудольфа Бультманна (Rudolf Bultmann)[12], написавшего свою докторскую диссертацию под руководством Иоганна Вайса. Бультманн отошел от либеральной теологии, поскольку видел, что она делает упор на человеческую, земную и, так сказать, горизонтальную ось за счет божественной и вертикальной. В то же время он усмотрел насущную необходимость избавить христианство от «мифологических» ловушек, которые, по его утверждению, могут подтолкнуть современников на ложный путь неправильного толкования евангельской истины. Бультманн видел в Иисусе иудейскую апокалиптическую фигуру, провозглашающую приближение Царства Божия. В то же время он рассматривал исторического Иисуса как не оказывающего существенного влияния на христианскую веру и теологию. Центр истинной христианской веры, согласно Бультманну, должен лежать как внутри истории, так и одновременно за пределами ее. Это не может быть проповедь Иисуса о приближении Царства и его возвращении на небесном облаке. Вместо этого Бультманн предлагает принять распятие Иисуса как «эсхатологическое событие внутри и за пределами времени», т. е. как событие одновременно историческое и эсхатологическое. Под «эсхатологическим событием» Бультманн имеет в виду, что в провозглашении («kerygma») Креста и осуществляется окончательный подвиг и окончательное откровение, с которым сталкивается каждый человек с единственной возможностью самоосознания и аутентичного существования.

Бультмановское подчеркивание различия между христианской первоначальной проповедью и историческими фактами является путем субъективизации Евангелия. Об этом, на наш взгляд, очень точно сказал Иоанн Мейендорф. По его мнению, «...в глазах Бультмана христианская вера, вместо того чтобы быть вызванной, согласно традиционному взгляду, свидетелями, видевшими воскресшего Господа своими глазами, является, наоборот, настоящим источником "мифа" о Воскресении. Таким образом, ее нужно понимать лишь как естественную субъективную функцию человека, знание (гнозис) без объективного критерия. Если же, с другой стороны, на основании предположения, что всякий факт, который невозможно научно проверить (как, например, Воскресение), тем самым является историческим мифом, признать тварный порядок совершенно неизменяемым, даже самим Богом, то это, по существу, постулирует обожествление тварного порядка, детерминизм, обязательный даже для Самого Бога и поэтому согласный Его желанию. В таком случае Откровение может осуществляться только через этот самый тварный порядок. Бог может лишь подчиняться законам и принципам, Им Самим установленным, и знание Откровения качественно не отличается от любой другой формы человеческого знания»[13].

Можно с уверенностью разглядеть точки соприкосновения между позициями Бультманна и Барта (Barth)[14], несмотря на расхождения в их суждениях. Барт, как и Бультманн, рассматривает события смерти Иисуса и Воскресение (для Барта, прежде всего, Воскресение) как точку, в которой встретились время и вечность, и границы челове-

[11] *Dodd C.H.* The parables of the Kingdom. L., 1961.

[12] *Bultman R.* History and Eschatology. Edinburg, 1957.

[13] Иоанн Мейендорф, прот. Живое предание. М., 2004. С. 273.

ческого мира и времени стали трансцендентны. Хотя Барт говорит об этом как о высшем «не-историческом» событии, все же это подразумевает высшее эсхатологическое и трансцендентное событие. Как и у Бультманна, эсхатологическая сила заложена в факте, согласно которому в провозглашении Евангелия, в церковной керигме, каждая индивидуальность призвана отзываться с верою на это окончательное решающее спасительное событие. Для Барта, однако, такое не является керигмой, это и есть эсхатологическое событие, но провозглашение Воскресения является объективной реальностью (хотя и не исторической). И именно через керигму явленное Слово Бога может принести веру в окончательном спасительном смысле. Расхождения между Бартом и Бультманном потенциально чреваты серьезными последствиями, но факт остается фактом, что как для Барта, так и для Бультманна решающее эсхатологическое событие уже имело место. Трансцендентное, вечное измерение уже вошло в человеческую историю, или, выражаясь точнее, восстановлено против нее. Понимание Бартом эсхатологии, и особенно его концепция, разработанная в труде *«Догматика Церкви»*[15], – более утонченная и сложная, чем это можно было бы допустить.

