

УДК 177.9;236

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.4.098

СПЕЦИФИКА АПОФАТИЧЕСКИХ СТРУКТУР СОВРЕМЕННЫХ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРОРОЧЕСТВ

В.Ю. Лебедев¹, А.М. Прилуцкий²

¹ ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

² ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет
им. А.И. Герцена», г. С.-Петербург

Развитие апофатического дискурса в богословии связано с невозможностью определения и описания сущности и действий Бога при помощи существующего понятийно-терминологического аппарата теологических исследований. В эсхатологии использование апофатического подхода обусловлено внутренней спецификой апокалиптических пророчеств, а именно их герменевтической сложностью, чрезвычайностью и однократностью событий, необратимостью последующих результатов. В данной статье анализируется и типологизируется апофатическая герменевтика, анализируется профетическая апофатика, в том числе апофатические и псевдо-апофатические структуры современных эсхатологических пророчеств. Авторами анализируются семиотические особенности дискурса эсхатологической тайны и основные герменевтические паттерны ее обоснования. Рассматривается так называемый гносеофобский эсхатологизм, свойственный некоторым протестантским конфессиям. В заключении отмечается место эсхатологии в жизни современной Церкви.

Ключевые слова: апокалиптика, эсхатологическая тайна, герменевтика пророчеств, эсхатологический символизм, теологическая терминология.

Говоря о принципах апофатики, следует отметить, что апофатическая традиция в христианстве является не столько методом, сколько особой формой богословского дискурса, раскрывающего изначальную невозможность определения и описания сущности и действий Бога при помощи существующего понятийно-терминологического аппарата теологических исследований. Катехитический богословский подход, постулирующий принципиальную непознаваемость и непостижимость Божественного Абсолюта, ограничивается декларациями о непознаваемости Бога, но не следует им на концептуальном уровне: заявления о божественной непостижимости не препятствуют построению концепций, предиктирующих Богу набор известных предикатов и атрибутов. Именно апофатика делает последовательные выводы из тезиса о божественном абсолюте. Отказавшись от попыток концептуализации и категоризации знаний о Боге, апофатическое богословие тем не менее не отвергает всякую дискурсивность, но акцентирует важность невербализуемого мистического опыта в процессе богопознания. Следует отметить, что религиозный фундаментализм [2], постулируя непознаваемость Бога, избегает апофатики:

апофатические декларации далеко не тождественны апофатической теологии. При этом апофатика продуктивно анализируется с помощью современного религиозно-семиотического подхода, а не застывает в гносеологической пустоте [5].

Основанная на мистическом опыте, апофатическая теологическая рефлексия не преследует цели создания логически упорядоченной богословской концепции, поскольку изначально исходит из представлений о том, что языковая картина мира онтологически не может вместить полноты божественного присутствия, однако степень иррациональности такого подхода не следует преувеличивать – в нем осуществляется «рациональный процесс, обеспечивающий доступ к некоторому внутреннему состоянию, лежащему за вербальной манифестацией того, что не поддается прямому наблюдению» [4, с. 30]. Трансцендентность Бога порождает известную герменевтическую проблему: как можно при помощи человеческого языка корректно выразить то, что Р. Отто определил как совершенную инаковость Бога [17]. И при этом речь идет все-таки не о полном отказе от дискурса, последнее возможно только в форме абсолютного безмолвия, не только делающего невозможным коммуникацию, но и разрушающего языковую личность человека. В ходе апофатической рефлексии формируется сложный «метадискурсивный способ выразить и воплотить невыразимое» [16, р. 411], «бездонную тайну Божества» [3, с. 9], благодаря чему персонализированный опыт мистического богопознания становится доступным для восприятия другими людьми. Ранее было отмечено, что в христианской теологической культуре апофатика развивается не только под влиянием идей среднего платонизма, характеризующегося представлениями о трансцендентности Бога и имманентности языка, но и благодаря мистической интуиции, позволившей отрефлексировать индивидуальный опыт богопознания. Интуиция апофатического богословия изначально направлена именно на преодоление концептуальных рамок традиционного катафатического подхода, в рамках которого положения веры воспринимаются дискурсивным разумом, поэтому, как принято считать, язык апофатики априорно символичен [9].

