

УДК 1(091)(470)  
DOI: 10.28995/2073-6401-2018-2-146-159

Апокатастасис  
в русской религиозно-философской мысли  
последней трети XIX – первой трети XX в.  
Статья вторая. От начала века  
к русской эмиграции первой волны

Анастасия Г. Гачева

*Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,  
Москва, Россия, a-gacheva@yandex.ru*

**Аннотация.** Статья продолжает исследование темы апокатастасиса в русской философской традиции. В философии Серебряного века проблема всеобщности спасения появлялась в контексте споров о возможности/невозможности «Царства Божия на земле», а разделительность спасения и идея суда были главными аргументами в критике исторического христианства. В русском зарубежье вера в апокатастасис была характерна для круга мыслителей, группировавшихся вокруг журналов «Путь» и «Новый Град». Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский не признавали онтологичности зла и ада и стремились примирить идею апокатастасиса с христианским учением о свободе. При этом они апеллировали к опыту Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, утверждая, что объем спасения зависит не от Бога, а от человека, от его способности обратиться на Божьи пути, став соработником Творца в деле преображения мира в Царство Христово.

**Ключевые слова:** русская философия Серебряного века, русское зарубежье, апокатастасис, хилиазм, проблема свободы

**Для цитирования:** Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья вторая. От начала века к русской эмиграции первой волны // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 2 (12). С. 146–159. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-2-146-159

## Apocatastasis in Russian religious and philosophical thought of 1870–1930s.

The second article. From the beginning of 20<sup>th</sup> century to Russian emigration of the first wave

Anastasia G. Gacheva

*A.M. Gorky Institute for World Literature of the Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, a-gacheva@yandex.ru*

*Abstract.* The article continues the study of apokatastasis issue in the Russian philosophical tradition. In the philosophy of the Silver Age, the problem of the salvation equality arose in the context of disputes over the possibility / impossibility of the “Kingdom of God on earth”, while the selectivity of salvation and the idea of judgment were the main arguments in criticizing historical Christianity. In Russian abroad, the belief in apokatastasis was characteristic of a circle of philosophers grouped around the magazines “Path” and “New Grad”. N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, N.O. Losskii did not approve of the ontology of evil and hell and sought to reconcile the idea of apokatastasis with the Christian doctrine of freedom. In doing so, they appealed to the experience of F.M. Dostoevskii, N.F. Fedorov, V.S. Solov'ev, arguing that the volume of salvation does not depend on God, but on the person, his ability to turn to God's ways, becoming a co-worker of the Creator in the matter of transforming the world into the Kingdom of Christ.

*Keywords:* Russian philosophy of the Silver Age, Russian abroad, apocatastasis, hiliasm, problem of freedom

*For citation:* Gacheva AG. Apocatastasis in Russian religious and philosophical thought of 1870–1930s. The second article. From the beginning of 20<sup>th</sup> century to Russian emigration of the first wave. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series.* 2018;2:146-59. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-2-146-159

Интересу к теме апокатастасиса в кругу мыслителей русского христианского возрождения способствовала не только литература, но и богословская мысль. Еще во второй половине XIX в. были изданы сочинения свт. Григория Нисского и Оригена,

давших «методологические обоснования метафизики всеобщего спасения» [1 с. 201], появились работы о них, в том числе исследование В.И. Несмелова «Догматическая система св. Григория Нисского» (Казань, 1887). А в 1914 г. вышла фундаментальная книга М.Ф. Оксюка «Эсхатология св. Григория Нисского», где подробнейшим образом разбирались взгляды на воскресение и апокатастасис одного из выдающихся Отцов Церкви. Впрочем, в 1900–1910-е гг. русских религиозных мыслителей, стремившихся преодолеть разделение Церкви и мира, внести христианский идеал во все сферы жизни и действия, больше интересовала тема миллениума, тысячелетнего царства Христова, как благой, совершенной эпохи истории, в которой последняя приносит свой плод Творцу [2], нежели тема апокатастасиса, лежащая за пределами исторического времени. Темы «церковь и мир», «церковь и государство», «церковь и культура» оживленно обсуждались на заседаниях религиозно-философских собраний и обществ, выносились на страницы печати. И все же, поскольку ставились они не в одной исторической плоскости, но сопрягались с темой «нового неба и новой земли», ступенью к которым являлся миллениум, вопрос о том, все ли человечество станет жителем Иерусалима Небесного или только избранные и достойные, не мог не касаться умов и сердец мыслителей начала XX в.

Настойчиво и серьезно вопрос об объеме спасения поднимал В.В. Розанов. В свою критику исторической Церкви, «пассивного христианства», отрицающего ценность земного, требующего от человека лишь рабской покорности Богу, он включал и идею ада: «Каким образом из уст кроткого Иисуса вышли впервые слова об огненном наказании, о муке вечной, об аде. Конечно, если это пустое слово – то не страшно: а если подлинная истина будущей жизни, то от страха теперь же можно поседеть. Попробуйте подержать минуту палец над огнем и приложите к этому ощущению идею вечности» [3 с. 608]. Еще Достоевский не принимал образ Христа-Судии; еще Федоров подчеркивал, что этот образ – проекция наших собственных несовершенств, что, «грозя миру страшным судом» [4 с. 240], мы мыслим Бога по образу и подобию самих себя – злопамятных и жестоких сердцем; еще Толстой резко ополчился против представления о Боге как «судии и воздаятеле», заявляя, что идею вечного наказания можно принять либо самым грубым людям, либо только в детстве и отрочестве, имея от роду «пятнадцать лет», и выписывая из догматического богословия митр. Макария соответствующий пассаж о вечных муках, замечал: «Прибавлять к этому нечего. Одно чувство, которое я испытывал, выписывая это, есть чувство

ужаса и страха перед тем кощунством, которое я совершаю, переписывая и повторяя это» [5 с. 287]. И для Розанова костры инквизиции, на которых сжигали еретиков, «тюрьмы кесаря, казни королей» – попытка «предупредить земным огнем наступление вечного огня» [3 с. 608]. Христианство, узурпированное государством, обратившее веру в орудие власти, полагает мир не просто лежащим во зле, но фатально обреченным на гибель. Всю жизнь видит оно в отблесках адского пламени. В истории творится человеческий суд, за пределами времени ожидает суд Божий, и нет спасения бедному человеку «ни от муки небесной, ни от муки земной» [6 с. 30].

Свои слова об «огненном наказании» Розанов произнес в докладе «О радости прощения», сделанном на заседании Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге 4 мая 1909 г. А за несколько заседаний до этого, 24 февраля 1909 г. Н.А. Бердяев прочел доклад «Опыт философского оправдания христианства», посвященный книге В.И. Несмелова «Наука о человеке» (Казань, 1905–1906). Высоко оценив книгу как целостный «опыт философского построения религиозной антропологии», он коснулся одной из стержневых ее тем: темы искупления и спасения человека Христом и вытекающей отсюда темы апокатастасиса: «Несмелов с поразительной силой психологической интуиции отвергает страх адских мучений и ужас гибели как нехристианские чувства» [3 с. 494]. Процитируем самого автора «Науки о человеке»: «...Мы и простого грешного человека, разумеется, никогда бы не похвалили за такое, напр<имер>, дело, как если бы он вынул из могилы труп своего врага, чтобы по всей справедливости воздать ему то, чего он заслужил и не получил во время земной жизни своей. Тем более, конечно, великому и дивному в любви своей Богу не было бы никакой славы и чести в том, что Он воскресил бы умерших грешников только затем, чтобы показать над их жалким убожеством свою абсолютную силу и власть» [7 с. 354, 2-я паг.].

Опору надежды на всеобщность спасения В.И. Несмелов видит в любви. В превышающей всякое разумение любви Христа к миру, за который Он умер на кресте и воскрес. «По благородному учению Несмелова, – подчеркивает Н.А. Бердяев, – могут быть очищены и спасены и язычники, и умершие, и даже падшие духи» [3 с. 494], ибо все они суть Божье творение, а Бог предназначил бытие не для гибели, но для жизни вечной и совершенной.

Сам Бердяев во второй половине 1900-х годов был увлечен идеей христианской теократии [8], воплощающей на земле Божий закон. Соответственно, и тема апокатастасиса связывалась у него с темой миллениума, воплощающего в себе полноту Боговластия.

Полемизируя со знаменитым тезисом В.В. Розанова «Во Христе прогорк мир» [3 с. 149], Бердяев указывал, что христианство – религия просветления бытия во всей его полноте: «...в новый мир войдут все элементы нашего мира, но преображеные, ничто не уничтожится, но все просветлится» [3 с. 198]. При этом дело просветления бытия он не выносил в эсхатологическую плоскость, напротив – поставлял задачей истории, связывая решение этой задачи с раскрытием подлинного значения Церкви как «космической силы, обоженной души мира», которая должна объять собой все [3 с. 199], дабы не осталось за ее пределами ничего, кроме небытия.

Развивая тему апокатастасиса, русские христианские мыслители неоднократно апеллировали к своим духовным предшественникам: Ф.М. Достоевскому, Н.Ф. Федорову, В.С. Соловьеву. Так, А.Е. Жураковский в докладе «К вопросу о вечных муках», прочитанном в мае 1916 г. на заседании Киевского религиозно-философского общества, показывал, как жажда спасения всех, даже самых заблудших, проявилась у русских писателей-реалистов, и приводил ряд примеров из «великого пятикнижия» Достоевского (монолог Мармеладова, диалог Ивана и Алеши), подчеркивая веру писателя «во всеобщее прощение, примирение и спасение» [9 № 7–8 с. 78–79], а затем обращался к наследию Соловьева и Федорова, напоминая их идею условности апокалиптических пророчеств [9 № 7–8 с. 80]. Подобно трем великим современникам, он подчеркивал, что учение о вечных муках входит в противоречие с христианской заповедью о любви, которая «сопровождается жалостью ко всей твари, к злым и добрым и даже к демонам» [9 № 9 с. 65]. Под этими словами могли бы подписатьсь и Н.А. Бердяев, и С.Н. Булгаков, и П.А. Флоренский, и Е.Н. Трубецкой. Вера в вечность адских мучений, с их точки зрения, является прямым искажением христианства. Торжествует религия страха, а не любви, на первый план выдвигается образ Бога как карающего Судии. Чернота геенны, пламя озера огненного затмевают красоту Небесного Иерусалима. Однако, как замечает Бердяев, «Бог, сознательно допускающий вечные адские муки, <...> скорее походит на дьявола» [10 с. 230]. «Всей своей сущностью ад утверждает, что Бога нет» [11 с. 123], – вторит ему Е.Н. Трубецкой.

Трубецкой написал эти слова в книге «Смысл жизни», вышедшей в 1918 г., когда на пространствах России уже вовсю полыхал пламень братоубийственного противостояния. Нация разделилась, философская мысль тоже оказалась разорванной между идеологическими, а после высылки философов и реальными берегами. В социальной мысли русского зарубежья 1920–1930-х гг. велись напря-

женные споры о путях России, о религиозных основаниях целостного, не ущербного устроения общества, а в богословской в центр внимания выдвигалась эсхатология и в тесной связи с ней – идея апокатастасиса. Примечательно, что ведущие мыслители русского зарубежья были убежденными сторонниками этой идеи. Ибо реальный опыт истории воочию показал, к каким земным страданиям приводит идея избирательности спасения. Будучи проецирована в повседневность, распространена на классы, сословия, идеиные группы, национальные и государственные образования, она вносит в общество разделение и вражду, оправдывает насилие, дает одним группам право определять участь других, вплоть до смертного мучительного исхода. Философски и богословски утверждая правду апокатастасиса, мыслители русского зарубежья, групировавшиеся вокруг религиозно-философских журналов «Путь» (1925–1940) и «Новый Град» (1931–1939), соединяли ее с идеей ответственности за бытие, с требованием христианского делания в истории и культуре, с чаянием исправления путей человечества, коль скоро изберет оно для себя тот образ деятельной веры, который еще в XIX в. актуализировал Достоевский: «каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» [12 т. 11 с. 177].