Протестантская неортодоксальность Барта дала новый толчок в направлении, идущем, по сути, в ногу с августиновской интуицией реформаторов. Но нынешнее протестантское богословие резко выступает против августинизма. Сам Карл Барт в последних томах «Церковной догматики» резко изменяет своей первоначальной позиции и снова утверждает присутствие Божие в твари независимо от Воплощения. Так он сам отражает новое богословское настроение, которое мы находим, скажем, у П. Тиллиха и Тейяр де Шардена, и от которых происходит более радикальное и менее серьезное американское «новое богословие».

Как Барт, так и Бультманн представляют строго «вертикальное», трансцендентальное решение эсхатологии. Они оба подчеркивают, что вся теология эсхатологична; но будущее измерение эсхатологии обретет незначительное место. Их современник немецко-американский протестантский богослов и философ Тиллих (Tillich)[16] в своей теологии придает больше места субстанциальному выражению будущей надежды в отношении Царства Божия и трансформации мира. Он подчеркивает истинную преемственность между настоящим миром и тем, который должен возникнуть, он развивает далее библейские традиции обновленного мира.

Тиллих пишет, что: «Бог есть и личность, и отрицание Себя как личности... Христос есть Иисус и отрицание Иисуса. Библейская религия является и отрицанием, и утверждением онтологии. Жить несмущенно и мужественно среди этих напряжений и раскрывать, в конце концов, их конечное единство в глубинах наших собственных душ и в глубине Божественной жизни – вот задача и достоинство человеческой мысли»[17].

В глазах Тиллиха так же, как и Бультманна, конечно, исторический Иисус и Его учение остаются в центре христианской веры. «В настоящее время существенная норма систематического богословия – есть новое бытие в Иисусе как Христе, нашей предельной заботе»[18].

Последние несколько десятилетий засвидетельствовали критику, высказанную особенно в адрес Барта, и, конечно, Бультманна за то, что они делают «вертикальное» измерение таким значимым, что любой фокус эсхатологии истинного или субстанциального будущего резко устраняется со сцены. Так, Панненберг (Pannenberg)[19] подчеркивает важность того, что современной теология концентрирует внимание на эсхатологическом аспекте проповеди Иисуса, т. е., учении о приближении Царства Божия как центральном аспекте Христианской теологии. В то время как Барт и Бультманн придерживаются мнения, что высшее эсхатологическое событие принадлежало к категории полностью отличающегося от обычной мирской (земной) истории, Панненберг настаива-

[14] *Barth K.* The resurrection of the Dead/trans. H.J. Stenning. L., 1933.

[15] См.: *Barth K.* Church Dogmatics / trans. G.W. Bromiley and T.F. Torrance. Edinburgh, 1936–1974.

[16] См.: *Tillich P.* Systematic Theology. Vol. 3. Chicago, 1963.

[17] *Tillich P.* Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. Chicago, 1955. P. 85

[18] *Tillich P.* Systematic Theology. Chicago, 1963. P. 50.

[19] *Pannenberg W.* Theology and the Kingdom of God / ed. R.J. Neuhaus. Philadelphia, 1969.

ет на совместном действии этих двух категорий, так что мир, который принесет с собой Бог, установит эсхатологическую перспективу для мира, который уже существует и для всего того, что происходит в нем.

