

А.С. Платанова

## Философия истории и ее теологические предпосылки в творчестве Н.А. Бердяева

*Платанова Анна Сергеевна* – аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; преподаватель. Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации. Российская Федерация, 125167, г. Москва, Ленинградский проспект, д. 49/2; e-mail: annasplatanova@gmail.com

Категория смысла истории уже давно существует в европейской философии как одна из ее фундаментальных тем, претерпевших за время своего развития множество коллизий. Последнее столетие отмечено радикальным пересмотром подходов к этой теме как в философии истории, так и в традиции интеллектуальной истории. В XX в. исторический критицизм Канта был доведен немецкой мыслью до логического итога, так что утверждение смысла истории фактически потерпело фиаско в области рационалистической философии. Целью данной статьи является попытка показать, как русский философ Николай Бердяев, будучи свидетелем духовного и политического кризиса европейской и русской культуры, ищет пути решения данной проблемы в рамках философии истории, заново формулируя проблему смысла истории в экзистенциальном ключе. Для этого он исследует теологические основания, на которых строятся историософские проекты Нового времени, и пытается разрешить противоречия в понимании христианского откровения, которые в них выявляются. Возвращение вопроса о смысле истории к его теологическому истоку позволяет Бердяеву совместить противоречивые надежды философов истории на реализацию личной свободы ее субъектов с наличием в ней общезначимого смысла.

**Ключевые слова:** Н.А. Бердяев, смысл истории, телеология, Г.В.Ф. Гегель, И. Кант, К. Лёвиг, история, эсхатология, христианство, секуляризация, историософия, Бог, зло

### Введение

Для Бердяева тема смысла истории является ключевой. Он, по собственному признанию, «проникнут темой истории», утверждал ее смысл и философию истории считал своей специальностью [Бердяев, 1990, с. 287]. Это характерно для русской философии, насквозь пронизанной проблематикой историчности, воспринятой ею из европейских и прежде всего немецких истоков. Но при всей традиционности его мысли в русле русской философии, в ней также есть и своеобразие, позволяющее по-новому раскрыть актуальность историософских вопросов в наши дни.

Сегодня поиск философского ответа на этот вопрос значительно затруднен скепсисом по отношению к самому вопросу, особенно ярко проявившимся среди немецких интеллектуалов во второй четверти XX в. [Руткевич, 2020]. В ходе развернувшихся тогда дебатов об историзме оспаривались фундаментальные основания самого вопроса о смысле истории [Там же]. В результате попытка отыскать в истории смысл в наши дни воспринимается как пережиток идеологического прошлого, примат отдается личной свободе субъектов, и им же предоставляется право самим решать, как размещать себя во времени, не пользуясь подсказками метанарративов [Саркисьянц, 2021]. Поэтому задача актуализации мысли Бердяева так сложна в наши дни.

Самому Бердяеву, включившемуся в дискуссию о смысле истории, в свое время удалось сохранить одновременно и критическую дистанцию по отношению к попыткам дать ответ на этот вопрос, и веру в то, что реальный и объективный смысл у истории есть и он крайне важен для личного самоопределения. В данной статье предпринимается попытка поместить ключевые историософские интуиции Н. Бердяева в европейский контекст поиска ответа на вопрос о смысле истории. Так, мы надеемся показать, с одной стороны, своеобразие его философской позиции, а с другой – возможные подходы к актуализации вопроса о смысле истории, открывающиеся благодаря пересмотру им ее теологических оснований.

### Нововременные чаяния

Со времен эпохи Просвещения в европейской мысли нераздельно сосуществовали, подчас переходя друг в друга, два принципиально разных подхода к пониманию смысла истории: согласно первому акцент ставится на наличии объективного имманентного смысла истории и тогда этот смысл с необходимостью понимается как надличностный, в то время как согласно второму приоритет отдается свободе действующих в истории субъектов, а этот смысл ищется как субъективный конструкт кого-то из акторов в истории. В первом случае речь идет обычно об «объективной истории». В этой концепции история предполагает цель (т.е. имеет «энтелехийную природу»), которая раскрывается на материале исторических событий в закономерностях их исторического движения; при этом смыслы истории принадлежат ей самой, они в ней уже есть и раскрываются при внимательном и беспристрастном взгляде. При втором подходе ход истории обнаруживается человеческим (или общественным) сознанием (вне его есть лишь беспорядочный ворох событий). Понятие «смысл» применительно к истории тогда относится вовсе не к каузальному, а к телеологическому, оценочному понятийному ряду; при этом смыслы принадлежат не объектам, а проистекают из субъекта и не познаются, а создаются, конструируются им.