У каждого из мыслителей русского зарубежья неприятие идеи ада встраивалось в его собственную систему идей. Так, с точки зрения Лосского, вечное проклятие противоречит самим основаниям персоналистической метафизики, где потенцией личности, а значит, абсолютной ценностью и способностью «подняться до Царствия Божия» обладает не только человек, но все в бытии: «животное, растение, кристалл, молекула, атом и даже электрон» [13 с. 370]. Отец Сергий Булгаков считал признание вечного ада «кощунством в отношении к любви Божией и к Премудрости Его как Творца и Промыслителя» [14 с. 204]. Бердяев, фактически солидаризируясь с Федоровым, указывал, что идея ада является перенесенной на вечность проекцией человеческой злобы, между тем как Царствие Божие – не пространство сведения земных счетов, а «теозис, обожение твари» [10 с. 244]. А В.Н. Ильин соединял идею апокатастасиса с категорией «вечной памяти», той всесовершенной памяти Божией, которая поднимает каждого умершего над бездной забвения-небытия, открывая путь и надежду на возрождение. При этом мыслитель подчеркивал, что навстречу вечной памяти Божией живущие должны устремить усилие человеческой памяти, личной и соборной молитвы, ибо «последние судьбы конкретного <...> “я”» [15 с. 7] зависят не только от Бога, но и от человека.

У деятелей русского зарубежья, как и у их собратьев Серебряного века, апокатастасис становится одним из оснований теодицеи и антроподицей, основываясь на признании абсолютной благости Божией и в то же время полноты человеческой любви. По мысли Бердяева, вопрос о том, преодолим ад или нет, должен быть адресован не Богу, а человеку – тем «лучшим», праведникам, святым, которые уже «обеспечили» себе райские кущи. Полнота праведности, как и полнота любви, состоит в невозможности «со спокойной совестью допустить», что грешники и нехристиане будут гореть в адском огне. Нет другого пути стяжания Царствия Божия, как «взять на себя их муку, <...> освободить их из ада. Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: “Каин, где брат твой Авель?” Оно кончается другим Божьим вопросом: “Авель, где брат твой Каин?”» [10 с. 237].

Соединяя проблему апокатастасиса с проблемой зла, русские религиозные мыслители отрицали онтологичность последнего. Зло не является, с их точки зрения, сущностью твари. Это лишь ее состояние, причина которого заключается в самости, обособлении, гордынном отрицании Бога. Даже в предельном своем напряжении, в высшем градусе ненависти к Творцу и творению, адской жажде аннигиляции бытия зло, в отличие от добра, составляющее сущность Бога и мира, не абсолютно и не равновелико Творцу. Н.О. Лосский и С.Н. Булгаков подчеркивали, что сам «сатана есть личность, сотворенная Богом» [13 с. 368–369], а значит, «в своем бытии сохраняет Божественную его основу» [16 с. 575]. Все изначальные его свойства («сверхвременность, незамкнутость в себе, сверхкачественная творческая сила, свобода и т. п.») «суть добро, не разрушенное даже и падением этого существа и таящее в себе возможность возрождения его» [13 с. 369].

От непризнания онтологичности зла – прямой путь к отрицанию онтологии ада. Для Бердяева, Булгакова, Лосского «ад объективированный, как особая сфера вечной жизни, совершенно нетерпим, немыслим и просто несоединим с верой в Бога» [10 с. 230], противоречит тому образу «полного ософиения» бытия, который дан в 22 главе Откровения. «Допустить вечность озера огненного в творении, – пишет С.Н. Булгаков, – значит признать непобедимость сатаны в его неизменности, а тем положить границу для Бога, который тем самым уже не может стать “все во всех”. Но это означает <...> окончательную победу сатаны, по крайней мере, в его собственном месте, во аде, вместе с непобедимостью сатанизма» [14 с. 281].

Зашитники идеи апокатастасиса трактуют ад как свойство, а не субстанцию. В земной жизни он выражает состояние послегрехо-

падного мира, поврежденного смертью, и состояние человеческого сердца, объятого злой самостью, упорствующего на путях зла. А по воскресении адские мучения мыслятся – в духе свт. Григория Нисского – как процесс «более-менее длительного выжигания в себе прежнего земного греха, очищения и восхождения в соборное единство со всеми» [17 с. 910]. Подхватывая рассуждение старца Зосимы у Достоевского об аде как «страдании о том, что нельзя уже более любить» [12 т. 14, с. 292], Н.А. Бердяев подчеркивает: «Переживание адских мучений возможно для твари лишь поскольку в ней не померк окончательно образ Божий <...>. В адском мучении человека мучит не Бог, а мучит сам себя человек, но мучит себя Богом, Божьей идеей. Божественный свет является источником мучений, как напоминание о том, к чему призван человек» [10 с. 231].

Такая трактовка ада позволяет поставить вопрос о его преодолении – и в земной истории, и в «будущем веке»: через нравственную работу личности, свободно избирающей дело добра, через внесение евангельской заповеди о любви в жизнь, через умиротворяющую регуляцию слепых, смертоносных стихий, как то предлагал Н.Ф. Федоров, идеи которого особенно ценили философы русского зарубежья [18 с. 320–374]. И если в 22 главе Откровения рядом с обетованием «полного обновления твари» («И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 21:4, 22:3)) звучат грозные слова о «боязливых, и неверных, и скверных, и убийцах, о любодеях, и чародеях, и идолоподобиях, и всех лжецах», которых место вне Града Божия (Откр. 22:15), то они, уточняет С.Н. Булгаков, относятся не к новому, а к нынешнему эону, являются «грозным и беспощадным предварением грешников» [14 с. 225], призывом к покаянию и исправлению жизни.

Для русских религиозных мыслителей ад возможен лишь в одном случае: когда он избирается самим человеком. Здесь манифестация полноты свободы, данной личности Богом: человек вправе отказаться от Богообщения, предпочесть ему одинокое самостояние в бытии, сознательно стать на сторону зла. «Ад допустим в том смысле, что человек может захотеть ад, предпочесть его раю, может себя лучше чувствовать в аду, чем в раю» [10, с. 230], – пишет Бердяев. Бог простит всех, поясняет Булгаков, однако именно от человека зависит, принять или не принять «этот дар, ибо искупление дано для всех, но усвоение его оставляется на долю человеческой свободы и произволения» [19 с. 391]. Здесь та же логика, что и в рассуждениях старца Зосимы: «Ад, будут и гордые», те, что сами «не захотят войти» в «радость Господа» и «будут гореть в огне гне-

ва своего» [12 т. 14, с. 291]. Ад здесь связан с предельным обособлением, и эта обособленность оборачивается гееной. «Вечная гибель личности и есть ее пребывание в себе самой, ее нерастворимость, ее абсолютное одиночество» [10 с. 230], – эта мысль, позаимствованная у Достоевского Бердяевым, ключевая для понимания глубинной антропологической подкладки идеи вечного ада, выход из которого русские мыслители видят не в обособлении, но в единстве с другими личностями, в усилии «деятельной любви», преодолевающей атомарность.

В западном богословии первой трети XX в. противоречие между верой в благость и милосердие Божие и убежденностью в вечности ада разрешалось через так называемую концепцию «условного бессмертия» («кондиционализм») [20]. Сторонником этой идеи в русской философии был Е.Н. Трубецкой. Опираясь на соловьевскую концепцию всеединства, он трактовал отношения Бога и твари как движение ко «всеобщему, вечному дружеству» [11 с. 120], которое не может быть следствием принуждения, но становится реальностью лишь в результате свободного выбора тварных существ. А если этот выбор свободен, то неизбежно будут те, кто избирает зло, кто добровольно уходит на путь неправды, и вот они-то, воскреснув в Царствии Божием, тут же отсекаются от бытия, так что адский огонь и мука его длятся, в сущности, один, правда предельный в своей интенсивности, миг. «Вечность ада, – подчеркивает Трубецкой, – есть вечность мига» [11 с. 128]. Однако, избавляя своих отпавших чад от бесконечных мучений в озере огненном, Сам Господь сохраняет в Своем «божественном всевидении» этот миг «второй смерти» тех, кто был изначально сотворен им для вечности [11 с. 122]. Как пишет С.Г. Семенова, «неотрефлектированно, подсознательно философ как бы наказывает самого Господа, похоронив в Нем одном горькое знание неполной удачи творения» [17 с. 911].