Нечто подобное позиции Панненберга, но более существенно продвинутое, можно найти у Молтманна (Moltmann)[20]. В его «Теологии Надежды»[21] красной нитью проходит мысль о том, что он видит христианство эсхатологичным с начала до конца, а эсхатологию рассматривает как ключ ко всей христианской вере. Это может показаться чистой риторикой, или просто подражанием Барту и Бультманну, но в противоположность им Молтманн рассматривает христианство как прежде всего ориентированное на будущее. Согласно ученому, именно будущий мир принесет с собой Бог, и это будет подразумевать преображенный мир. Но он в большей степени существующий мир, а не привнесенный из какой-то потусторонней сферы. Молтманн вполне серьезно воспринимает библейскую эсхатологическую традицию, но она связывается тесно с ярким эсхатологическим мотивом Нового Завета, и не только с Иисусом, но прежде всего с ап. Павлом. Молтманн настолько сильно подчеркивал трансцендентальную ориентацию христианства, что, казалось, он делает это за счет отдания дани должного настоящему, реализованному характеру Новозаветной (или христианской) эсхатологии. В самом деле он утверждает, что эсхатологическое будущее создает ожидания самого себя в настоящем. На самом деле существовало мнение, что Молтманн находился под сильным влиянием марксистского философа Эрнста Блоха (Ernst Bloch) и его работы *«Принцип Надежды»*[22]. В этой связи возникло искаженное мнение, что Блох описывает христианскую надежду лучше, чем большинство христианских теологов. Например, как и Блох, он рассматривает библейские мессианские традиции и утопическое будущее как истинный источник и объект надежды, и точно также он неподдельно революционен и критичен в отношении существующего положения вещей. И все же одновременно с этим его эсхатологическое мышление решительно отличается от идей Блоха. Так, для Молтманна основа всей христианской надежды и эсхатологии – это событие воскресения Иисуса. Христианская надежда на будущее поэтому зависит от божественной инициативы и не принимает ни настоящий мир, ни его возможной внутренней трансформации. Следовательно, несмотря на вдохновение, которое, несомненно, навеяно Блохом, Молтманн четко противостоит попыткам идентифицировать Царство Божие с Церковью или в каком-то смысле с миром как таковым и в равной степени отвергает все потусторонние варианты христианской надежды.

Молтманн оказал влияние на некоторых либеральных теологов, хотя Либеральная теология разработала собственные отличительные перспективы и в значительной степени искала реализацию Царства на земле в настоящем и истинную трансформацию существующего мирового порядка.

Католическая мысль также прочно занималась эсхатологическими идеями. Например, Карл Ранер (Karl Rahner)[23]. Будучи одним из идеологов католического обновления, Карл Ранер вступил в орден изуитов в 1922 г., в 1932 принял сан, был официальным теологом II Ватиканского собора (1962–1965). Испытывал влияние классического томизма, экзистенциализма, персонализма и «новой теологии», находился под влиянием идей М. Хайдегера (Heidegger). Стремясь посредством антропологического переворота в догматике привести теологию в соответствие с требованиями современности, Ранер разрабатывал принципы трансцендентального неотомизма. Согласно Ранеру, истинная задача теологии – это локализовать и рационализировать правильный язык средствами, которые могут быть использованы людьми в целях идентификации тайны Божией, не внедряясь в какие-либо подробности. Для Ранера абсолютная истина заложена в поиске трансцендентности, которая доступна для человечества через знания.

---

[20] *Moltmann J.* The Coming of God: Christian Eschatology / trans. M. Kohl. L., 1996.

[21] *Moltmann J.* Theology of Hope: On the Ground and Implications of a Christian Eschatology / trans. J.W. Leitch. L., 1967.

[23] См.: *Rahner K.* Theological Investigations. Vol. 6. N.Y., 1969.

[24] См.: *Von Balthas H.U.* Teo-drama: Theological Dramatic Theory. Vol. 5: The Last Act / trans. G. Harrison. San Francisco, 1998.

