

Эсхатологическое видение Иисуса и миллениаристические и тоталитарные наклонности русско-православной эсхатологии

Капилупи С.М.

Санкт-Петербургский государственный экономический университет (ФГБОУ ВО СПбГЭУ),
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e-mail: s_capilupi@yahoo.it

Каждое христианское поколение переосмысливает то, как оно понимает тайну Христа. Иисус, практикующий иудей, размышлял над Писаниями прошлого, предпочитая загадочное и богатое выражение «Сын человеческий», чтобы говорить о Себе, и в то же время пытаясь понять действия Бога Израиля в Его время. Эта христология «Сына человеческого» имела то преимущество, что не вызывала политического освободительного давидического Мессию, а вместо этого намекала на фигуру, которая будет играть фундаментальную роль в конце времен. Иисус в своем самосознании и в своем учении постепенно достиг уникального синтеза трех фигур: Мессии, Раба страдающего и Сына человеческого. Конец времени — это время, в котором, с точки зрения веры, человек живет после смерти Сына человеческого на кресте и Воскресения Его, в соответствии с «уже и еще нет» Его Царствия, активно ожидая победы над последним врагом — смертью. В русской эсхатологии, как православной, так и «светской» (в смысле специфической «религиозности», которая касается в том числе советской и постсоветской идеологии), часто можно заметить сдвиг неизбежного напряжения сердца верующего (которое должно, напротив, принять и сохранить обе стороны иудео-христианской эсхатологии) либо по вертикали, в сторону литургического или государственного триумфализма, либо по горизонтали, в сторону утопии. Нередко жертвой этих разных видов радикализма оказывается индивидуальная свобода.

Ключевые слова: эсхатология, утопия, смерть, власть, свобода, страдание, воскресение, христианство, Ветхий и Новый завет, Россия.

Для цитаты: Капилупи С.М. Эсхатологическое видение Иисуса и миллениаристические и тоталитарные наклонности русско-православной эсхатологии [Электронный ресурс] // Язык и текст. 2022. Том 9. № 4. С. 83–91. DOI:10.17759/langt.2022090409

Eschatological Vision of Jesus and Millenarian and Totalitarian Inclinations of Russian Orthodox Eschatology

Stefano Maria Capilupi

Saint Petersburg State University of Economics, Saint Petersburg, Russia,

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e-mail: s_capilupi@yahoo.it

Every Christian generation must rethink how it understands the mystery of Christ. Jesus, a practicing Jew, meditated on the Scriptures of the past, preferring the enigmatic and rich expression «Son of Man» to refer to Himself, while at the same time trying to understand the actions of the God of Israel in His time. This «Son of Man» Christology had the advantage of not evoking a political emancipatory Davidic Messiah, but instead hinted at a figure who would play a fundamental role at the end of time. Jesus, in his self-consciousness and in his teaching, gradually achieved a unique synthesis of three figures: the Messiah, the suffering Servant, and the Son of Man. The end of time is the time in which, from the point of view of faith, a person lives after the death of the «Son of Man» on the cross and His Resurrection, in accordance with the «no longer and not yet» of His Kingdom, actively awaiting victory over the last enemy — death. In Russian eschatology, both Orthodox and «secular» (in the sense of a specific «religiosity», which also applies to Soviet and post-Soviet ideology), one can often notice a shift in the inevitable tension of the believer's heart (which, on the contrary, should accept and preserve both sides of Judeo-Christian eschatology) either vertically, towards liturgical or state triumphalism, or horizontally, towards utopia. Often the victim of these different kinds of radicalism is individual freedom.

Keywords: eschatology, utopia, death, power, freedom, suffering, resurrection, Christianity, Old and New Testament, Russia.

For citation: Capilupi S.M. Eschatological Vision of Jesus and Millenarian and Totalitarian Inclinations of Russian Orthodox Eschatology. *Yazyk i tekst = Language and Text*, 2022. Vol. 9, no. 4, pp. 83–91. DOI:10.17759/langt.2022090409 (In Russ.).

С точки зрения веры каждое христианское поколение, оставаясь верным Соборам и преданию Церкви, стоит перед задачей выразить своими словами в своем культурном контексте сердце традиции: Бог в человеческом образе явил сущность Своего бытия, в лице Иисуса из Назарета Он открыл всю полноту Своего присутствия.

В этой задаче каждое новое поколение верующих призвано учитывать также видение Христианства как религии не столько Откровения, которое является в первую очередь философским напряжением, присущим еще греческому понятию αλήθεια, «раскрытие», а именно «истина», сколько истолкования Абсолюта, как сказано в Прологе Евангелия от Иоанна: Сын ἐξηγήσατο, «истолковал» Отца, а не «раскрыл», «явил», как обычно пишут и читают. На наш взгляд, диалог между философией и библейской традицией возможен до сих пор и опирается на древнегреческое понимание символа как «союза» (σύμβολον) Видимого и

Невидимого, а не как полной визуализации Невидимого. Знаменитый новозаветный фрагмент Ин 1, 18 утверждает, что только Сын видит Отца и являет Его всем людям. На этом основано общепринятое понимание Христианства как религии откровения. Однако в греческом оригинале сказано иначе: «Сын истолковал Своего Отца»: Иисус переводит божественную природу на человеческий язык, сохраняя понимание непреодолимой дистанции между божественным и человеческим языком.

Толкование всегда подразумевает усилие, поиск, исследование, задачу, науку. Напротив, ограничение религии понятием Откровения содержит в себе риск превратить веру в удобную собственность или монополизировать ее, считая, что она раз и навсегда дана только некоторым людям и от них особенно ничего не требует, кроме ревностной защиты «своего» от «чужого». Поэтому именно диалог между мышлением как откровением и религиозным откровением как толкованием позволяет надеяться на решение конфликта разума и веры, религии и философии, причем решение в данном случае значит не уничтожение, снятие проблемы, а правильное видение плодотворности этой самой напряженной проблематичности для общечеловеческого интеллектуального и этического развития.

В русском православии эта проблема порой усугубляется и осложняется разными недоразумениями в силу следующих причин. Филофей Псковский писал о Москве как о Третьем Риме (около 1523 г. — не позднее 1524 г.). Согласно его концепции, не Европа, а Русь является подлинной наследницей «исчезнувшего римского мира», о котором намного позже писал Данилевский [3].

Если посмотреть еще раньше, «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона (1049 г.) представляет собой первый и оказавший значительное влияние на историю русской религиозной культуры пример осознания русским народом своей роли в развитии человечества. Главной в «Слове» оказывается, конечно, отсылка к притче о работниках на винограднике (Мф 20, 1–16), которая Илариону была нужна, чтобы утвердить равенство и даже некое превосходство русского народа («работника последнего часа») над другими христианскими народами. Однако с богословской точки зрения основной точкой опоры у Илариона оказывается тезис из Евангелия от Иоанна (впрочем, прочитанный лишь в духе самых радикальных утверждений из Послания св. апостола Павла к римлянам): «И от полноты Его все мы приняли благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1, 16–17).

И традиционное толкование, опирающееся на учение св. апостола Павла, и современная экзегетика, анализируя древнегреческий текст, доказывают, что речь здесь идет не о том, что благодать «заместила», «заменила» закон, а о том, что благодать «умножилась» благодатью, т. е. к Божьему дару Закона добавился и Божий дар Боговоплощения. Это толкование подтверждается словами Христа из Евангелия от Матфея: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5, 17). Воплощение не «замещает», а «свершает» Закон, если использовать гегелевскую терминологию. Антиномия Благодати и Закона, о которой подробно говорил Б. П. Вышеславцев в 1-м томе книги «Этика преображенного Эроса» [2] применительно к Ф. М. Достоевскому и русской мысли, более соответствует не Евангелию, а радикальному духу, присутствующему прежде всего в Послании св. апостола Павла к римлянам в его толковании Августином Блаженным, то есть парадоксальным образом именно в толковании того Запада,

который русская традиция так часто критикует.

Именно в контексте замещения Закона Благодатью русская мысль и прошла путь от утверждения Илариона до пророчества монаха Филофея Псковского, согласно которому «Москва — Третий Рим» замещает окончательно и Рим, и Константинополь. В свою очередь, русский православный панславизм толковал и толкует слова Илариона и Филофея односторонне и вполне определенным образом.