Апофатику традиционно связывают с эсхатологией. В психологическом плане они обе легко генерируют тревожность и глубинный дискомфорт. Принципиальная важность и экзистенциальная напряженность эсхатологической апофатики вызвана:

- интерпретационными сложностями;
- чрезвычайностью и однократностью событий, побуждающих ко вхождению в эсхатологический дискурс;
- необратимостью последующих результатов (если эсхатологическая ситуация не была распознана, то последствия могут быть катастрофичными, выбор понимания может быть единственным и последним).

Исходя из этого, апофатическая герменевтика, включая и апофатический вариант, может быть:

1. Рационально-семиотической, в свою очередь дающей два варианта:

а) построение эсхатологической интерпретации из чистого интереса (часто это злоупотребление эсхатологической тематикой в протестантской экзегезе);

б) попытка найти в Библии код для дешифровки событий, которые обладают чертами, похожими на эсхатологические реалии;

2. Фундированной «эсхатологической интуицией», которая может иметь крайне разнообразную природу и облик (начиная с многочисленных эсхатологических предположений, принадлежащих официально признанным святым, заканчивая эсхатологической тревогой в рамках психического неблагополучия). В этом случае катастрофические переживания требуют чисто вторичного, в сущности, необязательного подтверждения. Эта потребность может исходить и от классической богословской культуры, все же требующей найти в текстах и событиях эсхатологическую логику и совершить рациональную проверку предположений, и от потребности подтвердить свой «пророческий» авторитет перед группой сторонников. Последний случай делает апофатику востребованной, но в определенном смысле: подобная публика не требует обычно чего-то похожего на богословский дискурс, неясность и фрагментарность изначально признаются нормой, а частая аффектация (порой выливающаяся в деструктивные акции вроде убийства бесчинствующим сбродом архиепископа Амвросия во время эпидемии чумы) окончательно закрепляет эту картину. «Пророку» требуется не столько сопрягать знаки и толкования, сколько выглядеть соответствующим образом (внешность, манера говорить и т. п.).

Еще одним аспектом рассматриваемого вопроса является профетическая апофатика. В той степени, в которой предмет профетического откровения раскрывается в эсхатологической перспективе, профетический апофатизм перекликается с апофатизмом эсхатологическим. В наибольшей степени их конгруэнтность проявляется в тех случаях, когда предметом профетического мессиджа оказываются события, имеющие непосредственное эсхатологическое значение, прежде всего – имеющие литеральные или метафорико-аллегорические соответствия в корпусе эсхатологических текстов, ядром которого является Откровение Иоанна Богослова. Наряду с новозаветным текстом Откровения, в упомянутый комплекс могут входить эсхатологические пророчества различной степени каноничности и достоверности, в том числе носящие откровенно апокрифический и псевдонимный характер, при условии, что они воспринимаются в качестве достоверных и авторитетных в условиях устойчивого хронотопа, причем относящегося как к религиозному мейнстриму, так и субкультурам. Но в любом случае, поскольку профетическое время в аврамических религиях всегда является одновременно и временем эсхатологическим, структурные компоненты про-

фетического дискурса обладают как минимум эсхатологическими коннотациями, даже в тех случаях, когда речь идет о религиозно-политической проблематике [15, с. 97].

Профетическая апофатика укоренена в той онтологической проблематике, которая обозначена термином «нуминозное» в теологической феноменологии Рудольфа Отто. Поскольку источник пророческого вдохновения представляет собой Совершенно Иное Бытие по отношению к содержанию всего эмпирического опыта, языковое содержание профетического акта не может строиться по тем же законам, по которым строится обыденная языковая коммуникация. Несмотря на то, что в профетическом откровении происходит преодоление онтологической пропасти между человеком и Богом, благодаря чему пророческое откровение делается возможным, преодоление это никогда не может быть полным и последовательным, поэтому профетическая апофатика укоренена в самой коммуникативной природе профетического акта.

В тех же случаях, когда предметом профетики становятся эсхатологические концепты, апофатическое содержание дискурса усиливается и усложняется. К онтологической тайне божественного бытия добавляется эсхатологическая тайна завершения мироздания. Именно поэтому апокалиптические тексты представляют наибольшую сложность для герменевтики. Эсхатологические символы включают апофатический компонент в свое семантическое ядро, поэтому их интерпретация не может осуществляться в рамках «рациональной семиотики». Являясь в том числе и суммой теологических интуиций, они требуют напряженной герменевтической рефлексии, без которой невозможно их сколько-нибудь аутентичное понимание.

При попытке концептуализировать эсхатологическую апофатику выясняется, что трудности терминологизации проистекают уже из текстовых жанров, традиционно выступающих базисом эсхатологического дискурса. Это прежде всего Откровение Иоанна Богослова, жанрово относящееся к апокалипсисам, весьма распространенным в иудейском мире. Это не столько описание событий и их синтактики, сколько яркие образы, komponующиеся сложно и нелинейно, инвективы, сложные псевдоминации. Этот жанр может радостно восприниматься в среде людей, подавленных действительностью и ждущих любого намека на ее изменение. Кроме того, большую роль играет ситуативное понимание, в значительной мере утрачиваемое позднее. Поэтому теологическая категоризация сложна, а ряд вопросов остается недогматизированным, например характер бытия душ умерших до Всеобщего Суда в православной теологии. Отыскание понятийных аналогов ярким образом обращается сложным трудом (например, как понимать Великую Скорбь). Из-за сложной композиции образов затруднительна линейная реконструкция событий, что влечет неясности, связанные не только с самим Тысячелетним Царством, но и его местом как в пространстве, так и во времени. Псевдонимы и псевдонимические локуции крайне трудно обратить в стандартные понятия.

В итоге эсхатология оказывается наиболее проблемным для богословия локусом религиозной реальности, где даже привычные топосы могут оказаться в действительности недогматизированными. Подобная мозаичность, «квантованность» эсхатологического семиозиса вместе с тем упрощает любые спекуляции, которые, в представлении многих, не обязаны воплощаться в теологические понятия, могут носить образный характер и восприниматься исключительно в границах узкой эсхатологической ситуации с соответствующей проповедью. Псевдонимические выражения того же Апокалипсиса могут использоваться по отношению к кому и к чему угодно, правильность отнесения гарантируется личным авторитетом говорящего. Религиозная эсхатология немислима без персонификации основных участников событий (Антихрист, предводители неких сил и сообществ), в то время как эсхатология натуральная обходится без этого, а псевдоэсхатология полностью строится на методах разоблачения подобных лиц, что делает понятийный аппарат факультативным. Нелинейность образов и событий облегчает выстраивание эсхатологических аналогий из материала любых событий, а подавленное и встревоженное сознание будет привычно реагировать на яркие семантические «кванты» и удовлетворяться тем, что рутинную работу по выстраиванию единой связной картины никто и не пытается предложить. Как правило, эсхатологизм получает яркую и однозначную эмоциональную и аксиологическую окраску, связанную с гневом, исчерпанием терпения и понятными последствиями этого. Отсюда, с одной стороны, подавленная боязнь наступления эсхатологического периода у одних и почти злорадное его ожидание у других. В теологических рамках это обязывает к рассмотрению таких понятий, как «гнев», «справедливость», «долготерпение», «наказание», «вина и грех», что показывает исходную принадлежность эсхатологии к ядерным религиозным представлениям, а его «маргинальность» – как мнимую.

Современные эсхатологические пророчества имеют структурные особенности. В отличие от традиционной эсхатологии, апофатизм которой восходит к апофатической семиотике Откровения Иоанна Богослова, апофатические структуры современных апокрифических и псевдонимных эсхатологических пророчеств, приписываемых с различной степенью достоверности различным «старцам», «старицам», «прозорливцам» и «тайновидцам», в большинстве случаев обладают принципиально иным структурным и семантическим значением. Онтологическая и гносеологическая ограниченность дискурсивного мышления перестает быть проблемой, поскольку «великие и вечные истины» рассматриваются как полноценный субъект «думания» и «рассуждения»: «Затормошенные, куда-то несущиеся люди мало способны думать и рассуждать об истинах великих и вечных, для постижения которых нужна хотя бы минута божественного молчания в сердце, хотя бы мгновение святой тишины...» [11], несмотря на кажущуюся апофатичность, подобные высказывания по своей сути таковыми не являются. Тайнственные истины непостижимы только для суетной толпы, тогда

как «минуты божественного молчания» достаточно для их понимания. Очевидно, что речь здесь не идет о молчании исихастском: при помощи апофатической лексики читателю говорится «суета мешает думать и рассуждать», – идея, имеющая весьма косвенное отношение к подлинной апофатике.

Далеко не всякое молчание является молчанием апофатическим. В анализируемом дискурсе встречаются интересные примеры псевдо-апофатического молчания, призывы к которому используются в качестве аргумента для предупреждения нежелательной полемики. «Безучастность духовенства к окружающим, равнодушие к происходящему и другие страшные слова говорила мне подвижница Пелагия о священниках. Я от ее слов входил в ужас; даже вступал с ней в спор!.. Но она мне сказала твердо: слушай и молчи, а то вменишь тебе в грех, и Господь – не простит!» [1].

Равным образом классический апофатический эсхатологический концепт тайны беззакония в современных эсхатологических пророчествах существенно видоизменяется: онтологическая тайна трансформируется в конспирологическую: «Православие, благодарение Богу, еще не взято от среды и удерживает совершение тайны беззакония, а вместе с тем и кончину мира. Притом, надобно иметь в виду, что пока существует прочный гражданский порядок в человеческих обществах, до тех пор овладение всемирным скипетром всяким проходимцем немислимо. Для этого годится лишь анархия» [9].

Эсхатологическая тайна в дискурсе современных эсхатологических пророчеств утрачивает апофатическое значение при сохранении внешней формы апофатической структуры. Часто в качестве эсхатологической тайны рассматриваются не сами события и их онтологическая сущность, но их календарно-хронологические характеристики. Так формируется эсхатологическое будущее, которое лишь формально может соотноситься с будущим апофатическим: то, что произойдет, хорошо известно; неизвестно только, когда это произойдет: «Сначала откроют церкви, а ходить в них некому будет, потом много будут строить домов великолепных и с украшениями, а жить-то скоро некому в них будет, придут китайцы, всех выгонят на улицу, вот тогда нарежемся властью. А когда это будет – это тайна» [6].

Другим примером псевдо-апофатических структур являются тексты, апеллирующие к некоей тайне, которая открыта харизматическому лидеру (старцу, прозорливцу и т. п.), но по какой-то причине не может быть открыта его собеседнику. Данная причина, как правило, не объявляется, что позволяет предельно расширить герменевтические рамки и одновременно сохранить «таинственную привлекательность» рассказа, а читатель волен выбрать удовлетворяющую его герменевтику из потенциально возможных: «Говорят, Иоанн Богослов придет?» – спросила его матушка. «Все будет, но это великая тайна, – загадочно ответил старец и, помолчав, добавил: – Есть люди, которые занимаются изысканиями признаков кончины мира, а о душах своих не заботятся» [14]. Из текста явствует, что старец знает и целенаправленно скрывает

«тайну» от собеседника, которому предложено по своему усмотрению подобрать объяснение. Перечислим наиболее типичные объяснения «неразглашения тайны»: 1) данная тайна является действительно апофатической и не может быть вербализована; 2) старец жалеет собеседника, не желая травмировать его ужасами будущего; 3) тайну могут постичь только те, кто особым образом «заботится о душе»; 4) слушатель по каким-то причинам не сможет правильно воспринять тайну и ее значение; 5) Бог, святые, ангелы запретили старцу раскрыть «детали тайны»; 6) раскрытие тайны может каким-то образом повлиять на ход событий.

Анализируя апофатические структуры фольклора, М.Ю. Михайлова пришла к выводу о том, что «функционально-семантическая категория невыразимого – это самостоятельное значение русского дискурса, обладает изоморфными разноуровневыми языковыми единицами с единой семантической функцией» [7, с. 473], при том что репрезентанты семантики невыразимого в фольклорных текстах апофатически, но убедительным образом передают необычайность описываемой ситуации [7, с. 475]. Данные закономерности отчетливо прослеживаются и в дискурсе современных эсхатологических пророчеств, что в определенной степени роднит его с фольклором. Формальная невыразимость семиотизируется в виде псевдоапофатической гиперболы, подчеркивающей уникальность реальной и, в общем-то, понятной ситуации: «невероятные скорби» [12] – очень большие скорби, «невероятное смирение» [12] – высшая степень смирения, «неисчислимые жертвы» [10] – очень большие жертвы, «с невероятной силой» [8] – очень сильно, «пропаганда этой мерзости будет невероятно сильна» [13] – будет очень сильная, «представьте себе фантастику невероятную, совершенно невероятную» [11] – нечто сложное для представления, но то, что в принципе можно представить.

Сказанное позволяет заключить, что между чистой апофатикой и псевдоапофатикой находятся еще несколько вариантов, образующих в итоге градуальную оппозицию, среди них:

молчание из-за неуверенности, которая в дальнейшем может разрешиться различно;

молчание из-за запрета церковных или параэклизиальных инстанций (запрет на оглашение «откровений» встречается и среди, например, радикальных протестантов, где канонической власти нет как таковой);

вред, который принесет вербализация апофатики;

невыразимость при активном желании рассказать, «священная немота», определяемая отсутствием хоть сколько-то адекватных семиотических средств;

возможность семиотического выражения, которое, однако, превратившись в текст, будет выглядеть наивно, повествуя о банальных, очень часто бытовых событиях. Смущение перед перспективой не быть воспринятым всерьез удерживает от повествования, которое оказывается прагматически оправданным только с единичными коммуникантами.

В протестантском дискурсе можно говорить о своеобразном «гносеомахическом апофатизме», когда отрицается любая возможность богословского решения проблемы, кроме использования literalного толкования Библии. Так, баптистский проповедник С. (74 г.) утверждал, что узнал год Второго пришествия (а значит, и связанных с ним эсхатологических событий) путем совмещения двух фрагментов Библии, постоянно подчеркивая, что «в книгах это не написано», а ошибка других проповедников и пресвитеров состояла в обращении к книгам, написанным авторами – радикальными протестантами.

Отдельным видом богословской апофатики является прокламация ограниченной трансляции и вербализации либо с появлением в сообществе верующих некоторой элиты, либо с превращением самой Церкви в носительницу принципиально Тайного, того, что не должно осмысляться и обсуждаться теми, кто либо к ней не принадлежит, либо является несовершенно членом, и это, опять же, подразумевает образование некоторой элиты и закрытого знания, что ставит вопрос об эзотеричности. Подобные эпизоды встречались и встречаются многократно, начиная с alexandрийского богословия, которое протопресвитер И. Мейендорф критиковал именно за элитизм. Независимо от справедливости таких инвектив, сама указанная модель вполне воспроизводима, а значит, встреча с подобными явлениями всегда возможна. Второе иллюстрируется мнением О.П. Флоренского, полагавшего, что вопрос об Имени Божьем (имяславческая проблема) относится к самой сердцевине православного учения и мировоззрения, а потому его вынесение на широкую публику в виде имяславческих споров является ошибкой, граничащей с кошунством и святотатством.

И апофатика, и эсхатология, хотя и обладают рядом необычных черт, остаются в пределах богословия и осмысляются в контексте богословия и церковного опыта. При попытке представить их как некий мрачный триллер, в котором основной принцип – «отгадай верно, иначе погибнешь» (узнаваемый сюжет массы фильмов, рассказов, игр и т. п.), происходит их детеологизация с переходом в разряд скорее эстетических и общекультурных феноменов периода «романтизм – масскультура постмиодернизма».

Апофатика является не только частью богословия, но и постоянной частью церковной жизни, церковного праксиса, *in re* разрешающего многие неясности и конфликты взглядов, не решаемые отрешенно (глубоко церковное учение О.П. Флоренского об антиномиях), что соответствует представлениям о церковной жизни как живом Предании, а не лишь о варианте системы философского типа, локализуемой преимущественно в рациональности с присущей ей неизменной рациональной дискурсивности.

Список литературы

1. Блаженная Пелагия Рязанская об искажении Веры в духовенстве. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/publications/9431-blazhennaya-pelagiya-ryazanskaya-o-iskazhenii.html> (дата обращения: 10.09.2022).

2. Головушкин Д.А. Фундаментализм: проблема дефиниций, измерений и векторов // Экспертная деятельность в сфере гуманитарных наук: сб. материалов междунар. науч.-практ. конф., Санкт-Петербург, 22–23 марта 2019 года. СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, 2019. С. 130–136.
3. Гуревич П. Наука в горизонте апофатики // Философская антропология. 2019. Т. 5, № 1. С. 6–25. DOI 10.21146/2414-3715-2019-5-1-6-25.
4. Залевская А.А. «Рефлексия» и «языковое сознание»: вопросы терминологии // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. 2015. № 4. С. 29–36.
5. Карандашов В.Д., Лебедев В.Ю. Прологомены семио-герменевтического религиоведения // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2017. № 3. С. 124–132.
6. Мир и Россию не ждет ничего хорошего... [Электронный ресурс]. URL: <https://maxpark.com/community/129/content/3119093> (дата обращения: 10.09.2022).
7. Михайлова М.Ю. Художественная апофатика русского фольклора // Вестник Башкирского университета. 2016. Т. 21, № 2. С. 472–476.
8. Наступают трудные времена... Пророчество старца Илариона. [Электронный ресурс]. URL: <https://apologet.spb.ru/ru/1498.htm> (дата обращения: 10.09.2022).
9. Прилуцкий А.М. Метафорика религиозного ритуального дискурса // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. 2013. № 2. С. 21–38.
10. Пророчества и изречения о последних временах. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/publications/7359-prorochestva-i-izrecheniya-o-poslednix-vremenah.html> (дата обращения: 10.09.2022).
11. «Святой и Великий» VIII Собор Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <https://ru-shkola.ru/zhizn-po-ucheniyu/pravoslavnye-protiv-8-sobora.html?ysclid=lacb7jes8j429415430> (дата обращения: 10.09.2022).
12. Святые угодники божии о последних временах. О подготовке современного мира к принятию антихриста. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/publications/68318-svyatye-ugodniki-bozhii-o-poslednih-vremenah-o-podgotovke-sovremennogo-mira-k-prinyatiyu-antihrista.html> (дата обращения: 10.09.2022).
13. Старец Антоний. Поучения, пророчества. [Электронный ресурс]. URL: http://blagoslovenie.ru/novosti/starec_antonij_poucheniya_prorochestva/?ysclid=lacb49d8a3678134827 <http://mir.482ua.com/index.php/pr/pp/100-osg> (дата обращения: 10.09.2022).
14. Старцы о последних временах. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.allcossacks.ru/index.php/2012-07-11-13-16-12/89-2012-08-06-09-47-40/2142-2019-12-18-20-56-42> (дата обращения: 10.09.2022).
15. Уткин И.Н. Эсхатология, власть, социальность и архитектура в русской духовной традиции // Тетради по консерватизму. 2021. № 2. С. 97–101. DOI 10.24030/24092517-2021-0-2-97-101.
16. Egan Harvey D. Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism // Theological Studies. 1978. Sep. 78. Vol. 39. P. 399–426.

17. Otto R. Das Heilide. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1926. 260 S.

SPECIFICITY OF APOPHATIC STRUCTURES OF CONTEMPORARY ESCHATOLOGICAL PROPHECIES

V.Y. Lebedev¹, A.M. Prilutskij²

¹Tver State University, Tver

²Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

The development of apophatic discourse in theology is connected with the impossibility of defining and describing the essence and actions of God with the help of the existing conceptual and terminological apparatus of theological research. In eschatology, the use of the apophatic approach is due to the internal specifics of apocalyptic prophecies, namely their hermeneutic complexity, the urgency and one-time occurrence of events, and the irreversibility of subsequent results. This article analyzes and typifies apophatic hermeneutics, analyzes prophetic apophatic, including apophatic and pseudo-apophatic structures of contemporary eschatological prophecies. The authors analyze the semiotic features of the discourse of the eschatological mystery and the main hermeneutic patterns of its justification. Further, the article discusses the so-called gno-seophobic eschatologism, characteristic of some Protestant denominations. In conclusion, the place of eschatology in the life of the modern Church is noted.

Keywords: *apocalyptic, eschatological mystery, hermeneutics of prophecy, eschatological symbolism, theological terminology.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Института педагогического образования ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: Semion.religare@yandex.ru.

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социологии и религиоведения, ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», г. С.-Петербург. E-mail: Alpril@mail.ru

Authors information:

LEBEDEV Vladimir Yurievich – PhD, Professor, Professor, Professor Department of theology, Institute of pedagogical education and social technologies, Tver State University, Tver. E-mail: semion.religare@yandex.ru.

PRILUTSKII Alexander Mikhailovich – PhD, Professor, Professor Department of sociology and religious studies, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg. E-mail: alpril@mail.ru