Для фон Балтхасара (von Balthasar)[24] перспектива Евангелия от Иоанна с так называемой «реализованной эсхатологией» представляет вполне соответствующее выражение того, что отчетливо видно в христианской эсхатологии. То, что крайне важно, уже случилось. То, что случилось, однако, не следует относить к естественному прогрессу внутри человеческой истории, но было сотворено Богом, в личности Иисуса Христа, драматически вошедшего в непредвиденный мир и измерение времени (временную протяженность). Как и у Ранера, здесь Христос становится наивысший центральной точкой эсхатологии.

Такое выборочное рассмотрение тех направлений, по которым развивалась тема эсхатологии в христианской теологии, предлагает полный разброс мнений и отсутствие консенсуса, или, по крайней мере, в XX в. Если рассматривать основные тенденции развития темы, то становится очевидным, что эсхатологии придается фактически направленный наружу или внешний характер, иными словами, подчеркивается духовный аспект. Это отчетливо было видно в средневековый период, когда упор делался на видение райского блаженства, но и такой подобный центр внимания на небесном мире, который корнями уходит в Новый Завет, особенно, основываясь на Евангелии от Иоанна, просуществовал довольно долго, как сообщает нам Честер. Трактовка Царства и твердый упор на эсхатологию на другом уровне и в другом состоянии. Что касается ап. Павла, то у него четко прослеживается духовная тенденция в случае прихода Царства при любых ситуациях. Определяется, впрочем, и другая тенденция, подчеркивающая ясно траекторию, уходящую вовнутрь и весьма материальную, ее можно идентифицировать с тысячелетним Царством Христа или с тысячелетней традицией, а также это очень часто видно в либеральной теологии. «Вертикальное» отождествление Царства с Церковью в средневековый период, представляющее тенденцию идущую вовнутрь, существовало наряду с акцентом на ориентацию во внешний мир.

Что касается имманентной *(immanent)* тенденции, или как ее называют «горизонтальной» – это Царство, или эсхатологическое осуществление, – рассматривается как исторический процесс, уже развивающийся в полной мере в настоящем мире. И это прежде всего касается *прогрессивной* и *телеологической эсхатологии* XVIII–XIX вв., хотя и появляется и в XX в. в виде *теологии процесса*, что особенно заметно у Тейяр де Шардена (Teilhard de Chardin). Разумеется, можно отметить и противоположную тенденцию, резко «вертикальную» или трансцендентную, что ярко выражено в эсхатологии Барта. Трансцендентная перспектива также прослеживается и в прочих эсхатологических направлениях, однако, не в такой абсолютной форме, как у Барта. Тот резкий контраст, который, казалось бы, прослеживается между теориями Вайса – Швейцера и позицией Додда, следует отнести к чему-то среднему между неминуемой, имминентной (imminent) и присущей, свойственной или имманентной (immanent), – полностью будущее и полностью настоящее.

Существует и еще одна тенденция, которая делает эсхатологию в значительной степени, если не исключительно, индивидуальной. Это можно было отметить в патристический период и, прежде всего в Средние века, когда все внимание концентрируется на моменте смерти, являющимся наиважнейшей точкой отсчета каждого человека. Развитая идея бессмертия души, очевидно, стала наиважнейшей в данной теории. Отмечалось, что эта тенденция индивидуализирования проходит красной нитью через всю христианскую традицию, она развивалась в Евангелии от Иоанна и просуществовала вплоть до XX в. Это видно на примере теории Бультмана, у которого эсхатологическая тема – это момент кризиса, с которым сталкивается каждый человек.

Рассматривая каждый из вариантов приведенных тенденций, можно прийти к выводу, что некоторые из них могут оказывать наиболее разрушительное воздействие на эсхатологическую традицию. Так, например, «горизонтальная» или имманентная перспектива не только оказывается индифферентной к судьбе человека, но, кажется, относится к историческому процессу автономно и пренебрегает любым божественным вмешательством. Многие из выше указанных теорий, несомненно, становились предметом острых дебатов и подвергались резкой критике. Так, например, Гарет Джоунс (Gareth Jones) считал, что, когда уже нечего добавить к изучению проблемы, и многое было сказано еще во времена ранней Церкви, следует тем не менее подчеркнуть особую роль эсхатологии, и ее значимость. Карл Барт, поддерживая эту же мысль, писал: «Без нее *(эсхатологии)* теология не является истинно христианской. Креще-

