

УДК 115 + 27 – 175

ВРЕМЯ И ИСТОРИЯ В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

И.А. Фролова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Главная задача статьи состоит в том, чтобы показать наиболее значимые интерпретации вечности и времени, которые были созданы авторитетными христианскими мыслителями прошлого с учетом их знания античной философии относительно данного вопроса. В процессе дискуссий по этой проблеме формируется ортодоксальное видение истории с её эсхатологической перспективой. Основная идея статьи может быть сформулирована следующим образом: в разные периоды эволюции христианства на понимание отношений времени и истории оказывали влияние наиболее дискуссионные вопросы, выходящие на передний план богословских дискуссий (природа Христа, Троица, свобода человека и др.), что вело к новым интерпретациям, рождавшимся в свете прочтения вновь традиции под давлением событий настоящего. В современном западном богословии проблема существования человека в истории и его эсхатологический финал стали предметом продуктивного обсуждения на платформе вариативных подходов.

Ключевые слова: *время, история, христианская теология, философия истории.*

1. Время и вечность: постановка проблемы

Проблема времени и вечности остается актуальной для христианских теологов прежде всего потому, что история мыслится как реальность, в которой оказывается возможной встреча человека с Богом, а также осуществляется Его промысел. Христианское видение истории подразумевает, что она есть путь, сопряженный с преодолением мирского зла и страданий, имеющий сакральный смысл и связанный с возможностью Спасения. Поскольку главными действующими лицами исторической драмы являются Бог и человек, вопрос о соотношении вечности и времени обретает особую значимость: время как поток истории, устремленный к финалу, реализует некий тайный смысл, который христианские мыслители пытаются постичь посредством интерпретации исторических событий, толкования символов древних пророчеств и осмысления догматов христианства.

Задача данной статьи состоит в том, чтобы показать некоторые интерпретации времени и вечности, выработанные авторитетными христианскими мыслителями прошлого. Они были прекрасно знакомы с сочинениями античных философов, которые высказывались по данной проблеме и использовали их работы для интерпретации истин христианства и упрочения веры. Именно по этой причине предполагается обращение к воззрениям отдельных древнегреческих мыслителей. Разработка концепции времени и вечности способствовала становлению ортодоксальной схемы исторического процесса, а также иных его интерпретаций, появление которых объясняется наличием в Священном Писании неоднозначных по смыслу, сложных для понимания фрагментов.

Во второй части статьи мы остановимся на них, а пока обратимся к проблеме времени и вечности для демонстрации её основополагающей значимости как первоосновы, на которой воздвигаются догматы и положения христианства как религиозного учения.

Всякий раз, прикасаясь к наследию Отцов Церкви, к трудам христианских теологов иных времен, видишь, что каждый из них проделывает свой личный путь в духовном постижении истин христианства. Вечность как атрибут Бога и бегущее вперед время, которое отмеряет срок существования всякому существу и явлению, – эти понятия толковались в разные периоды истории христианства по-разному, в зависимости от личного понимания Писания и задач, стоявших перед Церковью. Обозначенная тема сопряжена со многими другими, непосредственно связанными с ней, и обсуждение их показывает, сколь разнообразны были мнения по поводу одной и той же проблемы и сколь жесткой была борьба этих мнений. Например, в период с IV по VI в. важнейшей темой была природа Христа. Сторонники арианства были убеждены, что второе лицо Троицы – Христос-Логос – является по природе своей человеком, на которого сошла благодать Божья, т. е. он есть Сын Божий только по благодати, а не по существу, и ни в чем не подобен Отцу. Монофизиты считали природу Христа божественной. Однако эти точки зрения были осуждены как еретические, и возобладало ортодоксальное решение этого вопроса, согласно которому Христос обладает и человеческой, и божественной природой, и он единосущен Богу.

Размышления о природе времени и соотношении его с вечностью неизбежно приводят к постановке вопроса о возможности спасения, о соотношении свободы воли и Божественного Провидения, что тоже активно обсуждается со времен Августина. Августин Блаженный полагал, что единственным условием спасения является благодать (это – особая божественная сила, которая ниспосылается человеку свыше для преодоления его греховности и достижения спасения). Восточное христианство допускало наряду с благодатью и свободу воли, в то время как пелагианство, впоследствии осужденное как ересь, допускало возможность спасения без благодати, уповая на свободу воли и придерживаясь доктрины добрых дел. Пелагий не верил в то, что человеческая природа извращена грехом окончательно и отрицал божественное предопределение. Впоследствии христианство приняло компромиссное решение, совместив точку зрения Августина с признанием определенного участия в деле спасения свободной воли. Спустя века, в эпоху Возрождения, эта тема возникает вновь. Хочу отметить, что интерпретации Священного Писания опять приводят, как это видно из знаменитой полемики Эразма Роттердамского и Мартина Лютера, к диаметрально противоположным точкам зрения. Каждый из них, отстаивая свою позицию, опирался на текст Библии, подкрепляя суждения цитатами. Сто лет спустя, знаток Священного Писания Б.Спиноза, чьи сочинения являются образцом строгих, логических рассуждений, высказал по данному вопросу собственное мнение и заявил об ограниченности человеческого разума постичь Божий промысел: *«Примирение нашей свободной воли с предопределением Бога превосходит человеческое понимание. Что касается человеческой воли, которую мы называем свободной, то и она (по кор. к т.15, ч.1) сохраняется содействием (курсив мой. – Ф.И.) Бога, и всякий человек, хочет или поступает так, как Бог от вечности решил (курсив мой. – Ф.И.), чтобы*

он хотел или поступал. Но как это возможно согласовать с человеческой свободой, превосходит нашу способность понимания... Но каким образом человеческая воля продолжает твориться Богом в каждое мгновение так, что она остаётся свободной, это неизвестно» [8, с. 277–278].

С точки зрения католицизма и православия носителем и передатчиком благодати является духовенство (отсюда и особая миссия церкви в деле спасения); протестанты верят в возможность получения каждым верующим благодати непосредственно от Бога. Следует иметь в виду мнение Кальвина, который говорит об абсолютном предопределении. Хочу отметить, что в современном протестантизме до сих пор не решен спор между инфралапсариями, которые считают, что решение о спасении каждого Бог принял после грехопадения, и супралапсариями. С их точки зрения? решение о спасении было принято Богом ещё до грехопадения, а само грехопадение было предопределено Богом. С пониманием вечности и времени связано представление о характере развития истории и, конечно же, о её финале (эсхатологическая тема). В разные периоды истории христианства эти вопросы поднимались вновь и вновь. Они и по сей день не утратили своей актуальности в западной теологии. Что же такое время и вечность? Каковы трактовки этих понятий?

В обыденном сознании понятие «время» устойчиво ассоциируется со стремительным водным потоком, течение которого невозможно обратить вспять. Эта метафора воплощает не только идею однонаправленной динамики времени, но и подразумевает уникальность, неповторимость каждого момента жизни. Прошлое, настоящее и будущее – это традиционные модусы времени, которые позволяют человеку осмыслить свою жизнь как особую историю, которая складывается из определенной цепи событий, встреч, расставаний, чувств, обстоятельств и стремлений. Как правило, осмысление основных вех жизни сопряжено с понятием возраста, т. е. с исчислением времени жизни человека, а с понятием возраста возникает понятие «опыт», который отправляет нас к багажу прошлого, которым мы пользуемся в настоящем. Путь человека от рождения через младенчество, детство, отрочество, юность, молодость, зрелость и старость предполагает, что именно старость выступает как воплощение максимального опыта и конечная цель. Заметьте, что на фазе молодости и зрелости мы никак не оцениваем предшествующие этапы своей жизни как собственную «древность». Применительно к оценке возраста культур шкала временного восприятия переворачивается. Например, когда мы рассуждаем об истории России, мы говорим о культуре Древней Руси, т. е. называем этап «детства» культуры древностью, хотя по логике с тех пор прошли века и возраст нашей культуры сегодня солиднее, чем возраст Древней Руси. Таким образом, наше личное прошлое не ассоциируется с прошлым как древностью, старостью, а прошлое культуры – да. Наличие данного противоречия говорит о сложности восприятия времени, что предполагает, как минимум, онтологический и психологический подходы к его интерпретации. Прошлое – это модус времени, который обязательно подразумевает оценку того, что произошло и навсегда ушло. Однако прошлое определяет настоящее. Действительно, время связывается в нашем сознании с необратимой чередой событий, следующих одно после другого.

Когда мы обращаемся к философским рассуждениям христианских мыслителей о времени в разные периоды истории, то так или иначе при осве-

щении этого вопроса возникают тени великих язычников Древней Греции – Платона и Аристотеля. Платон, с одной стороны, противопоставлял вечность и время, а с другой стороны, называл время движущимся подобием вечности: «...устроая небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем. Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо... Всё это – части времени, а “было” и “будет” суть виды возникающего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она “была”, “есть” и “будет”, но, если рассудить правильно, ей подобает одно только “есть”, между тем как “было” и “будет” приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то, и другое суть движения» [5, с. 439–440]. Хотя время, по Платону, циклично, потому что бежит по кругу согласно законам числа, это не помешает впоследствии Августину обратиться к платоновскому пониманию времени, но он будет уже интерпретировать его применительно к христианской картине мира и линейному видению истории.

Платон и Аристотель связывали время с понятием движения. Отсюда и знаменитое определение Аристотеля: «Когда же есть предыдущее и последующее, тогда мы говорим о времени, ибо время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» [2]. Он говорил: «Когда мы мыслим движение крайнее как отличное от среднего, а душа подсказывает, что моментов два, то есть “сначала” и “потом”, то мы говорим, что между двумя моментами есть время, поскольку время представляется тем, что определено мгновением, и это остается как основание» [7, с. 148–149]. Аристотель отметил важную особенность времени: *оно потенциально бесконечно*, потому что существует, только постоянно возрастая. Потенциальной бесконечностью обладают число (всегда найдется число, которое больше предыдущего, каким бы большим предыдущее не было), а также пространство (оно потенциально бесконечно делимо). Время связано с ощущением ускользания момента, «какие-то части которого уже стали, какие-то готовятся быть, но нет того, что есть сейчас» [7, с.149]. Аристотель предложил и собственную психологическую интерпретацию времени (её впоследствии также разовьёт Августин), ибо был уверен, что воспринимать это «сначала» и «потом» может только душа человека: «Может возникнуть сомнение: будет ли в отсутствие души существовать время или нет? Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого, а, следовательно, ясно, что [не может быть] и числа, так как число есть или сосчитанное, или считаемое. Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве [лишь] то, что есть как бы субстрат времени; например, если существует без души движение, а с движением связаны «прежде» и «после», они же и есть время, поскольку подлежат счету» [2, с. 14].

Одним из выдающихся христианских мыслителей прошлого, который был хорошо знаком с философией Древней Греции, был Плотин. Он отстаивал свою позицию по данному вопросу, предложив собственное представление о вечности как *«бесконечной жизни»*. Вечность мыслится им как самоидентичность и самодостаточность Бога. Плотин попытался интерпретировать эту тему в платоновском ключе. Он рассуждает о «душе мира», которой при-

частна душа человека. Здесь можно вспомнить о сотворенном Демиургом Космосе, который имеет собственную душу, то есть предстаёт разумным и чувствующим; при этом он является самодостаточной системой, которой для поддержания жизни ничего не нужно извне.

У Плотина вечность и время отличаются: вечность первична, а время возникает в результате отпадения души от единого бытия в заботу и суету в результате грехопадения. Что касается восприятия времени, то Плотин придерживается точки зрения обратной Аристотелю, а впоследствии и Августину, полагая следующее: «Однако тут нет никакой надобности в душе – во всяком случае, ради измерения; *ибо время будет по величине таким, как оно есть, даже если никто его не измеряет* (курсив мой. – Ф.И.)» [6, с. 332].

Отцы Церкви различали мир как древнегреческий «космос» и древнееврейский «олам», т. е. «век», «историю». Эти термины имеют прямое отношение к пониманию природного времени и исторического, что порождает дискуссии о возникновении этих времен и соотношении. Бог является подлинным творцом времени и движет его к финалу. Вечность выступает атрибутом Бога, и Августин так обращается к Богу: «Нет времени вечного, подобного Тебе: Ты пребываешь, время же пребывать не может. Время существует лишь потому, что стремится исчезнуть» [1, с. 668–669]. Августин подчеркивает особое значение творческой активности, присущей настоящему, потому что именно оно является той реальностью, в которой живет человек. Наше «сейчас» определяет и прошлое, и настоящее: «Всё прошедшее наше было некогда будущим, всё будущее зависит от прошедшего, но всё прошедшее и всё будущее творится из настоящего, вечно сущего, для которого нет ни прошлого, ни будущего; и это мы и называем вечностью. Но кто в состоянии понять эту неизменно пребывающую в настоящем вечность, которая, не зная ни прошлого, ни будущего, творит из своего «теперь» и прошедшее, и будущее?» [1, с. 668–669].

Этот фрагмент из «Исповеди» достаточно сложен для интерпретации. С одной стороны, есть божественный план, в который вписана история человечества и которому человеческая история сопричастна, и принадлежит она, так или иначе, вечности. С другой стороны, настоящее можно интерпретировать как «окно» в вечность. Аристотель тоже подчеркивал онтологическую значимость настоящего как окна в вечность, поскольку настоящее не имеет длительности, так как неделимо. Оно – всегда ускользающий **момент**.

Августин выступает против отождествления времени с движением, как это делал Аристотель: «То, что всякое движение – во времени, это я понимаю: Ты говоришь это мне. А что само это движение – время, этого я не понимаю: не Ты это говоришь» [1, с. 676]. Августин развивает психологическую трактовку времени, пытаясь дать ответ на вопрос: как же возможно измерение времени? Если у Плотина мера времени – вращение неба, то Августин обнаруживает в душе индивида способность измерять время: «В тебе, душа моя, измеряю я время» [1, с. 679]. В душе человека обитают сразу все три модуса времени, потому что душа помнит, внимает и чего-то ждет. Таким образом, все модусы времени находятся в нашем сознании.

Свой вклад в понимание времени и вечности внёс Бозций, которого по праву называют первым из схоластов. Для обоснования истин христианской веры он обратился к Аристотелю и тоже полагал, что настоящее является важ-

нейшим модусом времени, который сходен с вечностью. При этом он различает божественную вечность и время тварного мира. Он вводит следующую трактовку вечности: «Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни» [3, с.156]. Мы видим, что Бозций вслед за Платином мыслит *вечность как бесконечную жизнь*.

Греческий богослов Дионисий Ареопагит полагал, что и вечность, и время *исходят* от Бога. Максим Исповедник, комментатор Дионисия, пояснял: «Вечностью же Его называют потому, что Им созданы века... Ведь вечность имеет название от “вечно сущего”» [4, с. 195]. Вечность выступает условием возможности появления времени: «Итак, выход Божьей благодати в чувственное, при его сотворении, мы называем временем» [4, с. 197]. Следует отметить, что **это** время отличается от мер времени, которые непосредственно связаны сдвижением. Оно не есть время, но одноименно с ним. Дионисий различает вечность божественную, «века» как тварную вечность (он обозначает её понятием «эон», которое является греческим переводом древнееврейского термина «олам») и тварное время. Таким образом, у Дионисия вечность «раздваивается»: есть вечность умопостигаемого мира и эоническая вечность, подчиняющаяся вневременному бытию и неизменяющаяся.

Трактовки времени и вечности, которые были рассмотрены, являются, на мой взгляд, самыми значимыми в истории этой проблемы. К ним обращались впоследствии христианские мыслители последующих веков, пытались предложить свои интерпретации. Одним из них был Б. Спиноза. Хочу особо остановиться на его трактовке вечности и времени потому, что он, рассуждая на эту тему, сформулировал те самые ошибочные, с его точки зрения, трактовки соотношения вечности и длительности, которые вследствие развития точных и естественных наук, окажутся актуальными для западной теологии XX столетия.

Итак, Спиноза рассуждает о вечности и времени, вводя понятие длительности (*Duratio*). Он проводит четкое различие между вечностью и длительностью, поскольку в те времена, когда он жил, вечность уже не всеми рассматривалась как атрибут Бога, но мыслилась отдельно от него как *бесконечная длительность*. Однако длительность может быть большей, меньшей или состоящей из частей (вспомним о потенциальной бесконечности пространства по Аристотелю, которое можно до бесконечности делить). Это означает, что длительность является атрибутом существования, а не сущности. Спиноза напоминает, что «вечность – атрибут, под которым мы постигаем бесконечное существование Бога, напротив, длительность – атрибут, под которым мы постигаем существование сотворённых вещей так, как они пребывают в действительности» [8, с. 277–278]. Поскольку длительность есть атрибут существования, то для того, «чтобы определить длительность данной вещи, мы сравниваем её с длительностью вещей, имеющих прочное и определенное движение, и *это сравнение называется временем*. Поэтому *время* не состояние вещей, но только модус мышления, то есть, как мы сказали, мысленное бытие. Оно есть модус мышления, служащий для объяснения длительности» [8, с. 279]. Время и длительность не существовали до Творения мира и появились вместе с вещами. Поскольку время интерпретируется Спинозой как мера длительности, модус мышления, то предполагается наличие того, кто измеряет, т. е. человека. Совершенно логично, что «сотворенные вещи должны предшествовать длительности, или, по крайней

мере, предполагаться одновременно с ней. Кто же вообразит, что длительность и время предшествовали сотворённым вещам, тот подвержен тому же предрас-судку, какой свойственен тем, которые воображают пространство вне материи» [8, с. 303]. Спиноза предостерегал от ошибок, свойственных человеческому ра-зуму, когда он имеет дело со столь деликатной проблемой. Сначала мыслители приписывают Богу длительность, а затем его атрибуту – вечности. С точки зре-ния веры такой ход мысли есть заблуждение, и Б. Спиноза, предостерегая от этого, сформулировал три причины подобного заблуждения. Итак, Богу припи-сывают длительность потому

«1) что, не обращая внимания на Бога, они пытались объяснить веч-ность; как будто вечность может быть понята вне созерцания божественной сущности или она представляет нечто особенное наряду с божественной суц-ностью;

2) что длительность приписывают вещам, лишь поскольку допускают, что вещи подвержены постоянному изменению, а не подобно нам, поскольку их сущность отличается от существования;

3) что сущность Бога, равно как и сущность сотворенных вещей, они отделяют от его существования» [8, с. 286]. Главная ошибка состоит в том, что впадающие в заблуждение «не поняли, что такое вечность, но рассматривали её как форму длительности... с трудом могли найти различие между длитель-ностью сотворенных вещей и вечностью бога... и хотя длительность является лишь состоянием существования, они отделили существование Бога от его сущности и, как сказано, приписали Богу длительность» [8, с. 286].

В Боге совпадают сущность и существование. Что же такое вечность, с точки зрения Спинозы? Он дает ей такое определение, в котором просвечива-ют установки Плотина, но философский язык уже иной: «действительное бес-конечное существование присуще Богу так же, как ему действительно присущ бесконечный разум. *Это бесконечное существование я называю вечностью* (курсив мой. – *Ф.И.*); они могут быть приписаны лишь Богу, но ни одной со-творенной вещи, *даже когда её длительность с обеих сторон лишена конца*» [8, с. 287]. Существование свойственно Богу, и Он не может перестать суще-ствовать, а жизнь присуща «телесным вещам, не связанным с душой, и душам, отделенным от тела... Под жизнью мы разумеем силу, посредством которой вещи сохраняются в своём бытии» [8, с. 290].

Таким образом, если Плотин называет вечность «бесконечной жиз-нью», то Спиноза говорит о бесконечном существовании; действительно, жизнь длится, она предполагает смерть, и, очевидно, поэтому Спиноза считает существование более адекватной категорией. Спиноза считает важнейшей проблему вездесущия Бога, т. е. Его присутствия во всякой вещи, и прямо за-являет: «Вездесущие Бога не может быть объяснено», потому что человек не в силах «прозреть внутреннюю природу божественной воли, посредством кото-рой Он создал вещи и постоянно продолжает их творить, но, поскольку это превосходит человеческое разумение, невозможно объяснить, каким образом Бог есть повсюду» [8, с. 289]. В эпоху Просвещения деисты «сняли» данную проблему, ограничив Бога ролью Творца, который после сотворения мира оставил его на попечение свободных людей, не вторгаясь более в события ис-тории. Бога «отодвинули» от мира, но только на некоторое время.

2. Священное Писание: проблема понимания времени как осуществления Истории

Разработка христианской концепции истории связана с творчеством одного из самых авторитетных христианских мыслителей Августина Блаженного, который выдвинул учение о трёх состояниях человечества (до закона, под законом и под благодатью). Святоотеческое богословие делит историю человечества на два больших периода – до пришествия Сына Божия и после Его пришествия. «Осью мировой истории Августин считает возникновение, развитие и окончательное разделение двух Градов – Града земного (*civitas terrena*) и Града Небесного (*civitas caelestis*); Града диавола (*civitas diaboli*) и Града Божия (*civitas Dei*); Града нечестивых и Града праведных. В конце истории произойдут следующие события: пришествие Илии, уверование иудеев во Христа, воцарение антихриста и его гонения на Церковь, всеобщее воскресение мертвых и последний Суд Божий, на котором и осуществится разделение двух Градов и их обитателей (*De civ. Dei. XX*). Этому не будет предшествовать так называемое тысячелетнее царство Христово с праведными, ибо это Царство уже наступило в Церкви Христовой после Его первого пришествия, чем опровергается всякий хилиазм» [10]. Августин полагал, что ход исторического процесса предопределен Божественным Провидением и сама история является ареной борьбы сил зла и добра, местом противостояния «града земного», грешного и языческого, и «града Божьего», т. е. Церкви. Согласно августиинанской эсхатологии единственным источником социальных перемен выступает только воля Творца, который неведомым образом творит непрерывно этот мир. Ему же принадлежит роль верховного судьи. Конец времен является тайной, и она неведома человеку.

Доминирование августиинанского видения истории не означало, что не было иных мнений о периодизации истории и подробностях её финала. Как правило, толкование древних пророчеств влекло за собой пересмотр и систематизацию истории человечества (истории культур), которая представлена в Священном Писании. Я не буду писать здесь подробно о примере творческой мысли И. Ньютона, который выучив древнееврейский язык, 40 лет изучал Библию, сличая переводы текста с древнееврейского на греческий, и создал свою периодизацию истории древних культур. Обратимся к более раннему примеру мышления, одному из многих, где попытка постичь тайну пророчеств оказалась невозможной без нового взгляда на время и историю. Более всего склонными к интерпретации эсхатологических символов были христиане-мистики, одним из которых был Иоахим Флорский (1132–1202; он же – Иоахим Калабрийский, а в миру – Джоаккино да Фьоре). Его можно считать родоначальником средневекового хилиазма. Он был цистерианским монахом, прорицателем, автором двух важнейших трудов – «Согласование Ветхого и Нового заветов» и «Комментарий к откровениям Иоанна Богослова». Термин «хилиазм» на греческом языке, как и его перевод на русский с латинского (миллениаризм), означает «тысячелетие». Речь идет о том, что Иоахим Флорский предрекал наступление особого исторического периода, который продлится 1000 лет, когда миром будет править Христос и восторжествует правда Божья на земле. По окончании тысячелетнего царства наступит Страшный суд, который положит конец истории. По мнению христианского мистика вся история человечества предстаёт в своём тринитарном величии как процесс со-

вершенствования человеческого духа и проходит следующие стадии: *От Авраама до Иоанна Крестителя (период Отца); от Воплощения Сына Божия до 1260 г. (период Сына); с 1260 г. (период Духа).*

Каждый из периодов развивается, проходя три стадии: зарождение, расцвет и упадок. Каждому времени соответствует особое сословие, или тип людей, наиболее точно отражающий его состояние. Всякая последующая эпоха зарождается в предыдущей, что обеспечивает преемственность истории и символизирует единство Святой Троицы: 2-я эпоха зарождается внутри первой, третья – внутри первой и второй, что Иоахим Флорский выразил графически в изображении, которое называют «Тринитарные круги». «Схема призвана показать совместимость учения о трех эпохах с традиционным церковным учением о двух Заветах: граница между ними проходит посередине круга Сына, Который соединяет в себе оба Завета, присутствуя в Ветхом Завете как ожидаемый Мессия, и в Новом Завете как явившийся» [9]. Мыслитель полагал, что вместо трех времен, о которых говорили церковные писатели (до закона, подзаконном и под благодатью), можно выделить пять времен, разделив последнее время на два и добавив особое небесное «время» грядущей жизни, хотя его нельзя уже воспринимать как «время». Почему в периодизации фигурирует число 1260? Иоахим Флорский подсчитал поколения людей, живших между рубежами эпох, что позволило назвать примерную дату конца эпохи Сына и начала «плодоношения» эпохи Духа. Кроме того, философа не покидало чувство близости Страшного суда. Дата смерти мыслителя – 1202 г., а цифру 1260 он обнаружил также в Откровении Иоанна Богослова (11:3; 12:6), где речь идет о 1260 днях как периоде борьбы и искушений, после которого восторжествуют сострадание, любовь и духовная свобода. Церковь Петра, притязавшая на власть, сменится церковью Иоанна, которая откажется от мирской власти, а управление окажется в руках святых аскетов. Таким образом, нравственное и духовное преображение человечества состоится в рамках ещё этой истории. «Период Сына» есть время католической церкви, т. е. церкви Петра. «Период Духа» – время правления Христа. Проходя через три этапа истории, человечество все сильнее будет ощущать связь с Богом и подготовится к Страшному суду. Однако эсхатологические воззрения Иоахима Флорского, изложенные им в «Толковании на Апокалипсис», существенно отличаются от ортодоксальной эсхатологии. Дело в том, что «каждая из трех эпох подразделяется на семь периодов, охватывающих 9 (3+3+3; символика Троицы) поколений. Эти семь периодов Иоахим Флорский соотносил с “разграничивающими” их 7 печатями, о которых повествуется в Откровении Иоанна Богослова. Опираясь на теорию согласования, И. Флорский находил 7 периодов в Ветхом завете и Новом завете, переход между которыми (“снятие печати”) он связывал с обострением борьбы между истинно верующими в Бога (иудеями в Ветхом Завете, христианами в Новом завете) и их различными противниками» [9]. Таким образом, снятие печатей происходит в истории, а своё время Иоахим Флорский воспринимал как время снятия шестой печати Апокалипсиса. Конец мира не был для него отдаленным и отвлеченным понятием, а особой реальностью, с которой предстояло вот-вот столкнуться. Таким образом, его эсхатологию можно понять только через его видение Истории, которое было изложено в «Книге согласования Ветхого и Нового Заветов».

Третья эпоха Святого Духа отождествляется с тысячелетним царством праведников, когда произойдет возрождение Церкви. В этот период язычники и иудеи обратятся к Христу, Западная Церковь соединится с Восточной, а все христиане будут наслаждаться покоем и созерцанием. Тех, кто так и не уверовал, соберет на последнюю битву последний антихрист, а победа над ним совершится в конце третьей эпохи.

Католическая церковь категорически отвергла точку зрения Иоахима Флорского и осудила её как ересь. Однако его пример мышления не был забыт. Францисканские монахи подхватили его учение о «святой нищете», а в Германии в период Реформации идеи мистика были восприняты Мюнцером. Почему они оказались актуальными спустя столько лет? В эпоху Реформации была осуществлена попытка снять или ослабить идею противопоставления потустороннего и посюстороннего миров посредством открытия возможности земного Царства Божия и интерпретации конца света как реального устранения социального зла. Идея была очень привлекательной и исполненной исторического оптимизма. Но этот «практический хилиазм» был осужден впоследствии самим классическим протестантизмом. В результате вновь произошел возврат к классическому августианианскому видению истории, которое утверждает промысел Божий в пространстве истории и Его незыблемую власть над всем сотворенным. Таким образом, мы видим, что исторический процесс становится время от времени объектом интерпретаций. С появлением протестантизма, который предполагает возможность личного толкования Священного Писания, возникают различные толкования темы Конца истории, как пессимистические, так и оптимистические. Например, у адвентистов, пятидесятников и свидетелей Иеговы эсхатологические ожидания носят пессимистический характер, поскольку только Второе пришествие Христа способно положить конец злу в мире. Баптисты более оптимистичны, потому что воспринимают мир как данность, посланную Богом; они уповают на социальную активность людей. Например, Х. Кокс, известный американский теолог-баптист, призывает совершенствовать мир, руководствуясь принципом милосердия и справедливости. Он мыслит историю как смену трех периодов: период племени, городской общины и мирского града. Мирской град – это последний период истории, примыкающий в её финалу, но никакого повода к пессимизму Кокс не видит. Он призывает активно осваивать мир и слушать Бога, который откроет человечеству новый язык для того, чтобы говорить о Нем и воспринимать христианские истины. Отмечу, что хилиазм имеет место в перечисленных ветвях протестантизма, но православная, католическая и древневосточные церкви, т. е. те, которые сохранили Апостольское преемство, отрицают хилиазм как ересь.

Возникает вопрос: какие фрагменты Священного Писания привлекали особое внимание тех, кто пытался постичь проблему вечности и времени в историческом контексте? Обратимся к тексту и попробуем сформулировать проблемы, которые возникают в связи с постижением смысла этих фрагментов. Проблема времени в христианской теологии связана с осмыслением творческой активности Бога и динамики исторического процесса. Важный вопрос состоит в том, когда же начался временной отсчет существования сотворенного мира и человеческой истории и совпадают ли по времени первое и второе. «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1). О каком *начале* идет речь? Об

абсолютном начале, после которого всякая продолжительность времени принадлежит к порядку сотворенных вещей? Или предполагается, что от «начала» до 4-го дня было какое-то первичное время? Читаем: «Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в *то время* (курсив мой. – Ф.И.), когда Господь создал небо и землю, и всякий полевой кустарник...» (Быт. 2.4–5). Творение мира инициировано Богом и им же реализуется. Однако есть ещё и астрономическое время, и оно создается позже, в четвертый день, а человек в шестой. Таким образом, есть некоторое «начало» (какое-то первичное время длительностью в 4 дня), а затем появляется астрономическое время как момент обустройства мира и только потом человек. Однако возможно и другое рассуждение: творческий акт Бога обозначает абсолютное начало нашего, нам присущего времени, поскольку человек вписан в мир природы и поставлен над ней. Как бы то ни было, замысел Бога разворачивается во времени: творение инициируется ради человека, а затем Бог ведет его к таинственной цели через историю. *Итак, если время – мера земной длительности, то есть и некая космическая (природная) длительность, которая была уже до появления человека, а затем появляется историческая длительность как область человеческой судьбы.* Космическое время представляется человеку циклически, а историческое – линейно. История не повинуетя кругообороту, и измеряли его по-разному: по «поколениям», «по царствованиям», по «эрам». При этом все события в истории истолковываются как Его деяния в земном мире.

Итак, человек живет во времени, а Бог в вечности. Термин «олам» (век, вечность, мир) указывает на *длительность*, превосходящую человеческую меру. В Библии эта непостижимая на опыте длительность противопоставляется характеру космического времени и выражается метафорически, исходя из человеческой мерки: «Пред очами Твоими тысячи лет, как день вчерашний, когда он прошел, и как стража в ночи» (Пс. 89.5); вечность противопоставляется и времени человеческого существования: «Дни мои – как уклоняющаяся тень... Ты же, Господи, *вовек пребываешь*» (Пс. 101.12). Заметим важный момент: между «длиться» и «пребывать» большая разница и поэтому вечность нельзя путать с длительностью, ибо длиться нечто может только во времени. Вечность длиться не может. Бог трансцендентен миру, однако неведомым образом действует в истории, т. е. каким-то образом время связано с вечностью.

Согласно Ветхому Завету история человека начинается с пребывания в Эдеме, но грех ввергает его в историю, т. е. речь идет о счастливом существовании человека и драматическом историческом существовании, которое, как говорят великие пророки, устремлено волей Бога к своему концу. Пророк Даниил предрекал великое сражение, которое произойдет *перед концом времен*. Речь идет о сражении между нечистым царем с двумя другими: «Под конец же времен сразится с ним царь южный, и царь северный устремится как буря на него» (Дан. 11.40). После сражения настанут дни скорби и воскреснут мертвые, а далее Даниил повествует о последнем своем видении. Он пытается узнать, что же будет дальше, но ему дают такой ответ: «...иди, Даниил; ибо сокрыты и запечатаны слова сии до *последнего времени*» (Дан. 12.5).

Таким образом, ожидается конец времен и последнее время, что может трактоваться не как единичное событие, а как продолжительный период, что, собственно, и происходит, когда богословы обращаются к Новому Завету. Дело в том, что именно Новый Завет вводит некую сложность в конец истории. С

пришествием Христа решающее событие времени уже свершилось, но не принесло всех плодов. Соответственно, последние времена мыслятся уже как начатые после Воскресения, и такое видение последних времен не предусмотрено пророками и Апокалипсисом. В притче о посевах (Евангелие от Марка) читаем: «И сказал: Царствие Божие подобно тому, как если человек бросает семя в землю; и спит, и встаёт ночью и днем; и, как семя всходит и растёт, не знает он. Ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе. Когда же созреет плод, немедленно посылает серп, потому что настала жатва» (Мк. 4. 26–29). Как правило, данный фрагмент трактуется следующим образом: Царство Божие обнаруживается в истории и произрастает постепенно из неё, т. е. предполагается некий отрезок времени для созревания всех плодов, прежде чем наступит «День Ягве». «День Ягве» - первое ясное эсхатологическое понятие (Ам. 5.18; Ис 2.12), которое несет в себе некую угрозу, нависающую над грешным миром.

Итак, в Новом Завете обозначено время (между Воскресением и вторым пришествием), когда Христос воссядет одесную Бога и когда он вернётся во славу, чтобы реализовать пророчества. Между этими событиями протекает время, качественно отличающееся как от «времени неведения», в которое были погружены язычники, так и от времени воспитания, в котором до этого жил народ Израиля: «А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою» (Гал. 3. 23–24). Период истории от Воскресения Христа до Его Возвращения называют *временем церкви или временем Духа*. Это – Божье «сегодня», переход от нынешнего мира к грядущему, «время благоприятное, день спасения, ставшее отныне доступным для всех» (2 Кор. 6. 1). Однако ветхозаветному взору конец представляется иначе: замысел Божий придет к своему завершению в одновременном установлении Богом на земле и суда, и спасения; с точки зрения Нового Завета центральное событие – спасение – включено в историческое Время, а время церкви принадлежит к «последним временам» и при этом устремлено к финалу – таинственному времени, «Дню Господнему». К этому дню устремлена вся история человечества, и только Иисус один в состоянии раскрыть «книгу за семью печатями, в которой записаны судьбы мира» (Откр. 5). Таким образом, божественные пророчества обязательно исполнятся: «Я задолго объявлял... и внезапно делал – и все сбывалось» (Ис. 48.3; см.: Зах. 1.6; Иез. 12. 21-28). Всякое пророчество исполнится «в своё время» (Лк. 1.20), но чтобы это произошло, необходимо, чтобы «времена исполнились» (Иер. 25.12), т. е. нужна «полнота времен» (Галл. 4.4). Конец времен – это «кончина века» (Мф. 24.3), исполнение веков, возвещенное Ветхим и Новым Заветом. «Нынешний век» поглотит катастрофа, и раздастся глас Седьмого Ангела «Свершилось», когда он изольёт седьмую чашу. Век Церкви завершится, дойдет до финального преобразования, когда появятся «новые небеса и новая земля (Откр. 21.1) ...Солнца и Луны для обозначения Времени не будет, как это было в ветхом мире» (Откр. 21.23), так как люди *вступят в вечность Бога*. Поскольку исполнение времен – тайна, Церковь всегда жила с чувством близости этого Дня. После Суда последует век правды и счастья, и новые времена должны увенчать финал истории человечества. Пророки проводят резкое различие между «веком нынешним» и «веком грядущим»: «Ибо вот, Я творю новое небо и землю, и

прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис. 65.17). Таковы основные вехи христианской истории, которая завершается во времени, являясь для человека ступенью в вечность.

Проблема времени связана не только с темой творческой активности Бога, но и с темой исторического творчества самого человека. Она выходит на первый план с середины XIX в. и продолжает оставаться таковой до сих пор. Христианские теологи на западе осознают особую важность данной темы, а эсхатологические перспективы в свете драматических событий истории прошлого столетия подвергаются новому переосмыслению. В рамках протестантской теологии возникают разные восприятия конца истории: иеговисты пребывают в мистическом ожидании «дня Иеговы», а для теологии надежды это ожидание требует активных социальных преобразований, открытости, диалога. Замечу, что существуют различные подходы к интерпретации Апокалипсиса и его возможных причин, связанных, в частности, с человеческой деятельностью: с вопросами экологии и с плодами научно-технического прогресса. Подобный поворот мысли вполне объясним: меняется жизнь, а значит, появляются новые толкования древних пророчеств и современные интерпретации исторических перспектив, которые исполнены либо пессимистическими ожиданиями, либо внушают исторический оптимизм и надежду. Характер столь разных концепций конца истории во многом зависит от того, как тот или иной мыслитель трактует соотношение времени и вечности. Однако это – тема отдельного исследования.

Список литературы

1. Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: Renaissance, 1991. 485 с.
2. Аристотель. Физика // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 3. 613 с.
3. Бозций Северин. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1996. 336 с.
4. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. 371 с.
5. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 654 с.
6. Плотин. Сочинения. СПб.: Алетейя, 1995. 672 с.
7. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994. Т.1. Античность. 336 с.
8. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Избр. произведения: в 2 т. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. Т.1. 631 с.
9. Смирнов Д.В. Иоахим Флорский // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс] URL:<http://www.pravenc.ru/text/578138.html>
10. Фокин А.Р. Августин // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс] URL:См.: <http://www.pravenc.ru/text/62610.html>

TIME AND HISTORY IN ESCHATOLOGICAL PERSPECTIVE

I.A. Frolova

Tver State University, Tver

The main task of the first part of the article is to analyze the most significant interpretations of eternity and time relations that were created by the prominent Christian thinkers of the past who offered their views in the debate with Antique philosophy approach to this issue. The Orthodox vision of history with its eschatological perspective appeared as the result of this problem discussions, The basic idea of this article may be summarized in the following way: in different periods of the Christianity evolution the understanding of time and history relations was influenced by the most debatable issues coming to the fore-front of theological discussions (the nature of Christ, Trinity, man's liberty etc.) that produced new interpretations in the light of tradition rereading under the pressure of the coming present events. Today, the problem of man's existence in history and his eschatological final became prolifically debatable in contemporary Western theology on the platform of variable approaches.

Keywords: *time, history, Christian theology, philosophy of history.*

Об авторе:

ФРОЛОВА Ирина Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: star63@yandex.ru

Author information:

FROLOVA Irina Alekseevna – PhD, Assoc. Professor of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: star63@yandex.ru