Объективный подход к истории наиболее целостно и концептуально последовательно был выражен в философии Гегеля. По-прежнему актуальна ее оценка Хайдеггером, как «самой мощной мысли Нового времени» [Heidegger, 1972, p. 6]. Однако именно как реакция на гегелевское решение осознала себя критика историзма, характеризующая в 1950-е гг. итог развития этого вопроса в европейской мысли так: «...снялась или, по крайней мере, сделалась более чем проблематичной сама исходная предпосылка, обуславливающая вопрос – предположение, что у истории как целого должен быть смысл» [Тесля, 2022].

Второй, «субъективный», подход был результатом внутренней критики «объективистского» понимания смысла в истории и попыткой выдержать примат личной свободы ее субъектов. Он был ярко выражен в критической философии Канта. «Мы должны держаться предположения о трансцендентально усматриваемом смысле

истории для того, чтобы наша собственная жизнь имела смысл» [Файбышенко, 2018, с. 22]. Однако такая экзистенциальная необходимость открывает новый «исторический объективизм»: «Кант был убежден, что предполагаемый им вариант рассмотрения истории в контексте телеологии природы и этикотелеологии является единственно возможным, необходимым и общезначимым и выведен им из априорного принципа телеологической способности суждения», – отмечает исследователь [Перов, 2010, с. 319–320].

Хотя в самих текстах Бердяева подчас вычитывается преимущество по отношению к гегелевским структурам, однако второй, кантовский, подход ближе самому Бердяеву, потому что в нем, по крайней мере в намерении, остается примат личной свободы человека над любым надличностным смыслом. Но и тот и другой подходы не предполагают возможности совмещения реального смысла истории и до конца проведенной личной свободы субъектов в ней, что для Бердяева было основополагающей ценностью. Чтобы понять, как совмещаются объективный смысл и свобода, Бердяеву потребовалось переосмыслить теологические основания, на которых базировалась нововременная историософская мысль, в частности Канта и Гегеля.

«Думаю, что прежде всего я принес эсхатологическое чувство судеб истории, которое западным людям и западным христианам было чуждо и, может быть, лишь сейчас пробуждается в них. Я принес с собой мысли, рожденные в катастрофе русской революции, в конечности и запредельности русского коммунизма, поставившего проблему, не решенную христианством. Принес с собой сознание кризиса исторического христианства. Принес сознание конфликта личности и мировой гармонии, индивидуального и общего, неразрешимого в пределах истории» [Бердяев, 1990, с. 237], – так он формулирует квинтэссенцию своей историософии. Конфликт личности и мировой гармонии, как мы видим из приведенной цитаты, рядоположен с утверждением кризиса исторического христианства.

### **Парадокс зла и призвание человека**

Бердяев дает такую характеристику современной ему исторической эпохи: «Мы вступаем в эпоху убийственных разоблачений, когда придется жить разоблаченными реальностями», «опять перед христианскими народами стоит вопрос о том, принимают ли они всерьез свое христианство и хотят ли направить свою волю к его оздоровлению» [Бердяев, 2018, с. 121, 93]. Слишком остро было переживание несовершенства мира, слишком мало ответственности за него, слишком велика надежда на спасение – в этом пафос переживания Бердяева как христианина: идея зла и борьба с ним вышла на первый план христианской жизни в истории.

Идея зла – базовая религиозная идея (восходящая к иудеохристианскому мифу о грехопадении), которая влечет за собой убеждение в том, что нынешнее состояние мира не есть должное, и главное дело веры – борьба против его несовершенств. Мир, каким мы его наблюдаем сейчас, поражен злом, и потому требуется либо спасение от него (внутренняя борьба), либо борьба внешняя – против зла в истории. Первый путь реализовался в редуцированном до такого смысла историческом христианстве, «в дуалистическом ущерблении, обеднении Церкви до дифференциального, иерократического ее понимания, всегда противоположающего Церковь миру» [Бердяев, 1932, с. 45], в идее монашества. Второй путь был реализован в секуляризованных историософских программах Нового времени, которые быстро выродились в идеологические политические проекты. Их надежда состояла в том, что в истории возможен прогресс и, следовательно, во имя общего блага мы должны подчинить настоящее задачам и смыслам будущего, в котором над злом будет одержана победа

[Styfahls, 2015, p. 192]. В XX в. стала очевидна несостоятельность таких надежд: «...мир таков же, каким он был во времена Алариха. Лишь наши средства принуждения и разрушения (равно как и восстановления) значительным образом усовершенствовались и стали предметом лицемерного восхищения» [Лёвит, 2021, с. 396]. Отсюда был сделан закономерный вывод, что христианство в качестве исторической мировой религии является абсолютным поражением [Там же].