Все это возвращает нас именно к тому образу политического Мессии, которого Иисус так настойчиво старался избегать, общаясь и с дальними, и с ближайшими учениками. Иисус думал о своей собственной идентичности, исходя из ресурсов, которые были в его распоряжении в контексте его веры и культуры — благочестивого галилейского иудаизма на арамейском языке, иудаизма, богатого ритуальными традициями и практиками, основанными на псалмах и молитве в синагоге, центрированной на прославлении и чтении Священного Писания.

Быть человеком, по сути, всегда означает думать о своей индивидуальности, о смысле своей жизни и своей судьбы в определенном религиозном и культурном контексте. Поэтому следует задать вопрос о текстах, молитвах и верованиях, которые сформировали, так сказать, грамматику, из которой постепенно развилась личная вера Иисуса [2], та вера Сына, благодаря которой и совершились чудеса, которые делает всегда только Отец, что сразу видно в Евангелии на греческом, где в каждом рассказе о чудесах присутствует богословский пассивный залог.

Чем больше мы открываем для себя религиозный и культурный мир I века, тем ближе мы подходим к Иисусу. Обнаружение кумранских манускриптов было важным шагом в этом путешествии к новому открытию разнообразия еврейского общества того времени. Мы также получили более широкое представление о богатстве письменной религиозной продукции в так называемый межзаветный период. Исследуя некоторые важные богословские темы, например, преследование пророков, мы получаем информацию о богословском мире, в котором жил Иисус. Он ходил в синагогу и никогда не переставал это делать. Он ходил в Храм на праздники и никогда не переставал туда ходить. Он научился читать и знал Священное Писание, которое мог цитировать. И знаменитые заповеди блаженства, и молитва «Отче наш» имеют много общего с текстами Торы и еврейскими молитвами того времени [1]. Признавая это, мы вовсе не отрицаем их оригинальность, наоборот — получаем возможность лучше ее видеть. Иисус начал говорить о Себе, многократно и несколько таинственным образом используя выражение «Сын Человеческий».

Делал ли кто-нибудь это до него? Что говорит это именование о личности Иисуса и о Его отношениях с Отцом? Прояснить эту загадку нам помогает текст, до недавнего времени известный нам только в эфиопской версии — книга Еноха. После того, как фрагменты этой книги были найдены в пещерах Кумрана, мы знаем, что существовала древняя арамейская версия. Книга Еноха так значима для нас, потому что она говорит о преемственности темы Сына Человеческого, которая очень важна для приближения к самосознанию Иисуса. Если мы придерживаемся собственно библейских писаний, только книга пророка Даниила вызывает в памяти эту оригинальную фигуру, тесно связанную с человечеством в самом своем названии и все же обладающую божественными атрибутами, в частности, восхождением на небесные облака и судом над землей (ср.: Дн 9, 13; Енох 46, 2–3). Мы

также можем отметить, что Евангелия сохраняют тему Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных, в эсхатологическом контексте, но ясно, что здесь мы имеем дело со вторым пришествием, когда Иисус Сын Человеческий явится во славе. Из материала, собранного традицией, ясно видно, что Иисус дистанцировался от титула Мессии. У Марка Он принимает этот титул только в конце Своего пути, когда его допрашивает первосвященник (ср. Мк 14, 62). Однако очень ясно обнаруживается Его предпочтение титула «Сын Человеческий», которым, кажется, именовал Себя только Он и который почти сразу исчезнет из христианской традиции: уже у апостола Павла он совершенно отсутствует.

Иисус охотно использует язык притч, чтобы выразить то, что находится в центре его проповеди — Царство Божие. Выбор этого стиля указывает на то, что он намерен предоставить своим слушателям свободу толкования и отказывается предписывать или приказывать, как государь или посланник, который может похвастаться титулом. Фактически в Ветхом Завете притчи используются второстепенными или бессильными персонажами (ср. 2Цар 12). Кроме того, как на арамейском, так и еврейском наименование Сын Человека или Сын Человеческий неоднозначно. Это может быть привычным способом обращения к простому человеку. Таким образом, Бог обращается к пророку Иезекиилю, где это выражение, по-видимому, не имеет почетного значения (ср. Иез 2,1; 3,1 и т. д.). Это выражение возвращается в важном для Иисуса отрывке — в описании пастыря, посланного Богом заботиться о своих овцах (ср. Иез 34). Возможно, это может относиться к таинственной эсхатологической фигуре, представленной Даниилом. Все обыгрывается в наличии или отсутствии артикаля, которое может остаться незамеченным: Сын Человека или Сын Человеческий? Это вопрос, который Иисус эллиптически задает своим собеседникам. Таким образом, использование этого выражения позволяет Иисусу выразить Свою идентичность достаточно деликатно, позволяя тем, у кого есть уши, услышать и почувствовать в том числе интенсивность и близость уникальных отношений, связывающих Его с Богом. Более того, удивительно, что Иисус, используя это выражение, говорит о Себе в третьем лице. Таким образом, он раскрывает христологию намеренной смысловой широты и деликатности. «Кто имеет уши, чтобы слышать, пусть слушает!» (Мк 4, 9). Выбор Иисусом именованья Сын Человеческий не только указывает на Его желание избежать слишком легких ярлыков (таких, как Мессия), переопределяемых политическими ожиданиями. Предпочтение этого именованья выражает также Его веру в то, что он совершенно уникальным и неразрывным образом соединен с Богом, поскольку эта фигура ассоциируется с самой властью Бога, с Его судом и Его престолом.

Данные Евангелий указывают на то, что Иисус произвел своего рода триангуляцию между тремя терминами Священного Писания, которые определяют образ спасителя, являющегося в будущем. Прежде всего, это термин «Мессия», который Иисус принимает, когда Петр обращается к Нему (ср. Мк 8, 29; Мф 16, 16 и Лк 9, 20), но который Он тут же наполняет другим содержанием, объясняя таким образом Свою миссию: «Сыну Человеческому придется много пострадать» (Мк 8, 31). Второй термин, связанный с книгой Даниила (ср. Дан 7, 13–14), — Сын Человеческий. Однако возникает проблема: в книге Даниила нигде нет упоминания о каких-либо страданиях, которые должен претерпеть этот персонаж, восседающий на облаках небесных и наделенный царской властью. Связь между страданием и Мессией — Сыном человеческим, по-видимому, объясняется добавлением третьего термина — страдающий Раб, описанный пророком Исайей в четвертой песни о Рабе Божьем

(ср. Ис 52, 13–53, 12). О нем сказано: «Праведный мой раб многих будет оправдывать, беззакония их возьмет на Себя» (Ис 53, 10–11). В этой загадочной фигуре выделяются два очень важных элемента: во-первых, Раб жертвует своей жизнью не только за Израиль, но и за множество людей; во-вторых, его путь проходит через добровольное принятие страдания и смерти. Таким образом, новизна первоначальной христологии Иисуса заключается в уникальной комбинации трех терминов, унаследованных из Священного Писания в его современном прочтении.

Даже если верно, что все евангелисты разработали свою собственную повествовательную стратегию и предпочли выделить одни библейские тексты, а не другие, желая при этом безоговорочно подтвердить божественность Иисуса, факт остается фактом: все они в значительной степени остались верны исходной библейской герменевтике своего Учителя. Другими словами, евангелисты делают Иисуса прежде всего Сыном Человеческим, Человеком, обращенным к малым и низшим из общества, не заботящемся о создании видимой божественной идентичности, — впрочем, безусловно и безоговорочно исповедуемой верой евангелистов, приверженных убеждению, что все люди — дети Божьи, Рабом, желающим отдать жизнь Свою не только за всех «заблудших овец дома Израилева» (Мф 15, 24), но и за «множество» (Ис 53, 11–13), т. е. за все человечество, — словом, глубоко верующим иудеем, сведущим в Писании и понявшим в молитве, что Он — Посланник последних времен, Сын Человеческий, принимающий миссию страждущего Раба, прежде чем стать Сыном Человеческим, грядущим «на облаках с великою силою и славою» (Мк 13, 26). Христианство предполагает интериоризацию Торы, веру в то, что пришло время жить как Мессия, подражая качествам Самого Бога: прощению, дарованию себя, радикальному выходу из себя. Это предполагает полную духовную отдачу, революцию внутри религии, а не просто другую религию. В основном христиане хотели бы иметь религию, подобную всем остальным, — так сказать, спокойную религию, основанную на соблюдении определенного количества правил и выполнении определенного количества обрядов. Но духовный огонь, воплощенный Иисусом, имеет мало общего с этой прозаической реальностью. То, как Иисус соединяет «низкую» христологию благоразумия, играющую на двусмысленном выражении «Сын Человеческий», с «высокой», эсхатологической христологией, подчеркивающей Его уникальную связь с Отцом, всегда открывает перспективу для каждой Церкви каждой эпохи: очеловечить мир во Христе, чтобы обожествить человека во Христе.

Это определенным образом отразилось в русской эсхатологии как церковной, так и, в некотором смысле, светской матрицы. Византийское наследие, с одной стороны, принесло отчуждение или страх перед политическими и социальными конфликтами, которые Запад переживал еще со времен падения Римской империи. Эти конфликты в разные эпохи принимали разные очертания и носили разный характер, доходя до особой напряженности в индустриальную эпоху и принимая радикально новые формы в XX веке. На Востоке ощущение отчуждения от реальности повседневных конфликтов помогло создать концепцию эсхатологии, далекую современному видению грядущего Царства Божия, смысл которого выражается как «уже и еще нет». Несмотря на это, своего рода эсхатологическая напряженность, присутствующая в мировосприятии героев Достоевского и многих русских философов Серебряного века, богословски определяется именно как «уже и еще нет» — формула, родившаяся в немецкой библейской экзегезе конца XIX века и развивавшаяся на протяжении всего XX века у Гункеля, Рада, Вестерманна, Ранера, Бальтазара [4],

Мольтманна, причем некоторые из этих ученых были внимательными и чуткими читателями Достоевского.

«Уже и еще нет» эсхатологического антиномизма, объединяющего литературное творчество Достоевского и европейское историко-филологически-богословское творчество XX века, присутствует и в христианском вероучении всех церквей: «Твою смерть возвещаю, Господи, и воскресение Твое исповедую, ожидая пришествия Твоего». В Евангелии есть следующие слова: «Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Ин 4, 23); по-латински: «Sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate», по-гречески: «ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνῆται προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ».

На латыни — *venit*, в оригинальном древнегреческом — *ἔρχεται*, но смысл один и тот же: время еще «приходит», не «пришло», как напротив написано, например, в официальной Библии на итальянском, по понятным причинам ориентированной на то, чтобы подчеркнуть римско-католическую точку зрения об уже полном пришествии Святого Духа. Однако в словах Христа содержится особый парадокс, который на первый взгляд может показаться вполне человеческим уточнением собственной речи, но на самом деле таит в себе эсхатологическую антиномию: «наступает время, и настало уже». На протяжении веков эта антиномия остается плодотворной для человеческих умов и сердец. Не случайно у Достоевского развивается сильное напряжение между оправданием власти и оправданием свободы. Фактически на русской почве исторически сложилась вертикальная эсхатология «все уже свершилось», принимающая очертания как литургического подъема, так и государственной экзальтации.

Понятие состояния и общественного договора, передаваемое в западных языках словами *status*, *state*, *etat*, по-русски звучит как государство, что буквально на любом другом языке переводится именно как господство, абсолютная власть государя, по-итальянски *signoria* (как было у Медичи). Поразительно, как все постсредневековые бодиновские размышления о суверенитете государства ассимилируются также в России, но затем развиваются в постоянном искушении вырваться из европейской матрицы, их породившей, что делает еще труднее общечеловеческий непрерывный поиск гармонии между идеей общего блага и идеей личного достоинства, который отражен также в характерном для Достоевского противоречии между оправданием власти и оправданием индивидуальной свободы. Эсхатология проявляет тоталитарные черты, когда становится только вертикальной, в смысле «уже завершилось». В то же время русская земля оказалась также родиной для множества как религиозных сект в XVIII–XIX веках, так и политических анархистских и социалистических движений, вплоть до советского опыта. Эсхатология проявляет, так сказать, милленаристские черты, когда становится лишь горизонтальной в смысле «еще нет».

Христос произносит на Кресте «Совершилось», явно придавая совершенно эсхатологический смысл Своей Смерти еще до Своего Воскресения, «смертью смерть поправ». Последнее обещание Нового Завета — это обетование Апокалипсиса о том, что смерти, источника и вершины всех страхов и боли, больше не будет. Напротив, специфический интерес русского православия к книге Откровения, тревожные поиски антихриста, почти всегда идентифицируемого в Другом и в чужеземце, а не в возможности внутреннего врага, затемняют основной смысл последней книги Библии, чья

перенасыщенность символами является результатом особого контекста II века после Р. Х., когда тревожное ожидание второго пришествия привело к необходимости успокаивать души многих с помощью сильных и сложных образов. Христиане должны уже чувствовать себя в Эсхатоне, в последних временах, мужественно принимая парадоксы и противоречия мира и своего сердца, не отказываясь при этом от борьбы со всякой несправедливостью. Для того, чтобы жить в когнитивном расколе между тайной Христовых Смерти и Воскресения, придающей достоинство всякой боли и всякой радости, и ожиданием второго пришествия, делающего только радость и справедливость окончательными и вечными реальностями, христианину необходимо научиться переживать свои тревоги в измерении единства и солидарности со всеми своими братьями, которые тоже стали детьми смертного человека и бессмертного Бога [5], в измерении, которое всякий профессиональный и культурный раскол и всякий религиозный национализм только уничтожают.

Литература

1. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. 1931. Paris: YMCA press. 273 с.
2. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. 1995. СПб.: Глаголь. 513 с.
3. *Вермеш Геза.* Иисус — еврей. «Историческое чтение Евангелий». / Пер. с англ. для библиотеки богословского клуба ESXATOS. М.: ББИ. 2019. 198 с.
4. *Balthasar H.-U. von.* La foi du Christ. 1968. Paris: Aubier.
5. *Rastoin M.* Jésus: Un «Fils de l'Homme» tourné vers les «Fils de Dieu». Un nouveau regard sur Mt 11,27 et Le 10,22 // Nouvelle Revue Théologique. 2017. № 63. P. 355–369.

References

1. Vysheslavtsev B.P. Etika preobrazhennogo Erosa. 1931. Paris: YMCA press. 273 s. (In Russ.).
2. Danilevskii N.Ya. Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu. 1995. Saint Petersburg: Glagol". 513 s. (In Russ.).
3. Vermesh Geza. Iisus — evrei. «Istoricheskoe chtenie Evangelii». / Per. s angl. dlya biblioteki bogoslovskogo kluba ESXATOS. Moscow: BBI. 2019. 198 s. (In Russ.).
4. Balthasar H.-U. von. La foi du Christ. 1968. Paris: Aubier.
5. Rastoin M. Jésus: Un «Fils de l'Homme» tourné vers les «Fils de Dieu». Un nouveau regard sur Mt 11,27 et Le 10,22 // Nouvelle Revue Théologique. 2017. № 63. P. 355–369.

Информация об авторах

Капилуни Стефано Мария, кандидат философских и филологических наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета, предметный эксперт кафедры политической философии Римского государственного университета «Ла Сапьенца», Санкт-Петербургский государственный экономический университет (ФГБОУ ВО СПбГЭУ), г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e-mail: s_capilupi@yahoo.it

Information about the authors

Stefano Maria Capilupi, PhD in Philosophy and Philology, Associate Professor of Russian

Капилупи С.М.
Эсхатологическое видение Иисуса и
миллениаристические и тоталитарные наклонности
русско-православной эсхатологии
Язык и текст. 2022. Том 9. № 4. С. 83–91.

Capilupi S.M.
Eschatological Vision of Jesus and Millenarian and
Totalitarian Inclinations of Russian Orthodox Eschatology
Language and Text. 2022. Vol. 9, no. 4, pp. 83–91.

Christian Humanitarian Academy and Saint Petersburg State University of Economics, Subject
Expert at the Chair of Political Philosophy of University of Rome «La Sapienza», Saint Petersburg
State University of Economics, Saint Petersburg, Russia, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-8197>, e-mail: s_capilupi@yahoo.it

Получена 01.12.2022
Принята в печать 15.12.2022

Received 01.12.2022
Accepted 15.12.2022