ние Иисуса Духом, чем начинается провозглашение Евангелия, самого Царства, что формирует сердце этой Благой вести, и Троица, которая идентифицируется в ранней Церкви как истинная судьба божественной природы Христа, – все они эсхатологичны по природе. Все они определяются теологически с точки зрения тождественности или подлинности времени и вечности в особенном событии пришествия Христа»[25].

Для многих наших западных современников история теологии XX в. начинается с Карла Барта, поскольку считается, что он на самом деле вернул современную теологию к ее первейшим принципам. Нужно признать в связи с этим и наличие у Барта собственного внутреннего мира, его идей и взаимоотношений с окружением, в котором он рос, и влияние на него немецкого либерального протестантизма, что чувствовалось в его ранних работах. Критики часто цитируют постулаты из дебатов, состоявшихся в 1923 г. между Бартом и Гарнаком, поводом для которых стали 15 ответов Барта на 15 вопросов Гарнака. Барт, между прочим, писал в своем письме к его превосходительству, что «готов ответить ударом на удар». Позиция Барта в его «Roman books», была предельно ясна: откровение реально и преобразует все человеческое существование. У Барта откровение Божие сосредоточено в Христе, все прочее, что можно отнести к религии на основе разума и знания, не является откровением. «Задача теологии поэтому это задача молиться, показать людям с верою, что есть единственный истинный вопрос и что есть единственный истинный ответ: Иисус Христос, распятый и воскресший, в ком люди живут по-новому, в силе Духа. Это загадка природы и милости. Любой другой вопрос, неважно, как бы интересен и важен он ни был с точки зрения нашего просвещения, он не имеет отношения к Богу. Барт, таким образом, отвергает любое суждение о том, что теология – это образование, которое, хотя и правильно рассматривается как один из аспектов ежедневной жизни Церкви, не имеет ничего общего с первоначальным провозглашением Евангелия»[26].

Разница между Гарнаком и Бартом очевидна. У Гарнака Евангелие – педагогическая проповедь, научение индивидуума стать лучшим человеком, восстановление личности до уровня образа Христа, поскольку человечество и было оправдано смертью Иисуса и его Воскресением. В этом смысле задача теологии – понять эту проповедь, которую необходимо затем донести до народа, проанализировать историческую основу, облегчить коммуникацию. Иными словами для Гарнака теология – это ясно сформулированная проповедь, которая будет доступна для понимания и должна быть разумно разъяснена людям, которые живут своей культурной и социальной жизнью. Она строится на том достижении, которое осуществлено Богом во Христе, и поскольку этот труд достаточно таинственен, то и вера связана с познанием тайны, но это *знание*.

«Для Барта это же просто нелепость, пишет Гарет Джоунс. Или более того: это грех. Иисус Христос не учитель религии, распространяющий практические советы и предлагающий помощь тем, кому следует развиваться. Иисус Христос – это эсхатологический Пророк, Мессия, Сын Божий, Слово. В противоположность Гарнаку, который рассматривает Иисуса из Назарета как одного из человеческих созданий, хотя и сверх религиозного, о ком можно, возможно, узнать многое с тем, чтобы понять его проповедь и значимость ее, Барт понимает Христа по аналогии со своей сотериологической моделью. Зависимость здесь просматривается с теологией Реформации и особенно с Меланхтоном (Melanchthon), с его известным изречением: «знать Христа – это знать его преимущества»[27].

Сравнивая взгляды Барта и Ранера, можно отметить, что для Барта основанием для христианской теологии был эсхатологический реализм и, поэтому, что важно, время. История теологии Ранера – это история теологической метафизики XX столетия, которая выросла из философии XIX в.

Все эти различия во мнениях так же как, и оценка, которую мы в состоянии дать разным традициям, могут быть установлены только на основании богословских предпосылок, проистекающих из самой христианской веры, которая придает смысл истории, дает ей цель – эсхатон. Как видно из примеров, приведенных выше, новозаветная эсхатология и практические выводы из нее понимались христианами по-разному в разные периоды исто-

[25] *Gareth J.* Critical Theology: Questions of Truth and Method. Polity Press, 1995. P. 183.
[26] Ibid. P. 17.

рии. Иоанн Мейендорф отмечал три тенденции в рассмотрении вопроса: 1) Идея, что Царство Божие, в силу Божественного всемогущества, будет явлено внезапно и в не столь отдаленном будущем, господствовала в ранних христианских общинах. Эта эсхатологическая концепция выражалась в ежедневной и постоянной молитве: *Да прейдет образ века сего*. В свете такой эсхатологии христиане не должны заботиться о том, чтобы усовершенствовать существующее, потому что все равно земной мир предназначен к близкому и катастрофическому исчезновению. Многие считали неизбежным конечное осуждение огромного большинства человечества и спасение лишь остатка. «Такая эсхатология, – пишет Мейендорф, – не дает основания ни для какой христианской миссии по отношению к обществу или культуре. Она приписывает одному лишь Богу, действующему без всякого человеческого *соработничества*, задачу водворения Нового Иерусалима, сходящего *приготовленным* (Откр. 21: 2) с Небес»[28]; 2) существует и противоположная крайность пелагианизированной и оптимистической идеологии, основанной на вере в нескончаемый прогресс. Поскольку такая вера в прогресс решительно утверждает, что история имеет смысл и цель, она также может почитаться эсхатологичной. По сути, она явление постхристианское, немыслимое вне христианских категорий (например, в буддизме). В течение трех последних веков ею вдохновляется европейская и американская культура. За прошедшие десятилетия многие, особенно западные христиане, приняли этот оптимистический тип эсхатологии, отождествив социальный прогресс с новым творением, определяя задачу христиан в мирских категориях. Иоанн Мейендорф подчеркивает, что трагедия этой второй эсхатологии – называется ли она христианской или нет – в том, что она не принимает во внимание греха и смерти, от которых человечество не может быть избавлено своими собственными усилиями, и, таким образом, игнорирует самый реальный и самый трагический аспект человеческого существования. Она, скорее всего, стремится к бесконечной цивилизации. Принимая своего рода исторический детерминизм, – отмечает Мейендорф, – она отвергает самую суть христианской веры: *освобождение от 'начальств и властей' истории* через Христово Воскресение и через пророческое обетование космического преображения, которое будет осуществлено Богом, а не человеком; 3) Библейское понятие пророчества, – считает Мейендорф, – ведет нас к третьей форме эсхатологии, воздающей должное и всемогуществу Божию, и человеческой свободе в созидании исторического бытия. Пророчество – и в Ветхом, и в Новом Завете – не просто предсказание будущего и возвещение о неминуемом. Будущие блага – обетование верующим, тогда как конечная катастрофа – угроза грешникам. И то и другое обусловлено человеческой свободой. Бог не разрушил бы Содома ради десяти праведников (Быт. 18: 32) и избавил ниневитян от гибели, провозвещенной Ионой, потому что ниневитяне покаялись (Ион. 3: 10). Никакая эсхатология не может оставаться верной христианскому Благовестию, если она не условна, т.е. если она не утверждает одновременно власти Бога над историей и задачи человека, вырастающей из подлинной реальной свободы, восстановленной во Христе для создания Царства Божия, писал Мейендорф.

Вопрос о значении эсхатологии в первохристианстве детально рассматривает С. Булгаков. «Вся новейшая историческая наука, – писал он, – единогласно подтверждает исключительное значение эсхатологии (учение о конце мира) в настроении первохристианства. Следы этого убеждения, что «конец близок» и «преходит образ мира сего», рассеяны и в Евангелиях, и в Апостольских посланиях, и во всей первохристианской письменности, и то, что мы теперь, в XX в., истолковываем в более широком смысле внутренней необходимости конца истории, медленно созревающей, тогда понималось в смысле непосредственной близости. Вспомните, что ап. Павлу приходилось успокаивать солунян, побросавших свои занятия в ожидании второго пришествия... Заключительная молитва Апокалипсиса "Ей, гряди, Господи!" была, по-видимому, одною из первых молитв христианства. Об ускорении пришествия в славе молили не только те праведники, о которых говорится в Апокалипсисе (гл. 6, ст. 9-10), но и многие христиане. В одном из наиболее ранних, сохранившихся до нас текстов

[27] *Gareth J.* Critical Theology. Questions of Truth and Method. Polity Press, 1995. P. 18.

[28] *Иоанн Мейендорф, прот.* Живое предание. М., 2004. С. 303–306.

молитв, приведенных в "Учении 12 апостолов", евхаристическая молитва содержит прошение: «Да прейдет образ мира сего». Лишь у Тертулиана в конце II и начале III в. мы находим упоминание о молитве de mora finis, т.е. о замедлении конца»[29].

Против фаталистического понимания конца мира выступал Е.Н. Трубецкой. «Конец мира, – писал он, – не есть внешний для человечества фатум, ибо Богочеловечество есть обнаружение подлинной идеи – сущности всего человечества. Пришествие Христово означает полное преображение всего человечества и мирского в Божеское и Христово... Христос не придет, пока человечество не созреет для Его принятия. А созреть для человечества именно и значит обнаружить высший подъем энергии в искании Бога и стремлении к Нему»[30].

Эсхатология вызывала всегда повышенный интерес и множество вопросов. «Эсхатология, насколько она есть откровение и пророчество, должна поставить перед собой в качестве задачи подлинно онтологическую экзегезу относящихся сюда текстов, искание их внутренней связи и богословского значения, – так писал Сергий Булгаков. – Разумеется, при этом опыте экзегезы должна быть учтена и принята во внимание совокупность учений, имеющихся в предании истории и понимаемых не по букве, но по духу, в полноте исторического контекста. Однако и при всем том эсхатология остается еще областью богословского исследования, находящегося на путях к грядущему догматическому определению, когда таковому, по велению Промысла Божия, суждено осуществиться в жизни Церкви. Впрочем, такое требование его является отнюдь и не безусловным. Ибо есть тайны будущего века, непостижимые судьбы и неисследимые пути Божии (Рим. 11: 33), которым, может быть, и не суждено до конца раскрыться в этом веке»[31].

Следует помнить, что «самым актуальным вопросом в течение всей истории эсхатологии, – пишет проф. МДА А.И. Осипов, – включая и настоящее время, является аскетический аспект. Он заключается в теоретическом и опытном изучении духовного пути, ведущего к Царству Божию»[32]. Положительное его понимание, однако, подвергается порой различным искажениям... Опасна также подмена религиозной жизни так называемым богословствованием, т.е. занятиями богословием ради богословия, – пишет профессор. Существует и еще одна опасная идея, распространенная в протестантских кругах – это присутствие и определяющее действие *эсхатона* не только в Церкви, но и во всей мировой жизни. Идея эта игнорирует свободу человека и его возможность поступать не только по воле Бога, но и вопреки ей.

Как бы ни оценивались достижения последнего десятилетия в богословии и экклезиологии, вероятно, следует признать, что речь идет о самой природе христианства, а не только о его выражении в той или иной форме или таинствах.

© Суханова Н.А., 2011

[29] *Булгаков С.Н.* Два града. СПб., 2008. С. 235, 236.

[30] *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 2005. С. 292.

[31] *Сергий Булгаков,* прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 406

[32] *Осипов А.И.* Путь разума в поисках истины. М., 1999. С. 367.