Но для Бердяева не в этом центр открытой христианством правды о мире. Сложность в отношении Бердяева к проблеме зла в истории связана с тем, что возможность зла есть необходимое условие самой большой ценности в истории – дара свободы, свободы духа. Поэтому в его видении борьба со злом никогда не может вестись против свободы, но только ради раскрытия большей свободы [Бердяев, 1995, с. 353], что связано с признанием особых потенций всего творения. Верно, говорит Бердяев, что «этот “мир”, по определению святоотеческому, есть страсти, есть грех и зло, а не Божье творение, не космос. Церковь противоположна такому “миру”, но не противоположна космосу, Божьему творению, положительной полноте бытия» [Бердяев, 1926, с. 45]. И потому вместо разделения церкви и мира, вместо противопоставления путей монашеского спасения и мирского, следует в жизни, а не в теории только осознать «христианство как религию не одного лишь спасения, но и творчества, религию преображения мира, всеобщего воскресения, любви к Богу и человеку» [Там же].

Однако это творчество и преображение мира невозможно в ситуации пренебрежения свободно действующими в мире энергиями, чреватými в том числе и злом. Так Бердяев формулирует парадоксальный смысл зла в истории: «...зло имеет положительный смысл. Смысл зла связан со свободой. Без этого невозможна теодицея. Иначе мы должны будем признать, что миротворение не удалось Богу. Принудительная райская невинность не могла сохраниться, она не имеет цены, и к ней нет возврата. Человек и мир проходят через свободное испытание, через свободное познание и свободно идут к Богу, к Царству Божьему» [Бердяев, 1994б, с. 127]. Потому зло в истории может быть побеждено не истреблением его (тогда пришлось бы истребить свободу, это путь Великого Инквизитора), а через имманентное его познание в качестве такового, т.е. через добровольную встречу с ним. В добровольности этой встречи человек может утвердить небытие этого зла, иллюзорность тупика. И тогда зло, как квинтэссенция объективации, теряет силу над индивидуальной человеческой свободой. Отсюда практическое отношение ко злу в истории: его «нельзя свергать», но «нужно внутренне изживать, защищая дух, на который оно всегда посягает» [Бердяев, 1995, с. 383]. Зло в любых своих проявлениях всегда отрицает свободное творчество духовных ценностей, поэтому противостояние злу осуществляется прежде всего на путях их созидания [Там же].

Ту же мысль можно сформулировать иначе. Главная драма истории, собственно, не в наличии зла и страданий. Такой взгляд слишком поверхностный, он видит лишь следствия – куда важнее причина [Там же, с. 320], и она не во внешних источниках (социальных, политических), которые могут быть устранены. «Весь трагизм жизни происходит от столкновения конечного и бесконечного, временного и вечного, от несоответствия между человеком как духовным существом и человеком как природным существом, живущим в природном мире. <...> И самый большой, самый предельный трагизм есть трагизм в отношении человека к Богу» [Там же, с. 353]. Этим Бердяев утверждает, что вопрос не в удаче или неудаче социальных проектов христианства: христианство и не предполагало спасать мир в социально-политическом смысле. Куда важнее проблемы социального зла проблема взаимоотношения человека и Бога. Христианство не спасает от зла, оно «открывает» историю для действия и участия в ней Бога и на эти взаимоотношения переносит смысловой акцент. Об особенностях таких взаимоотношений стоит сказать отдельно.

## Субъекты истории

Христианский смысл времени и истории вплоть до наших дней оставался, по убеждению Бердяева, не вполне проясненным еще и потому, что до сих пор однозначно не решен вопрос, зачем Богу история и каково Его участие в ней. Дать христианское истолкование этого вопроса оказалось не так просто потому, что до явления христианской истины греческая мысль уже утвердила концептуальные основания, в рамках которых вечность («время» богов) и время (природное) относятся друг ко другу так, что время есть «движущееся подобие вечности» [Платон, 1994, с. 439, 37d]. Это движущееся подобие в силу своей постоянной изменчивости само в себе лишено подлинного бытия и потому обретает формы лишь посредством связи его с вечными образцами. Вечность в такой парадигме означает неколебимое постоянство, неподвижность, гарантированное отсутствие какого бы то ни было намека на наличие внутренней драмы. Восприняв философский язык античности, а вместе с ним и концептуальную рамку его основных понятий, первые христианские богословы зачастую не могли избежать искушения приписывать Богу аналогичные свойства.

На такое представление о христианском Боге Бердяев отвечает еще в статье 1927 г.: «Статический теизм, вычеканивший идею совершенно бездвижного и бездрагического Творца, не нуждающегося в творении и не разделяющего его судьбы, есть порождение эллинских категорий мысли, наложенных на откровение, – элеатства, аристотелизма. Не таков Бог Библии, Бог Авраама, Исаака и Иакова, не таков Бог, раскрывшийся через Сына в Новом Завете. Священное писание раскрывает нам трагедию Бога, приоткрывает Его внутреннюю трагическую жизнь» [Бердяев, 1927, с. 55]. Эта мысль для его философии конститутивна, он повторит ее же в своей поздней работе «Царство духа и царство кесаря», напомнив, что «Бога нельзя мыслить статически» [Бердяев, 1995, с. 298]. Динамика в жизни Самого Бога символизируется для Бердяева особенно ярко в событии воплощения Христа. В воплощении Бог вполне приобщается человеческой истории.

