

Для цитирования: Нижников, С. А. «Роковая печать» религиозного имманентизма: оценка В. В. Зеньковским эсхатологических представлений Н. А. Бердяева / С. А. Нижников, А. А. Романенко // Социум и власть. — 2023. — № 1 (95). — С. 117—126. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-1-117-126. — EDN AKTLEG.

УДК 141.201

EDN AKTLEG

DOI 10.22394/1996-0522-2023-1-117-126

«РОКОВАЯ ПЕЧАТЬ» РЕЛИГИОЗНОГО ИММАНЕНТИЗМА: ОЦЕНКА В. В. ЗЕНЬКОВСКИМ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ Н. А. БЕРДЯЕВА¹

Нижников Сергей Анатольевич,
Российский университет дружбы народов,
профессор кафедры истории философии,
доктор философских наук, профессор,
Москва, Россия.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3456-2445>
E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

Романенко Анастасия Андреевна,
Российский университет дружбы народов,
соискатель кафедры истории философии,
Москва, Россия.
E-mail: dior1111@mail.ru

Аннотация

Введение. Многосторонние философские интересы Н. А. Бердяева и его неутомимость в творческой деятельности способствовали выработке им оригинальной мировоззренческой системы, в которой эсхатологические представления являлись базовой частью. В статье рассматривается оценка этих представлений выдающимся историком русской философии В. В. Зеньковским, значимость которой повышается в связи с тем, что она была дана не только историком мысли, но и создателем собственной и в целом законченной философской системы, опиравшейся, как и философия Н. А. Бердяева, на идейный фундамент православия.

Цель. Авторами предпринимается попытка выявления причин и мотивов расхождения эсхатологических представлений Н. А. Бердяева с традиционно-христианским пониманием «конца истории», которого неукоснительно придерживался В. В. Зеньковский.

Методы. В качестве общеполитологической методологии использовался персоналистский подход, которого придерживались как Н. А. Бердяев, так и В. В. Зеньковский. Основная предпосылка этого подхода состоит в утверждении свободнотворческой активности личности, способной, исходя из своих внутренних побуждений, изменять окружающую реальность, как социальную, так и природную. В исследовании применялись также общенаучные методы — анализ, синтез, сравнение, обобщение.

Научная новизна исследования. Научной новизной обладают выводы авторов относительно того, что Н. А. Бердяевым не была преодолена эволюционистская историософская парадигма, сохраняющая свое значение в русской метафизике со времени публикации ранних работ В. С. Соловьева, родоначальника этого направления.

Результаты. Эсхатологию Н. А. Бердяева следует полагать переходной от имманентной (эволюционной) к трансцендентной, поскольку в ней сохранялись элементы пантеизма. На это обратил внимание В. В. Зеньковский, отметив, что на всем религиозном мире Н. А. Бердяева лежит «роковая печать» религиозного имманентизма. Вследствие несоответствия его убеждений общему мировоззренческому руслу христианского трансцендентизма, никогда сущностно не сближавшего Творца и творение, В. В. Зеньковский избегал оценки Н. А. Бердяева как православного философа.

Ключевые слова:

имманентизм,
трансцендентизм,
эсхатология,
русская метафизика,
пантеизм,
персонализм,
свобода,
Н. А. Бердяев,
В. В. Зеньковский

¹ Публикация выполнена в рамках научного проекта РНФ 22-28-00162, «Концепция “осевого времени” в контексте интеркультурного диалога».

Введение

Творчество Н. А. Бердяева необычайно многообразно, мыслитель оставил после себя немалое количество работ, освещающих самые разные аспекты философской науки — онтологические, гносеологические, этические, историософские; немалое значение для него имели и эсхатологические проблемы. Разносторонние интересы философа, стремление охватить широчайший круг смысложизненных вопросов зачастую приводили читателей и критиков к выводу о собственной его творчеству эклектичности, а острая полемичность текстов множила идейных противников. Между тем, нельзя не согласиться с мнением Н. В. Мотрошиловой, согласно которому если не упорствовать сильно в критике философии Н. А. Бердяева, акцентируясь на ее пренебрежительных оценках, то можно убедиться, что многие тексты мыслителя представляют собой «сложное, постепенно развертывающееся, глубокое и аргументированное философско-метафизическое рассуждение-исследование, направленное на реализацию оригинальной философской программы, на осуществление многостороннего философского синтеза, на критическое типологическое осмысление имеющихся в распоряжении истории мысли традиций и подходов» [18, с. 292]. Можно вполне аргументированно утверждать, что Н. А. Бердяев явился творцом собственной оригинальной философской системы, целостное восприятие которой хотя и затруднено вследствие вышеозначенной причины, однако вполне возможно.

Несмотря на то, что Н. А. Бердяев позволял себе критически подходить даже к незыблемым догматам христианского богословия (особенно характерно в этом отношении его «внеположение» Богу столь любимой им свободы), такой чуткий православный мыслитель как В. В. Зеньковский, тем не менее, выделял в качестве основной черты мировоззрения философа «подлинно христианский универсализм, как бы унаследованный им от Владимира Соловьева», и продолжал: «Широтой и внутренней органичностью, свободой и подлинно синтезирующим духом веет от произведений Бердяева, который при всей полемической насыщенности его книг с исключительной силой вживается в чужие настроения и не боится брать у них то, что ему по душе... оттого на Бердяева можно проследить влияние самых различных русских мыслителей, что не мешает ему сохранять свою оригинальность» [16, с. 133].

Сам Н. А. Бердяев в работе «Русская идея», опубликованной в 1946 г., подтверждает свою духовную близость со многими деятелями русского философского «ренессанса», однако при этом подчеркивает, что «во многом расходился с людьми того замечательного времени» [3, с. 724]. Здесь же философ акцентирует внимание на антропоцентричности своей мысли и на понимании им христианства как «религии Духа», характеризуя собственную философию как эсхатологическую: «Мое понимание христианства — эсхатологическое, и я противопоставляю его христианству историческому. Понимание же эсхатологии у меня активно-творческое, а не пассивное. Конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека» [3, с. 725].

Объективация и творчество: непреодолимое противоречие

К своим основным идеям Н. А. Бердяев относил учение об объективации, полагая, что его обычно плохо понимают. Объективную реальность философ считал иллюзией сознания, поскольку существует «лишь объективация реальности, порожденная известной направленностью духа... Объект есть порождение субъекта». Однако при этом он возражал против отнесения такого мирозерцания «по шаблонным классификациям» к субъективному идеализму, соглашаясь с характеристикой его как «идеализма свободы»: «Мир подлинно существует в не объективированном мире... Объективность есть порабощение духа, есть порождение разорванности, разобщенности и вражды субъектов, личностей, духов-существ». Отсюда Н. А. Бердяев делал, как он полагал, обращающий на себя малое внимание, однако важный для социологии вывод, согласно которому наше познание зависит от «ступеней духовной общности» [4, с. 482]. В этом утверждении мыслителя ясно просматривается концепт соборного познания, тщательно разработанный еще славянофилами. Результат нашего познания, по мнению Н. А. Бердяева, зависит не только от одаренности и целеустремленности отдельных личностей или научных коллективов, а и от той степени общности освобождающегося от порабощения духа, которая достигается человечеством в преодолении им же порожденной всемирной объективации.

В. В. Зеньковский справедливо отмечает, что идея Н. А. Бердяева об объективации как иноприродной в отношении личности

сфере, взятая им у А. Шопенгауэра, держится лишь на предварительно поставленной цели — отделить и освободить личность от мира, вобрать все творчество внутрь человека: «Но тогда творчество, которое всегда стремится “овладеть” миром (в той или иной его стороне), *теряет свой смысл*, раз результаты творчества снова связывают нас с “падшим” миром. Бердяев долго не замечает того, что его персонализм, отчуждая личность от мира, создает не простую трагичность творчества..., но и *обесмысливает* его: если творчество лишь закрепляет нас в “падшем” мире, то не стоит стремиться к творчеству в мире. А есть ли творчество *вне мира?*» [14, с. 354] — ставит В. В. Зеньковский риторический вопрос. Выход из логического тупика, считает он, Н. А. Бердяев намечает в замещении понятия объективации новым понятием «экспрессивности», которое он вводит в своем позднем труде «Опыт эсхатологической метафизики». Экспрессивность всецело сохраняет то, что было в личности, являясь не объективацией, а неким воплощением творчества во внешнем мире; однако при этом философ противоречит сам себе, говоря о двойственности творческих воплощений, о том, что эти воплощения попадают во власть законов объективации: таким образом, проблема снова оказывается нерешенной, а творчество как свободный акт личности, но все же акт, действие в мире, остается бессмысленным. В. В. Зеньковский пишет о страхе Н. А. Бердяева перед «натурализацией» бытия, перед усвоением им свойств объекта, неизбежно вводящем бытие в сферу объективации, и этот страх приводит мыслителя к представлению о мире как «символическом бытии», «к невозможности применять категорию “бытия” в духовной сфере» [14, с. 359]. Поэтому в философской системе Н. А. Бердяева, констатирует он, невозможно никакого освящения бытия, сакрализация мира всегда оборачивается здесь только лишь его символизацией, что неизбежно приводит к напряженному поиску «новой духовности», которая смогла бы освободить нас от объективации, однако при этом вопрос о том, как это может произойти, остается открытым. Таким образом, романтизм в религиозной сфере, рассмотрение мира как недолжной сферы объективации оборачивается у Н. А. Бердяева «субъективацией религиозных переживаний», формированием «отращения» к действительности, что «кладет роковую печать религиозного имманентизма на весь религиозный мир Бердяева» [14, с. 360].

Н. А. Бердяев не раз подчеркивал, что его философия — «резко персоналистическая», или, по ставшей, как он выражался, «модной» терминологии, экзистенциальная, и замечал при этом, что никогда не стремился к созданию какой бы то ни было онтологии, поскольку считал бытие только объективацией существования. «Я утверждаю, — пишет философ, — дуализм мира феноменального, который есть мир объективации и необходимости, и мира нуменального, который есть мир подлинной жизни и свободы. Этот дуализм преодолим лишь эсхатологически» [4, с. 726]. Отсюда становится понятным и тот интерес, который в своем творчестве Н. А. Бердяев проявлял именно к историософской проблематике, выделяя эсхатологическую тему в качестве важнейшей в ней. Дуализм феноменального и «нуменального» миров не является нормальным состоянием творения, значит, он временен и требует своего преодоления, невозможного в истории, которая и есть история объективации, следовательно, необходимо трансцендирование, выход человечества за границы исторического времени и продолжение существования уже за пределами «конца истории».

Дилемма эволюционизма и катастрофизма

Философия истории Н. А. Бердяева, с одной стороны, явно преемственна историософии В. С. Соловьева, во многих отношениях продолжает ее, с другой же, идет дальше нее. «По своим теократическим идеям Вл. Соловьев принадлежит прошлому», — утверждает философ, и, хотя В. С. Соловьев в завершающем периоде своего творчества «от этого отжившего прошлого отказывается, но входит в пессимистическую и апокалиптическую настроенность» [3, с. 698]. Ошибка В. С. Соловьева, пишет Н. А. Бердяев, заключалась в том, что он не видел противоположности между теократической идеей и эсхатологией: осуществляющаяся в истории теократия совершенно исключает эсхатологическую перспективу, делая конец истории как бы имманентным ей. Доведенное до конца учение В. С. Соловьева о Богочеловечестве «должно бы привести к активной, а не пассивной эсхатологии, к сознанию творческого призвания человека в конце истории, которое только и делает возможным наступление конца мира и второе пришествие Христа» [3, с. 699]. В. С. Соловьев, утверждает Н. А. Бердяев, раньше ошибочно представлял результат

богочеловеческого процесса «слишком эволюционным», позже, в «Повести об антихристе», он верно изобразил конец истории катастрофическим: «Но катастрофизм не значит, что не будет никакого положительного результата творческого дела человека для Царства Божьего» [3, с. 699]. Дилемму эволюционизма и катастрофизма Н. А. Бердяев пытается преодолеть введением понятия «духовной революции», понятия, призванного характеризовать масштабное, эпохальное освобождение человеческого духа от иллюзии объективации. Однако удалось ли ему в действительности преодолеть эту дилемму? Мы вынуждены констатировать, что нет, — видимо, вследствие невозможности постижения разумом тех колоссальных изменений, которыми должна сопровождаться духовная революция, понятие о ней остается у мыслителя абстрактным и таинственным (мистическим), сопротивляясь всякой конкретизации.

Обращение Н. А. Бердяева к революционной проблематике совсем не случайно. В. В. Зеньковский отмечал, что в начале XX в. характерным для русской интеллектуальной жизни являлось появление движения, развивавшегося под знаком «нового религиозного сознания», программа которого строилась на «сознательном противопоставлении себя историческому христианству» [14, с. 335], это движение было глубоко эсхатологичным, оно ожидало новых откровений и под влиянием В. С. Соловьева создало утопию «религиозной общечеловечности». К этому движению историк русской философии относил, прежде всего, группу Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева, являвшегося активным ее участником, хотя и проявлявшим при этом самостоятельность мышления, чем нередко вызывал недовольство со стороны других членов, Л. И. Шестова. Философскую позицию самого Н. А. Бердяева, проявившуюся в поисках «нового религиозного сознания», В. В. Зеньковский называет «религиозным неоромантизмом», отмечая при этом, что его «основная романтическая установка как-то закрывалась “экзистенциальными” анализами; впрочем, — делает он предположение, — экзистенциализм едва ли и возможен вне романтической духовной установки» [14, с. 344].

Следует отметить, что «духовная революция», в которую искренне верил Н. А. Бердяев, это совсем не социальная революция. С точки зрения многих представителей «кружка Мережковского», таких как сам Д. С. Мережковский, А. А. Мейер, Д. В. Философов, З. Н. Гиппиус, его «мистико-гностическая» концепция «нового религиозного со-

знания» была «слишком “трансцендентна”, отвлекала взгляд от исторической ситуации, практически не использовала ее». Со своей стороны, «поддерживая грядущие социальные перемены в российском обществе как перемены эсхатологического плана» [11, с. 68], они считали, что назревающие революционные настроения можно и нужно использовать для того, чтобы пробудить в народе религиозные чувства. Революция представлялась им эффективным инструментом для смены религиозных эпох, а Н. А. Бердяев, утверждали «мережковцы», создавая свою антропологию, не заметил религиозного значения этого инструмента. Как верно пишет И. В. Воронцова: «В то время как Д. Мережковский подошел к построению своего учения, оттолкнувшись от идей русской религиозной философии... Н. Бердяев пришел к мысли о “неполноте” “исторического” христианства при возвращении к вере после разочарования в марксизме» [11, с. 72]. Д. С. