

УДК 124+008:2

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.026

ГЕРМЕНЕМЫ И СТРУКТУРЫ ПРОСТРАНСТВА ЭСХАТОЛОГИИ: ВИТАЛЬНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ

В.Ю. Лебедев

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Эсхатологическое как феномен имеет два основных аспекта: культурный и витальный, экзистенциальный. Подобно тому, как финалистическая перспектива меняет смысловую наполненность жизни и пробуждает интерпретационные усилия, финализм культурного развития проблематизирует и индивидуальное бытие, и существование различных, более или менее крупных, культурных объединений. Эсхатология частная и общая не только сосуществуют, но и воздействуют друг на друга. Особенности и детали эсхатологических сценариев побуждают к их рационализации и приложению к ним интерпретационных усилий, что может обретать устойчивые формы в виде не только религиозных, но и культурных традиций, текстов, образцов-памятников культуры. Рационализация эсхатологического несет в себе неполноту рационализации, интерпретационную вариативность, которые налагаются на личностную восприимчивость к тайне пространства эсхатологического, его структурам и семантике.

Ключевые слова: религия, культура, структура, эсхатология, выбор, страх, маргинализация, катастрофизм, тайна.

При всей частотности упоминания в весьма разных контекстах и наличия значительного фактографического массива, эсхатологическое до сих пор остается недостаточно исследованным, о чем говорит даже незавершенность языка описания. Эсхатологическое, вмещающее и проблему времени во всей ее многоаспектности [8], является важнейшим компонентом религиозного мировоззрения, религиозной психологии, эстетики, но также формирует и специфику культуры. Эсхатология актуализирует финализм явлений, процессуальных по своей сути – индивидуальной жизни и жизни коллективной. Она получила яркое выражение в древнееврейской религиозности, породив сценарии мессианского ожидания, апокалипсисы как жанр религиозной литературы, а также сдержанность представлений об индивидуальном посмертии, поскольку акцент был смещен на коллективный, общинный эсхатологизм. Также его влияния связаны с эпидемиями эсхатологического возбуждения и паники. Эсхатологическое многократно становилось объектом внимания философии: от постоянной эсхатологической доминанты у ряда авторов экзистенциалистского ряда (М. Бубер) до культа устроенной повседневности и напряженного желания исключить эсхатологию из поля существования (В. Розанов). Отдельное

место занимают юнгианский неопсихологизм и модели коллективного рефлекса, не утрачивающие значения до сих пор. В контексте нашей статьи мы предпочитаем использовать именно термин «эсхатологическое», «апокалиптическое» было бы слишком узким и требовало бы дополнительных пояснений.

Разные типы эсхатологии, вариативные сценарии и семантически-интерпретационные рамки их объяснения дают разные в целом культуры, субкультурные включения, а порою культурную пестроту (при совмещении в определенных границах значительного количества религиозных объединений разных типов). Финальность индивидуального бытия, порождающая экзистенциальное напряжение и уточняющая идентификационную картину, была многократно исследована, породив, в частности, экзистенциальную в философии, а отчасти в иных дисциплинах, напр., в психологии. Финальность связана со временем и сообщает бытию особый характер. Агонизм, описанный Унамуно, несет отчетливый эсхатологический характер [9, с. 25–304]. По сравнению с эсхатологией индивидуальной, эсхатология общая воспринимается как более проблематичная и переменчивая в своих чертах. Речь не только о разных сценариях «завершения», подчас достаточно похожих и различающихся из-за культурных и хронологических отнесений, подразумевается принципиальная готовность/неготовность, желание/нежелание осознать нахождение, во-первых, перед эсхатологической перспективой вообще и, во-вторых, непосредственно на границе явленных эсхатологических событий, эсхатологической реальности, воспринимать которую надлежит как имеющееся, случившееся. В первом случае эсхатология может быть понята как нечто, что, возможно, не коснется жизни человека, эпохи, культуры, что пройдет стороной, чего удастся избежать. Свершение эсхатологического, развертывание соответствующего сценария такие надежды исключает, если не считать ошибки в распознавании, когда события получают в итоге совершенно иное объяснение. Именно проблеме распознавания посвящены многочисленные дискуссии, число которых увеличивается, когда эсхатологическое воспринимается как актуальное, наступающее и свершающееся. Неготовность и нежелание вступать в эсхатологический период объясняется в первую очередь частотным тяжелым и мрачным характером эсхатологического профетизма, рисующего сценарии соответствующих же событий.

Степень выраженности и ясной оформленности эсхатологических перспектив определяет и общую напряженность при финалистичной ориентации культуры [11]. Но переход к непосредственному вовлечению в эсхатологическое оказывается уже проблемой не культурной, а витальной, причем индивидуальная эсхатологичность вовлекается в рамки общей, в частности, характер второй меняет варианты и образы первой.

При широком подходе к очерчиванию границ пространства эсхатологического туда можно отнести вообще культурный катастрофизм и опыт конкретных культурных катастроф, деструктивных событий, некоторые из

которых многими воспринимались как безусловный конец истории и конец мира, от какого-то понимания пришлось в итоге отказаться (след этих семантических приключений сохранился, например, в бытовом использовании устойчивых выражений вроде «конец света»). Но и в этом случае религиозная модель эсхатологической катастрофы оказывается основной, моделирующей, остальные оказываются ее вариациями, укладываются в созданную ею основную модель; основные компоненты, могущие иметь вариативное событийное оформление – внезапность, окончательность, полнота. Катастрофичные события не случайно могут расцениваться как некий предварительный вариант собственно эсхатологии или как начавшиеся, но остановленные по трансцендентной милости события подлинного эсхатологического сценария. Для светского катастрофизма неизбежны представления о рубежности и вопрос: что и как будет после пересечения предела и насколько предел может оказаться непреодолимым, будет ли что-то вообще, насколько можно пережить, например, катастрофу, связанную с неожиданным сценарием бытия техники, смены моделей рациональности и под. Не исключается при этом и момент веры, в том числе и при самой общей постановке вопроса («человек не может исчезнуть – потому что не может»). Культурный опыт XX в. сделал такой тип эсхатологического сознания нередким. Но в религиозном варианте понимания и восприятия эсхатологии компонент веры, разумеется, занимает более значительное место, вера имеет качественно иной, религиозный характер, но сохраняющееся стремление понять и узнать, стремление рационализировать не утрачивается хотя бы потому, что полная иррациональность затруднила бы любой разговор об эсхатологическом. Различие лежит скорее в области целей и аксиологической значимости, того, для чего применяется совокупность истолковательных и верифицирующих методов в случае безрелигиозности и в случае религиозного сознания. Катастрофы могут иметь собственных предсказателей и пророков, причем такие пророчества обретают религиозные обертоны (апокрифические пророчества Ж. Казота), а «естественная» катастрофа легко переходит в религиозную: и по характеру событий, приближающихся к структурному рубежу эсхатологического, и по особенностям предсказаний и текущих оценок происходящего.

Эсхатологическая окрашенность культуры определяется двумя признаками, которые легко выступают как взаимозависимые:

- насыщенность семиосферы культуры семиотическими средствами рационализации (тексты, единичные артефакты разного семиотического типа и их сочетания, различные нарративы – той или иной степени известности и признанности);

- семантическая инфильтрация, общее «окрашивание» культуры теми или иными мортальными смыслами (частными или общими), относительно легко считываемыми как принадлежащими к самой сущности культуры, так и попавшими в ее поле извне.

Интенсивность выраженности этих признаков может меняться, в том числе из-за культурной конъюнктуры, но полное выпадение за культурные границы и фронтальное непонимание – случай все же редкий. Скорее возможен переход из культурного ядра на периферию (в том числе и вместе с постоянными читателями и интерпретаторами, превращающимися в маргиналов), напр., сужение поля христианской семиотики в период Французской революции 1789–1784 гг., переход в разряд запрещенного, маргинализованного, осмеиваемого, но при последующей семиотической реставрации, идущей параллельно с реставрацией социально-политической, вроде ревитализации религии и Церкви в наполеоновский период. Также и общая «бодрая и жизнерадостная» семантическая окрашенность культуры просвещенческого типа сменилась пессимистической атмосферой романтизма, зачастую обращавшегося к христианству не от избытка набожности, а в поисках аутентичной семантики и культурного кода (новая гражданская религия Робеспьера дезактуализировалась еще быстрее, чем культурный код просветителей).

Эсхатологическое как экзистенциальное, как требующее даже осознания, до сих пор отсутствующего, языка описания (часто используется лексика, заимствованная из дискурса психологии, что и неудивительно, так как психологические следствия встречи с эсхатологическим оказываются и частыми, и объяснимыми, так что их использование объясняется метонимическими семиотическими механизмами). Непрерывное эсхатологическое напряжение – вещь возможная, но требующая огромных витальных затрат, поэтому при проекции эсхатологии в пространство культуры совершаются рационализация и интерпретация, во-первых, создающие понятность, во-вторых, понижающие интенсивность переживаний опасности и незащищенности.

Способы рационализации весьма разнообразны, включая возможности теологического дискурса (с поправкой на религиозные и конфессиональные особенности), многообразные дискурсы культуры, куда удастся включить эсхатологическую тематику. Частная и общая эсхатология могут расходиться и сближаться с сопутствующим сближением функций. Как рационализацию можно рассматривать и мортальную семиотику [3]. Эсхатологическое богословие может терпеть коррективы в процессе развития (напр., эсхатологические ожидания раннего христианства и модель Августина), при появлении новых конфессиональных вариантов (поздняя концепция диспенсационализма при анализе Откровения Иоанна у крайних протестантов). Возможно появление эсхатологических моделей, не имеющих официальной религиозной санкции. Внерелигиозный анализ тоже является разновидностью эсхатологического, причем результаты такого анализа могут совпадать с некоторыми частями религиозной эсхатологической картины. Возможна рационализация ироническая и даже постмодернистски-игровая (напр., [5]).

Рационализация позволяет выделить некоторые структурные особенности эсхатологического. В структурной статике обособляются ядро эсхатологического и эсхатологическое поле как пространство подступа собственно к ядру эсхатологических событий в строгом их понимании и вместе с тем зона неполного оформления событий. Структура эсхатологических сообществ, связанная со структурой самих реалий эсхатологии, требует отдельного рассмотрения. В историческом, динамическом плане развертывания событий можно говорить о преэсхатологии – приближении к ядру событий, параэсхатологии – событий, которые рассматривались как эсхатологические, но не оказались таковыми (оказавшимися периодом напряженности, катастрофическим эпизодом, «репетицией»), постэсхатологии – событиях, связанных с окончанием всего, предусмотренного эсхатологическим сценарием. Такие структурные особенности позволяют истолковывать катастрофы как начавшееся вхождение собственно в эсхатологическую ситуацию, как предупреждение, наконец, как неразвившуюся по тем или иным причинам ситуацию (чаще всего это объясняется как милосердное перенесение уже вплотную надвинувшегося финала в будущее). Возможность параэсхатологии позволяет фиксировать эсхатологический опыт в культуре. Здесь вариативность интерпретации легко переходит в интерпретационный конфликт. К приемам рационализации относятся разные варианты профетизма, профетических нарративов, которые сами нередко нуждающиеся в истолковании, разъяснении и оценке. Эти истолкования могут быть попыткой экспликации и детализации, но могут быть и попыткой деконструкции, в том числе и в процессе богословских дискуссий.

У эсхатологического есть определенный социально-управленческий резерв, причем не только в случае культурного воплощения: в ситуации эсхатологической тревоги предсказуемо поведение, мотивированное поиском того, кто защитит и даст не самое безнадежное объяснение. Этот резерв включает и биологический компонент: посюсторонняя и потусторонняя катастрофа, влекущая гибель собственно тела, актуализация готовности к мученичеству, надежда как-то избежать этой стремительно надвигающейся перспективы. Биологическая гибель может иметь двойственные, взаимоисключающие последствия. Так создается мотивационный резерв, благодаря которому люди включаются в разные «эсхатологические группы», являющиеся носителями как «благополучных» и успокаивающих взглядов, так и остро-эсхатологичных, эсхатологически-катастрофичных установок. Повторяемость эсхатологически окрашенных событий и ситуаций становятся частью культурного опыта, но обычно не снижает существенно напряжения и страха при появлении очередной обостренной ситуации. Указанный резерв ускользает от подробного рассмотрения даже известных исследователей проблематики пограничного (напр., [8]). Интерпретирована может быть и ситуация, в итоге завершающаяся ничем или во всяком случае не принесшая всего массива напряжен-

ных ожиданий (опыт массовых эсхатологических паник, напр., старообрядчество, но далеко не только оно).

Нарративы, предлагающие ту или иную эсхатологическую модель, имеют разную степень убедительности и авторитетности, разную способность выводить из экзистенциальной напряженности и витального страха. Их успешность зависит и от степени восприимчивости и открытости субъекта. При страхе и нежелании быть вовлеченным в последние события остается лишь надежда на ошибку распознавания эсхатологической ситуации, которая определяется сочетанием в эсхатологическом профетизме как ярких, узнаваемых черт, так и аллегорий и намеков, допускающих заметные расхождения в интерпретациях, начиная с точного опознания культурной эпохи именно как несомненно эсхатологической, а не имеющей, например, только некоторых необходимых для этого черт (то есть в перспективе «только» параэсхатологической). При этом финализм последовательно религиозный (напр., в случае авраамических религий) задает опасность неузнавания эсхатологического как одну из причин индивидуальной катастрофы – неверного поведения, избрания неправильного сценария действий тогда, когда эсхатологическое уже свершается и вовлекает человека в свое пространство. Плата за подобное оказывается не менее пугающей, как и в случае эсхатологизма индивидуального, поэтому при страхе вовлечения в эсхатологическое и нежелании признавать его как наставшую реальность возникает и иной страх – пропустить важнейшие события («экзамен людей и культур»), о чем священные тексты и их интерпретаторы предостерегают с использованием самой грозной риторики. Специфика эсхатологического – в необратимости и в необходимости сделать верный выбор, касающийся собственных действий перед лицом такой неизбежности. При этом неизбежность общеэсхатологическая в ортодоксальном христианстве оказывается более грозной, поскольку завершение индивидуальной жизни допускает помилование по молитвам церкви, тех, кто берет на себя такую благочестивую обязанность; всеобщая эсхатология оказывается полной и окончательной фиксацией положения дел, макро- и микроисторий и судеб, возможность последующего помилования исключается. Неудивительно, что помимо собственно страха эсхатологическое может вызывать и просто нежелание с ним встречаться, поскольку оно нарушает привычное слаженное благополучие жизни (типичный пример: [6]).

Тенденция к интерпретативной дивергентности эсхатологического, связанная с усиливающей таковую апофатичностью, определяет судьбы и определенных сообществ, к эсхатологии причастных, сообществ формальных и фактических, со стойкой и нестойкой морфологией, члены которых включаются в процессы социальной мобильности. Чаще эти сообщества имеют значимый религиозный компонент, но он не является полностью неизменным. Поскольку не только взгляды и деятельность, порой откровенно вызывающая, но и само существование таких сообществ является заметным, легко происходит их обособление и маргинализация. Индивиды

становятся эсхатологическими маргиналами не только двигаясь в социальном пространстве вместе со своим сообществом, но и индивидуально, так как соответствующие взгляды диктуют особенности поведения, а значит, по меньшей мере оказываются средством демаскирующим; в иных же случаях реализуется профетический паттерн – появляется императив заявлять о своем «эсхатологическом знании», защищать его и т. п. Оправдание неизбежности и закономерности такой маргинальности уходит в итоге в эсхатологическую апофатику. Интерпретация и рационализация могут как смягчать эсхатологическую угрозу (иногда устраняя ее полностью – вариант либеральной теологии и того, что мы условно называем «гуманистической религиозностью»), так и усиливать ее, убеждать в ее приближении вплоть до объявления о свершившемся перенесении адресатов рационализации в пространство уже наступившей или вплотную подошедшую к этому ситуации; возможно превращение общих эсхатологических представлений в более мирные и светлые или сообщение им исключительно тяжелого и пугающего характера (пример сильного эсхатологического напряжения: [7]). В соответствии с преобладанием той или иной тенденции можно выделить «гуманистический» тип религиозности и богословия и тип «катастрофический», которые соотносятся с типами религиозности М. Бубера [1].

Эсхатологический катастрофизм, закрепленный в особенностях культурной картины мира, аксиологии, семиотике легко сменяется актуальным витальным и экзистенциальным страхом, острейшей озабоченностью поиском правильного набора действий и поиска сил для того, чтобы решиться на них. То, что ранее входило в состав, напр., эстетики, семиотизировалось в искусстве, превращается в свершающуюся реальность, в которую индивиды и группы действительно брошены, причем с императивом решать и действовать. Рационализация эсхатологического, в том числе интерпретация эсхатологических пророчеств, их рационально-дискурсивная рефлексия, а также трансформация в те или иные семиотические образы и тексты невербального типа может играть в экзистенциальном плане двоякую роль: конкретизируя возможные «времена и сроки», она может утверждать как отдаленность эсхатологических перспектив, создающую спокойствие, пусть и относительное, так и опасную близость, включая уже осуществившиеся события эсхатологического сценария, означающие, что структурный рубеж пройден, а финалистская ситуация, о которой можно было думать, находясь извне нее, уже стала ситуацией, в которой приходится быть и это бытие принимать. Рационализация также обычно противостоит двум, семантически связанным установкам: беспечности (безразличию) и панике, редуцированным вариантом которой является эсхатологическая мнительность, тревожность.

Особенности осознания, выбора линии поведения, вообще ситуационной самоидентификации («кто я в этих обстоятельствах?») зависит от общих тенденций культуры, принадлежности к социальным институтам,

особенно религиозным, и специфики индивидуального мировоззрения. Особенности отношения к эсхатологическому, заданные культурой, подчас не настолько необычны и дивергентны, как принято думать; крушение порядка жизни, зоны комфорта, что можно соотнести с пересечением структурной границы, мало кому приятно. Что касается индивидуальных мировоззренческих черт, то для условного атеиста катастрофическое крушение (собственно религиозная эсхатология для него малозначительна) может восприниматься напр., стоически, с мрачным эстетизмом, даже злобно или просто с предельно возможным безразличием, как персонажами А. Франса. Типичный усредненный носитель религиозного мировоззрения, предполагающего типичную эсхатологическую составляющую или хотя бы относительно систематизированных религиозных взглядов на мир, все вышеупомянутое должно быть подавлено тревогой, страхом, ужасом; в случае преобладания других экзистенциальных модусов отношения они все равно будут строго мотивированы религиозно. Религиозные люди более уязвимы для эсхатологического ужаса, но типичный ужас катастрофы может быть скорректирован спецификой религиозной психологии, включая предельную надежду на милость свыше. Возможность такого варианта посмертия как небытие, то есть полное отсутствие посмертия вообще, сделало бы ожидания и тревогу не столь напряженными, однако, в религиях авраамического типа такую возможность признают лишь некоторые небольшие сообщества, появившиеся достаточно поздно. Религиозность прочно ассоциировалась с посмертием и заботами о нем. Соответственно, типичный условный безрелигиозный человек более устойчив, но и «укрепляющее воздействие» со стороны религии не будет доступно, если не относиться к таковым разного рода случаи «безрелигиозной религии», вроде известной веры в имманентную справедливость мироустройства (связанную именно в таком вербальном оформлении с личностью академика Л. Штерн). Порой кошмары будущего, даже не наступающие, а уже рождающиеся в настоящем, поданные вполне безрелигиозным сознанием, обретают черты, способные в яркости соревноваться с образами адских кошмаров [10], так что просвещенческое представление о безрелигиозности как источнике спокойной жизни не случайно утратило актуальность еще в эпоху романтизма. Разумеется, говоря о мировоззренческих типажах, мы привели модельные варианты, которые на деле являются полюсами континуума, между которыми выстраивается ряд промежуточных вариантов; более того, порой демаркационная черта между указанными типами стирается, а различия становятся условными. Однако в целом остается справедливым понимание финала как некоей части культурнооформленного бытия, наряду с другими, и финала, постоянно бросающего свой свет на все бытие в целом, включая паттерны повседневного поведения и особенности биологического устройства, изначально скоординированные со сценарием жизни конечного существа.

Представления о бытии души, презумируемые религиозностью, делают неизбежной проблему ее участия в постэсхатологической вечной жизни, что неизбежно меняет рационализацию, семиотизацию и герменевтику эсхатологического, это изменение неизбежно и относится к сути рассматриваемых явлений. Культура в контексте сказанного, даже сформированная под действием религии и усвоившая религиозные эсхатологические представления, все же склонна смягчать состояние человека, создавать стабильность, давать стимулы и предоставлять средства для рационализации, паттернизации, моделирования эсхатологических взглядов для трансляции по каналам культурной преемственности. Она может транслировать и религиозное утешение, советы о том, как подготовиться к достойной встрече с концом мира – так же, как транслируются разного рода варианты *ars boni moriendi* [4]. Эсхатологическая угроза стремится перевести жизнь из устойчивого культурного регистра в регистр витальный и экзистенциальный, неустойчивый и тревожный.

Для культуроцентрически ориентированного (не только в теории, но и в повседневном бытовом праксисе, важном для людей, затруднившихся бы определить слова «культура» и «философия») человека становится более значимой эсхатология как чистый разрыв движения культуры, порядка, прогресса. Поэтому контекст развитой культуры помогает продуцировать во вторичном порядке возникающую эсхатологию как особый культурный уклад, в том числе со своей семиотикой и набором герменевтических практик. Однако поскольку такая рациональность порой оборачивается нивелированием эсхатологического, периодически возникают культурные локусы с постоянным режимом беспокойства. Это могут быть кружки и рафинированных интеллектуалов, и простецов. Повышается потребность в святости эсхатологического типа (С. Кьеркегор может быть назван именно таким «святым», пусть и не получившим официальный статус). Система координат не столько меняется, сколько сдвигается, что все равно несет в себе необходимость переоценки. Чем масштабнее катастрофизм, тем сильнее эсхатологические настроения, усматривающие в нем явную преэсхатологию. Процесс убеждения/переубеждения здесь не вполне эффективен, типичным является «конфликт интерпретаций», помноженный на большую или меньшую чувствительность к «суровому пространству эсхатологического».

Поскольку типичная, модельная эсхатология задается благодаря религии, то и ее варианты зависят от религиозных, конфессиональных, субконфессиональных источников и формирующих сил. Религия влечет разные оттенки в отношениях к запредельному, включая религиозные микро- и субкультуры (напр., особенности видения эсхатологии, присущие хасидизму, кальвинизму или универсализму). Гуманистическая «слишком спокойная религия», «религия эсхатологического покоя» многожды становилась объектом критики с самых разных сторон, можно вспомнить, например, диалектическую теологию. Жизнь как каузально-событийная цепочка

превращается в постоянное состояние открытого ожидания, которое обычно удобно описывать в терминах экзистенциалистской философии [2]. Это в значительной мере точно описывает жизнь как постоянную экзистенциальную озабоченность.

Таким образом, в вопросах, касающихся наступления эсхатологического, пересечения структурной границы эсхатологического пространства остается фундаментальная загадочность, отсутствие всеобъемлющей объективной гарантии, что делает неизбежной позицию тревоги, легко оживляющейся от вещей, не представляющихся людям, не демонстрирующим высокую витальную тревожность, важными; эсхатологическая озабоченность трудно поддается убеждениям и переубеждениям. Центр проблемы лежит в данном случае не в интеллекте, в том числе его низком уровне, а в особой экзистенциальной эсхатологической открытости, для которой все недоговоренные компоненты эсхатологического легко становятся тяжелой и ответственной проблемой. Определенная доля как витального, так и интерпретационного риска оказывается неизгонимой. Герменевтические усилия сами в итоге несут на себе следы опыта, полученные в усилиях упорядочить неизбежную тревожную загадочность эсхатологизма и эсхатологического.

Список литературы

1. Бубер М. Любовь к Богу и идея Бога // Два образа веры. М.: АСТ, 1999. С. 301–439.
2. Бультман Р. Первохристианская весть о Христе и исторический Иисус // Избранное: Вера и понимание. Т. I–II. М.: РОССПЭН, 2004. С. 188–210.
3. Дэвис Д. Смерть, ритуал и вера: риторика погребальных обрядов М.: НЛЮ, 2022. 480 с.
4. Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.) Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2003. 752 с.
5. Разговор Сергея Довлатова с Бертраном Расселом [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Ftb3jB3M8qk> (дата обращения: 01.10.2023).
6. Розанов В.В. Тёмный лик: метафизика христианства. СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1911. 285 с.
7. Россия перед вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. Изд. 2-е. М.: Родник, 1994. 512 с.
8. Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М.: Наука, 1987. 256 с.
9. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства М.: Символ, 1997. 416с. 25-304, 305-381
10. Чоран Э. После конца истории. СПб.: Симпозиум, 2002. 544с.
11. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.

HERMENEMAS AND STRUCTURES OF SPACE IN ESCHATOLOGY: VITAL AND CULTURAL SIDES

V.Y. Lebedev

Tver State University, Tver

The phenomenon of eschatological has two major facets: cultural and vital or existential. Any prospective finality has a tendency to change life in a meaningful way, urging interpretative efforts on the part of an individual. In the same way the finality of cultural development questions both individual existence, and the existence of various relatively large cultural entities. Individual and general eschatology influence one another in their co-existence. Eschatological scenarios invite rationalizing and interpretative efforts of individuals. Such efforts can acquire sustainable forms of both religious and cultural traditions, texts, and cultural exhibits. Rationalization of eschatological meanings is necessarily incomplete and characterized by interpretative variation commensurate with individual susceptibility to the mystery of eschatological, its structures and semantics.

Keywords: religion, culture, structure, eschatology, choice, fear, marginalization, catastrophism, mystery.

Об авторе:

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

Author information:

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

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.09.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2023.