Динамическое понимание Бога меняет подход к пониманию смысла истории. Если нет неподвижного Бога, то нет и не может быть довлеющего над историей абсолютного смысла, потому что в изменчивом Боге смысл истории теряет своего абсолютного гаранта. Так, прежде всего оказывается освобождена персональная свобода человека в истории. И, как следствие, – меняется и формат взаимодействия человека и Бога, и формат отношений человека с историей. В истории, подчиненной трансцендентному Богу – носителю вечной абсолютной истины, человек этой истиной подавлен. В имманентной, закрытой для действия Бога истории человек подчинен законам всеобщего детерминизма: история с человеком «случается» без его согласия и выбора. Непосредственные же взаимоотношения человека с Богом христианским выводят его из рабства у безличной силы и из-под власти необходимости, в том числе исторической. Человек открывает себя в другом плане истории, где он – равноправный субъект диалога [Бердяев, 1923, с. 31]. В этом же плане, где человек становится равноправным субъектом диалога с Богом, он становится таковым и по отношению к другому. Эта двоякая перспектива (ты – Бог, ты – другой) и есть тот новый план истории, который открывается в христианстве, и вопрос о смысле истории не только оказывается не закрыт, но еще более актуализируется в момент, когда история «по плану природы», «объективированная история» пытается взять реванш. При этом утверждать наличие в ней смысла можно уже хотя бы потому, что в ней действует и творит не менее вовлеченно, чем человек, Сам Бог.

**«Уже-но-еще-не»: парадокс истории спасения**

Эту правду Бердяев утверждает на фоне общего недоумения и разочарования. Как можно говорить об участии Бога в истории, когда общеизвестно, что «Бог умер»? Следствием этой смерти стала и очень быстрая смерть «смысла в истории», которую сформулировал К. Лёвит в своей книге с одноименным названием [Лёвит, 2021]. Эта работа стала одним из самых влиятельных высказываний о природе западного исторического сознания. В свое время она произвела, по выражению Ханса Блюменберга, «длительный догматизирующий эффект в Германии с момента своего появления в 1949 году» [Blumenberg, 1985, p. 27].

Поводом для критических оценок влияния христианства на прогрессистский пафос философии и социальных программ Нового времени послужила для Лёвита герменевтическая проблема, восходящая к истокам христианского благовестия: если история спасения осуществилась во Христе, почему же человеческая история до сих пор продолжается? Как следует интерпретировать парадокс христианского чаяния, раздваивающего мессианский финал истории на «первое» и «второе» пришествие Христа? Первые христиане со дня на день ожидали эсхатологического завершения всего земного, в том числе – конца времени, однако время шло, а конец все не наступал. Дальнейшее развитие христианства в истории можно поэтому представить следующим образом: разрешение этой дилеммы не нашлось и историческому христианству пришлось искать пути компромисса с миром ради собственного выживания. Так возникли религиозные формы и обряды (христианство оделось в одежду религии), теократия, теология, буржуазно-христианский мир [Лёвит, 2002, с. 595–596]. Ответ на вопрос о смысле истории в виде идеологии прогресса появился как попытка легитимации всей этой неаутентичной надстройки, воздвигнутой со временем над постепенно разрушающимся «внеисторическим» фундаментом первоначальной веры [Лёвит, 2021].

Если так понимать процесс развития исторического христианства, тогда и процесс секуляризации представляется как закономерное исчезновение смысла из истории. В Новое время начался процесс эмансипации от исторического христианства, пробуждение свободной, не dogматической мысли. Большой вклад в этот процесс внес Гегель, однако и он все еще не был свободен от христианских представлений: его мысль все еще остается христианской – по крайней мере в том смысле, что она позволяла себе отвечать на религиозный по своей сути вопрос: «Чего ради, ради какой конечной цели все происходит?». Однако уже Гегель заложил «мину замедленного действия» под этот вопрос: уже у Гегеля христианство, философия и осмысление действительного положения дел сшиты между собой кое-как, а после него соединить эти элементы и вовсе не удастся, вся конструкция расплзается [Филиппов, 2021, с. 192]. Так, секуляризируя христианскую веру в Провидение и превращая священную историю в светскую теодицею, Гегель, сам того не предполагая, обнажает логическое противоречие, лежащее в ее начале. Итогом этого стала роковая историческая ошибка, которую совершило нововременное мышление: оно отказалось духовно вкладываться в этот мир, каков он есть, и отнесло свои чаяния в некое «светлое будущее» [Styfhals, 2019, p. 4], где все сферы бытия сольются в согласном единстве. Однако «приблизительно в 1840 г., гегелевское примирение разума с верой и христианства с государством, осуществляющееся в стихии философии, пришло к концу. У Маркса его исторический разрыв с гегелевской философией является разрывом с философией государства, у Кьеркегора – с философией религии, а в целом это разрыв с объединением государства, христианства и философии» [Лёвит, 2002, с. 153]. Именно это вдохновляет последующих «деятелей освобождения»

мысли на антирелигиозную критику и окончательный отказ от всех метанарративов, включая попытки обнаружить смысл и цель в истории.

Бердяев вполне разделяет критический настрой по отношению к результатам такой секуляризации и к попытке ретроспективного движения: никакие новые симуляции христианского государства, общества, культуры не помогут в преодолении сложившегося кризиса [Бердяев, 1994а, с. 483]. «Нельзя мыслить прогресса, – пишет Бердяев, – в отношении Бога в историческом процессе, в исторической необходимости» [Бердяев, 1995, с. 300]. Такой прогресс, согласно философу, был бы необходимостью, которая противоречит свободе Бога. Она была нарушена, в частности, в немецком идеализме: «Дух означает прерывность, прерывность в жизни мира, в истории мира. Дух не действует путем эволюции. Нет развития духа, что означало бы закономерность и было бы противоположно свободе. У Гегеля сама свобода была закономерностью. Дух есть прорыв. Он действует как сила трансцендирующая, переступающая пределы и границы. Трансцендентное есть тайна и бесконечность. И дух приходит из этой тайны и бесконечности» [Бердяев, 1994б, с. 386]. Такому прогрессистскому пониманию духа следует противопоставить новое понимание соотношения абсолютной реальности и исторического времени: «Дух не открывается прогрессивно в историческом процессе и торжествуют явные и злые процессы, но нужно видеть повсюду возможные зачатки и наитие духа и духовного царства» [Бердяев, 1995, с. 301]. Особенность бердяевского понимания телеологии С.С. Неретина формулирует так: «Телеологизм философии Н.А. Бердяева заключается в том, чтобы проследить авантюры духа в мире объективации. В этом мире дух не реализуется, а символизируется. Он оставляет в нем по себе знаки, а не реальности» [Неретина, 1999, с. 217]. Необходимость непрогрессистски объяснить раскрытие смысла в истории была для Бердяева еще одной причиной, почему он, выстраивая свою историософскую программу, возвращается к самым истокам христианства.

### **Вертикаль и горизонталь времени**

Как уже было сказано, в вопросе о смысле истории акцент переносится на отношения человека и Бога. Их взаимная свобода и возможность допустить внутреннюю динамику даже в Самом Боге приводят к тому, что каждая сторона участвует в этих взаимоотношениях с некоторой выгодой: и Бог, и человек становятся самими собой [Бердяев, 1994б, с. 130] – и нет внешнего законодателя или мерила этих отношений. Говоря образно, христианский конец истории осуществляется не в будущем исторического времени, а в каждый его момент, когда происходит общение [Глаголев, 2024] – когда необходимая логика объективации прерывается вмешательством свободы одного из субъектов истории. В этом смысле и понятие «эсхатология» у Бердяева не исторично, а экзистенциально. Поэтому и утверждение: «...окончательная победа царства Духа, которая ни в чем не может быть отрицанием справедливости (и уж тем более, по Бердяеву, свободы. – А.П.), предполагает изменение структуры человеческого сознания, т.е. преодоление мира объективации, т.е. может мыслиться лишь эсхатологически» [Бердяев, 1995, с. 355] – предполагает осуществление не во временной перспективе, а внутри настоящего момента, как бы вопреки его внутренней логике.

Так можно сказать, что внутри времени есть не только горизонталь прошлого и будущего, но и вертикаль, по которой время меняется в своих качественных состояниях [Бердяев, 1998, с. 135–140]. В дневниках жены Бердяева есть любопытная заметка о том, как Бердяев психологически фиксирует эту вертикаль времени: «Время не есть форма, наложенная на дух. Наоборот, это дух дает форму времени, он его определяет. Есть какая-то средняя, выработанная для всех форма, как бы для общего

употребления. Измеряется она годами, днями, часами. Но для каждой отдельной личности время измеряется иначе, из ее собственной глубины. Всякий на опыте знает, как переживается им время в зависимости от духовной его настроенности. Минуты радости длятся иначе, чем страдания. Я думаю, что вечность адских мук определяется тем внутренним состоянием, которое превращает эти муки в вечные. Секунды этих духовных мук кажутся вечными» [Бердяева, 2002, с. 52–53]. Влияние духа на качество времени совершается «по вертикали», и это и является событиями истории [Бердяев, 1995, с. 158]. Связь исторического времени со временем в этом духовном, «экзистенциальном» плане истории Бердяев описывает так: «Всякий творческий акт совершается во времени экзистенциальном и лишь проецируется во времени историческом. Экзистенциальное прорывается в историческом, и историческое обратно действует на экзистенциальное» [Там же]. Философская ошибка, послужившая основанием для возникновения пассионарных гибридов христианской эсхатологии и идеологических программ Нового времени, как раз и была связана с игнорированием вертикального измерения, линейным плоскостным пониманием времени.

Если же вернуться к пониманию времени, которое предлагает Бердяев, снимается если не сложность, то во всяком случае противоречивость понимания смысла и конца истории в историческом христианстве, вскрытая Лёвитом. Спасение уже совершилось во Христе как то, что дало с тех пор возможность человеческому духу осуществлять этот качественный прорыв из мгновения исторического времени в качественное время, где раскрывается свобода Бога и человека. Однако оно еще совершается в истории, потому как путь к этому времени лежит через труд во времени историческом – над его содержанием и качеством. Мать Мария (Скобцова), религиозный мыслитель и богослов, близкий друг и собеседник Бердяева, которая живо воспринимала и воплощала его идеи, сформулировала (возможно, не без влияния Бердяева) это так: «Ворота в вечность открываются нам путем нашего личного апокалипсиса, личная эсхатология уничтожает время, в котором мы привыкли жить, и пространство, которым мы привыкли всё мерить. И человек может каким-то приятием этих иных законов удержать себя в вечности» [Мать Мария (Скобцова), 2022, с. 347]. Уничтожение в данном случае есть именно это преобразование, совершающееся во времени историческом и благодаря ему.

Ответ на евангельский парадокс в отношении к истории, таким образом, схож у Бердяева с очень традиционным для христианства, но в наше время совершенно забытым отношением к истории. «Уже через первое пришествие человеческая история мыслится преодоленной (“Я победил мир”), снятой и разомкнутой на “эсхатон”, принципиально вступившей в “последние времена” – однако лишь “невидимо”, вне всякой наглядной очевидности; в эмпирии она продолжает длиться, хотя под сигнатурой конца и в ожидании конца» [Аверинцев, 2004, с. 123–124]. Мысль при этом останавливается перед «противоречивым уже-но-еще-не», между тайным преодолением мира и длящейся историей, перед этим «зазором между “невидимым” и “видимым”, между смыслом и фактом» [Там же, с. 124]. Бердяев показывает динамику сокращения и расширения этого зазора в истории, которая осуществляется через личностные акты ее субъектов.

## Заключение

Таким образом, проводя критику исторического христианства и как бы заново переоткрывая утраченные в историческом процессе его смыслы, Бердяев обновляет теологические основания философии истории. Разрывая имманентность исторического процесса, включая в него Бога как активного соучастника, он возвращает



вопрос о смысле истории в исходный для этого вопроса теологический контекст: он видит их не в удачах или неудачах исторических форм, а в том, как происходит прирост смысла в отношениях человека и человеческих сообществ с Богом в истории.

Возможность этих отношений предусмотрена в самом характере отношения Бога и человека к истории. Неисторическая свобода участников этих взаимоотношений выдержана Бердяевым как наивысший приоритет. Смысл же этих отношений, т.е. смысл истории, выявляется в их диалогическом раскрытии в историческом времени и не сводится к попытке объективировать этот смысл представлением о должном итоге или результате этих отношений. Таким образом, Бердяеву удается «вскрыть» имманентность исторического процесса и преодолеть несовместимость личной свободы с декларацией объективного смысла в истории, которую не удалось раскрыть европейской историософии, утратившей творческое отношение к теологическим основаниям своих проектов.

### Список литературы

- Аверинцев, 2004 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
- Бердяев, 1923 – *Бердяев Н.А.* Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н.А. Бердяева. Берлин: Обелиск, 1923. С. 21–46.
- Бердяев, 1926 – *Бердяев Н.А.* Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. 1926. № 2. С. 26–46.
- Бердяев, 1990 – *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
- Бердяев, 1994а – *Бердяев Н.А.* Новое средневековье // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М.: Искусство; Лига, 1994. 542 с.
- Бердяев, 1994б – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
- Бердяев, 1995 – *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. 383 с.
- Бердяев, 1998 – *Бердяев Н.А.* Вечность и время // Вестник РХД. 1998. С. 135–140.
- Бердяев, 2018 – *Бердяев Н.А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России. М.: T8RUGRAM, 2018. 128 с.
- Бердяева, 2002 – *Бердяева Л.Ю.* Профессия: жена философа / Сост., авт. предисл. и комм. Е.В. Бронникова. М.: Молодая гвардия, 2002. 262 с.
- Глаголев, 2024 – *Глаголев О.* Выйти из рабства у времени // С-Т-О-Л. 2024. 8 апреля. URL: <https://s-t-o-l.com/material/46569-vyyti-iz-rabstva-u-vremeni-chast-4/> (дата обращения: 12.06.2024).
- Лёвит, 2002 – *Лёвит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002. 679 с.
- Лёвит, 2021 – *Лёвит К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории. СПб.: Владимир Даль, 2021. 512 с.
- Мать Мария (Скобцова), 2022 – *Мать Мария (Скобцова).* Тайнство ближнего / Ред., сост. Н. Ликвинцева. М.: Никая, 2022. 416 с.
- Неретина, 1999 – *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М.: ИФ РАН, 1999. 277 с.
- Перов, 2010 – *Перов Ю.В.* Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. 531 с.
- Платон, 1994 – *Платон.* Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // *Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- Руткевич, 2020 – *Руткевич А.М.* Наследие историзма // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. 4. № 3. С. 36–70.
- Саркисянц, 2021 – *Саркисянц А.* Карл Лёвит: Три линии критики исторического сознания // *Лёвит К.* Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории. СПб.: Владимир Даль, 2021. 512 с.

Тесля, 2022 – Тесля А. Круг и крест. Рец.: Лёвум К. Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории // Историческая Экспертиза. 2022. № 1 (30). URL: [https://www.istorex.org/\\_files/ugd/ac1e3a\\_81ffed1f027a457e957775bc0b8d9f60.pdf](https://www.istorex.org/_files/ugd/ac1e3a_81ffed1f027a457e957775bc0b8d9f60.pdf) (дата обращения: 20.06.2023).

Файбышенко, 2018 – Файбышенко В.Ю. Пустая форма и начало истории: трансцендентальная философия рождения у Мераба Мамардашвили // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. I. № 4. С. 13–31.

Филиппов, 2021 – Филиппов А.Ф. Якоб Таубес: к политической теологии // Таубес Я. Ad Carl Schmitt. Сопряжение противостремительного. СПб.: Владимир Даль, 2021. 192 с.

Blumenberg, 1985 – Blumenberg H. The Legitimacy of the Modern Age. Cambridge, MA: MIT Press, 1985. 712 p.

Heidegger, 1972 – Heidegger M. On Time and Being / Trans. by J. Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972. 84 p.

Styfahls, 2015 – Styfahls W. Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology // Journal of the History of Ideas. 2015. Vol. 76. Iss. 2. P. 191–213.

Styfahls, 2019 – Styfahls W. No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2019. 306 p.

## Philosophy of History and Its Theological Premises in the Philosophy of N.A. Berdyaev

*Anna S. Platanova*

School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities. HSE University. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; Financial University under the Government of the Russian Federation. 49/2 Leningradsky Ave., 125167, Moscow, Russian Federation; e-mail: annasplatanova@gmail.com

The category of the meaning of history has long existed in European philosophy as one of its fundamental themes, which has undergone many collisions during its development. The last century has been marked by a radical revision of approaches to this theme both in the philosophy of history and in the tradition of intellectual history. In the twentieth century, Kant's historical criticism was taken by German thought to its logical conclusion in such a way that the assertion of the meaning of history has actually suffered a fiasco in the field of rationalist philosophy. The purpose of this article is to attempt to show how the Russian philosopher Nikolai Berdyaev, witnessing the spiritual and political crisis of European and Russian culture, seeks a solution to this problem within the philosophy of history, reformulating the problem of the meaning of history in a metaphysical way. To do this, he investigates theologically the foundations on which the historiosophic projects of the New Age are built, and tries to resolve the contradictions in the understanding of Christian revelation that are revealed in them. Returning the question of the meaning of history to its theological source allows Berdyaev to reconcile the contradictory hopes of philosophers of history for the realization of the personal freedom of its subjects with the existence of a universally meaningful sense in it.

**Keywords:** N. Berdyaev, meaning of history, teleology, G.W.F. Hegel, I. Kant, K. Löwith, history, eschatology, Christianity, secularization, historiosophy, God, evil

### References

Averincev S.S. *Poetika rannevizantijskoj literatury* [The Poetics of Early Byzantine Literature]. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2004. 480 p. (In Russian)

Berdyaev N.A. *Carstvo Dukha i carstvo Kesarya* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar], comp. and afterword by P.V. Alekseev; preparatory text and notes by R.K. Medvedeva. Moscow: Respublika Publ., 1995. 383 p. (In Russian)

Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 480 p. (In Russian)

- Berdyayev N.A. Konec Renessansa (k sovremennomu krizisu kul'tury) [The End of the Renaissance (Toward a Modern Cultural Crisis)], *Sofiya. Problemy duhovnoj kul'tury i religioznoj filosofii* [Sophia. Problems of Spiritual Culture and Religious Philosophy], ed. by N.A. Berdyayev. Berlin: Obelisk Publ., 1923, pp. 21–46. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Novoe srednevekov'e [The New Middle Ages]. In: Berdyayev N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of Creativity, Culture and Art], t. 1. Moscow: Iskusstvo Publ.; Liga Publ., 1994. 542 p. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Novoe Srednevekov'e. Razmyshlenie o sud'be Rossii [The New Middle Ages]. Moscow: T8RUGRAM Publ., 2018. 128 p. (In Russian)
- Berdyayev N.A. *Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii)* [Self-Knowledge (Experience of Philosophical Autobiography)]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 1990. 336 p. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Spasenie i tvorchestvo (Dva ponimaniya khristianstva) [Salvation and Creation (Two Understandings of Christianity)], *Put'*, 1926, no. 2, pp. 26–46. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Vechnost' i vremena [Eternity and Time], *Vestnik RCD*, 1998, p. 135–140. (In Russian)
- Berdyayeva L.Y. *Professiya: zhena filosofa* [Profession: Philosopher's Wife], ed. by E.V. Bronnikova. Moscow: Molodaya Gvardiya Publ., 2002. 262 c. (In Russian)
- Blumenberg H. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: MIT Press, 1985. 712 p.
- Fajbyshenko V.Yu. Pustaya forma i nachalo istorii: transcendental'naya filosofiya rozhdeniya u Meraba Mamardashvili [Empty Form and the Beginning of History: the Transcendental Philosophy of Birth by Merab Mamardashvili], *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki*, 2018, vol. II, no. 4, pp. 13–31. (In Russian)
- Filippov A.F. Yakob Taubes: k politicheskoy teologii [Jacob Taubes: Toward a Political Theology]. In: Taubes Ya. *Ad Carl Schmitt. Sopryazhenie protivostremitel'nogo* [Ad Carl Schmitt. Coupling of the Counter-stress]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021. 192 p. (In Russian)
- Glagolev O. Vyjti iz rabstva u vremeni [Get out of the Bondage of Time], *S-T-O-L*, 2024, 8 aprelya. Available at: <https://s-t-o-l.com/material/46569-vyyiti-iz-rabstva-u-vremeni-chast-4/> (accessed: 12.06.2024) (In Russian)
- Heidegger M. *On Time and Being*, trans. by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972. 84 p.
- Löwith K. *Ot Hegel'a k Nietzsche. Revolyucionnyj perelom v myshlenii XIX veka* [From Hegel to Nietzsche. Revolutionary Break in the Thinking of the 19<sup>th</sup> Century]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2002. 670 p. (In Russian)
- Löwith K. *Smysl v istorii. Teologicheskie predposylki filosofii istorii* [Meaning in History. Theological Prerequisites of the Philosophy of History]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021. 512 p.
- Mat' Mariya (Skobcova). *Tainstvo blizhnego*, ed. by N. Likvinceva. Moscow: Nikeya Publ., 2022. 416 p. (In Russian)
- Neretina S.S. *Tropy i koncepty* [Tropes and Concepts]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 1999. 277 p. (In Russian)
- Perov Yu.V. *Lekcii po istorii klassicheskoy nemeckoj filosofii* [Lectures on the History of Classical German Philosophy]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2010. 531 p. (In Russian)
- Plato. Timaeus. In: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Essays in 3 vol.], vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 421–500. (In Russian)
- Rutkevich A.M. Nasledie istorizma [The Legacy of Historicism], *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics], 2020, t. 4, no. 3, pp. 36–70. (In Russian)
- Sarkis'yanc A. Karl Löwith: Tri linii kritiki istoricheskogo soznaniya [Karl Löwith: Three Lines of Critique of Historical Consciousness]. In: Löwith K. *Smysl v istorii. Teologicheskie predposylki filosofii istorii* [Meaning in History. Theological Prerequisites for the Philosophy of History]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2021. 512 p. (In Russian)
- Styfhals W. Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology, *Journal of the History of Ideas*, 2015, vol. 76, iss. 2, pp. 191–213.
- Styfhals W. *No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2019. 306 p.
- Teslya A. Krug i krest. Rec.: Löwith K. *Smysl v istorii. Teologicheskie predposylki filosofii istorii* [Circle and Cross. Review: Löwith K. The Meaning in History. Theological Prerequisites of the Philosophy of History], *Istoricheskaya Ekspertiza*, 2022, no. 1 (30), available at: [https://www.istorex.org/\\_files/ugd/ac1e3a\\_81ffed1f027a457e957775bc0b8d9f60.pdf](https://www.istorex.org/_files/ugd/ac1e3a_81ffed1f027a457e957775bc0b8d9f60.pdf) (accessed: 20.06.2023). (In Russian)