Против идеи кондиционализма решительно выступил С.Н. Булгаков. Он считал ее кощунственной по отношению к Богу-Творцу и подчеркивал недопустимость отождествления адского «сожжения с полным уничтожением» [14 с. 205]. Ему была близка точка зрения о. Павла Флоренского, который, сознавая антиномичность идеи апокатастасиса («Невозможна невозможность всеобщего спасения»/«возможна невозможность всеобщего спасения» [21 с. 209]), видел преодоление антиномии через различие в человеке воли и образа Божия. Страшный суд при этой трактовке полагается в отсечении злонаправленной воли от подлинного ядра личности, которая, будучи очищенной от греха, наследует Цар-

ствие Божие. В том же направлении шел и о. Сергий Булгаков, пересматривая само понятие о «последнем суде»: этот суд, в его понимании, творит над собой сам человек, взятый в аспекте софийности, «которая есть онтологическая норма его бытия, и ею обличается собственное его тварное самоопределение как не соответствующее этой норме» [16 с. 483, 485]. Философ подчеркивал, что противники апокатастасиса механически переносят на новый эон реалии нынешнего смертного, пребывающего в обособлении мира. Между тем и богооборство, и богохульство, и «сатанинская ненависть к Богу» суть духовные состояния, «принадлежащие минувшему веку, когда мир существовал в удаленности от Бога» [16 с. 500, 501]. Полнота всеединства, достигаемая в «будущем веке», исключает богоотступничество, равно как и другие проявления «низшей свободы». И праведники, стяжавшие райские кущи, и бывшие грешники находятся здесь «в общении любви, в церковном единении со всем человечеством. Царство Христово становится царством всепобеждающего вселенского добра, которое совершает свое возражение к вечной жизни не только единоличным усилием, но в единении и соборности Вселенской Церкви» [16 с. 507].

Для о. Сергея Булгакова Царство Божие не статично, но динамично. Вмещающая его вечность «не есть мертвенностя неподвижности, но неиссякаемый источник творческой жизни» [16 с. 507]. Царство Божие внутренне растет, расширяет объем, и это «возрастание в добре» есть одновременно и «изживание зла» [16 с. 507]. Близкую мысль выражал Н.О. Лосский, для которого воцарение нового строя мира представляет собой не «прыжок», но процесс, и на его первых стадиях «Царство Божие» и «психоматериальное царство» сосуществуют. Тем самым «падшие деятели», сохраняя всю полноту свободы, обретают возможность сделать благой, спасительный выбор и пусть не сразу, пусть постепенно, но стать «членами Царствия Божия» [13 с. 380]. Напоминая слова ап. Павла о Боге, который «хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4), он убежден, что Господь «найдет способы увлечь всех достоинством добра» [13 с. 379].

В предыдущей статье мы приводили фрагмент из материалов к роману «Братья Карамазовы», где звучала тема апокатастасиса: «И станут тогда все Христовым делом, и явится Сам среди их, и узрят его и сольются с ним» [12 т. 15 с. 249]. Этот фрагмент – своего рода пролог к теме апокатастасиса в русской религиозно-философской традиции. Как нами уже отмечалось, «всеобщее покаяние, всепрощение и соединение в общем деле <...> меняет содержание

Второго пришествия – здесь уже не суд, а прощение и слияние друг с другом и со Христом» [22 с. 63].

Настрой на апокатастасис русская мысль сохранила в себе и в изгнании, более того – расширила требование всеобщности спасения на всю полноту сотворенного мира, на всю Вселенную, задав идею преображения бытия в благобытие высокую нравственную планку: «Мое спасение и преобразжение, – писал Н.А. Бердяев, – связано не только со спасением и преображением других людей, но также со спасением и преображением животных, растений, минералов, былинки, с введением их в Царство Божие. И это зависит от моих творческих усилий. <...> Человек – верховный центр мировой жизни, она пала через него и через него она должна подняться» [10 с. 249].

Подобно Федорову, Соловьеву и Достоевскому, мыслители русского зарубежья связывали тему апокатастасиса с историософской и антропологической темой, подчеркивая, что «конечные судьбы человечества зависят от Бога и от человека» [23 с. 7], что род людской призван уготовлять явление Царствия Божия. Они последовательно выступали против «фатального понимания апокалипсиса», противоречащего «христианству как религии Богочеловечества» [там же], и выдвигали федоровскую идею условности апокалиптических пророчеств как опору подлинного эсхатологии, неразрывного с признанием человеческой свободы и творчества. В программной статье «Эсхатология и культура» Г.П. Федотов признавался, что эта идея стала для его современников «настоящим освобождением», иставил «эсхатологию условных пророчеств», сочетающую «оправдание общего дела с упоминанием общего спасения», выше апокатастасиса как сугубо Божественной прерогативы, когда безграничное милосердие Божие «игнорирует момент личной свободы», спасая и тех, кто спасенными быть не желает [24 с. 53, 55, 56].

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-02709) и в ИМЛИ РАН.

Scientific research has been performed through the mediation and sponsoring of Russian scientific fund (The project № 14-18-02709) at the Institute of World Literature RAS.

## Литература

---

1. Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли. М.: ПоРог, 2012. 720 с.
2. Гачева А.Г. Идеал «Царства Божия на земле» в русской философской мысли: от Серебряного века до новоградства 1930-х годов // Соловьевские исследования. 2015. № 3. С. 80–98.
3. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. В 3 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2009. 680 с.
4. Федоров Н.Ф. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. 518 с.
5. Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 23 / Толстой Л.Н. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 538–547.
6. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. 432 с.
7. Несмелов В.И. Наука о человеке. В 2 т. Репринт. Воспроизведение изданий 1905, 1906 годов. Казань: Заря-Тан, 1994. Т. 1. 418 с.; Т. 2. 438 с.
8. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. 233 с.
9. Жураковский А. К вопросу о вечных муках // Христианская Мысль. 1916. № 7–8. С. 78–93; № 9. С. 52–69.
10. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993. С. 20–252.
11. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Канон, 1995. 480 с.
12. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
13. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. М.: Республика, 1994. С. 316–389.
14. Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. М.: Православное Братство Трезвости «Отрада и Утешение», 1991. 352 с.
15. Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего // Вестник РСХД. 1951. № 4. С. 2–8.
16. Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, основанный прот. Александром Менем, 2005. 656 с.
17. Семенова С.Г. Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской идеи апокатастасиса) // Н.Ф. Федоров: pro et contra. В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 904–926.
18. Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. 400 с.
19. Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж: YMCA-Press, 1933. 468 с.
20. Прот. С. Булгаков. Проблема «условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию) // Путь. № 52. Париж, 1938. С. 3–23.
21. Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М.: Путь, 1914. 814 с.
22. Гачева А.Г. Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Достоевский и XX век / под ред. Т.А. Касаткиной: В 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 18–96.
23. Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 3–14.
24. Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый град. 1938. № 13. С. 45–56.

## *References*

---

1. Semenova SG. By paths of the cordial thought. Moscow: PoRog Publ.; 2012. 720 p. (In Russ.)
2. Gacheva AG. The ideal of God's kingdom on Earth in Russian philosophy (from The Silver Age to novogradstvo of 1930-s). *The journal "Solovyov studies"*. 2015;3:80-98. (In Russ.)
3. Religious and philosophical community in St. Petersburg (Petrograd). History, recollected in works and documents. In 3 vols. Vol. 1. Moscow: Russkii put' Publ.; 2009. 680 p. (In Russ.)
4. Fedorov NF. Collected works. In 4 vols. Vol. 1. Moscow: Progress Publ.; 1995. 518 p. (In Russ.)
5. Tolstoi LN. Dogmatic theology research. In 90 vols. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literature Publ.; 1957. Vol. 23. Dogmatic theology research. p. 538-47. (In Russ.)
6. Rozanov VV. Apocalypse of our time. Moscow: Respublika Publ.; 2000. 432 p. (In Russ.)
7. Nesmelyov VI. The Science about the human being. In 2 vols. The reprint. Reproduction of the 1905, 1906 editions. Kazan': Zarya-Tan Publ.; 1994. Vol. 1. 418 p.; Vol. 2. 438 p. (In Russ.)
8. Berdyaev NA. The New Religious Consciousness and Community. Sankt-Peterburg: Izdanie M.V. Pirozhkova Publ.; 1907. 233 p. (In Russ.)
9. Zhurakovskii A. A few words about the eternal suffering. *Khristianskaya Mysl'*. 1916;7-8:78-93; 1916;9:52-69. (In Russ.)
10. Berdyaev NA. The Destiny of Man. Experience of paradoxical ethics. Moscow: Respublika Publ.; 1993. p. 20-252. (In Russ.)
11. Troubetzkoy EN. The Meaning of Life. Moscow: Kanon Publ.; 1995. 480 p. (In Russ.)
12. Dostoevskii FM. Complete works. In 30 vols. Leningrad: Nauka Publ.; 1972-1990. (In Russ.)
13. Lossky NO. God and the World Evil. Fundamentals of Theodicy. Moscow: Respublika Publ.; 1994. p. 316-89. (In Russ.)
14. Bulgakov SN. Apocalypse of John. Experience of dogmatic interpretation. Moscow: Pravoslavnoe Bratstvo Trezvosti "Otrada i Utreshenie" Publ.; 1991. 352 p. (In Russ.)
15. Il'in VN. The eternal memory as God's mission and the eternal oblivion as duke's weapon of Prince of the Age. *Vestnik RSKhD*. 1951;4:2-8. (In Russ.)
16. Prot. Sergii Bulgakov. Bride of the Lamb. Moscow: Obshchedostupnyi pravoslavnyi universitet, osnovannyi prot. Aleksandrom Menem Publ.; 2005. 656 p. (In Russ.)
17. Semenova SG. The idea of apocatastasis as it is said by Fedorov (in the context of the Christian idea of apocatastasis). V: N.F. Fedorov: pro et contra. In 2 vols. Vol. 2. Sankt-Peterburg: RKhGA Publ.; 2008. p. 904-26. (In Russ.)
18. Gacheva AG., Kaznina OA., Semenova SG. The philosophical context of Russian literature of the 1920-1930s. Moscow: IMLI RAN Publ.; 2003. 400 p. (In Russ.)
19. Prot. Sergii Bulgakov. The Lamb of God. On Divine-humanity P.1. Paris: YMCA-Press, 1933. 468 p. (In Russ.)

20. Prot. Sergii Bulgakov. The Conditional Immortality Issue.(From the introduction to Eschatology). *Put'*. 1938;52:3-23. (In Russ.)
21. Pr. Pavel Florenskii. The Pillar and Assertion of the Truth. An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters. Moscow: Put' Publ.; 1914. 814 p. (In Russ.)
22. Gacheva AG. Dostoevskii's works and Russian religious and philosophical thought. V: Kasatkina TA., editor. Dostoevskii and 20<sup>th</sup> century. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: IMLI RAN Publ.; 2007. p. 18–96. (In Russ.)
23. Berdyaev NA. The War and Eschatology. *Put'*.1940;61:3-14.(In Russ.)
24. Fedotov GP. Eschatology and the Culture. *Novyi grad.* 1938;13:45-56. (In Russ.)

### *Информация об авторе*

*Anastasija G. Gacheva*, доктор филологических наук, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; Россия, Москва, 121069, ул. Поварская, д. 25а; a-gacheva@yandex.ru

### *Information about the author*

*Anastasia G. Gacheva*, Dr. in Philology, leading researcher, A.M. Gorky Institute for World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 25a, Povarskaya st., Moscow, Russia, 121069; a-gacheva@yandex.ru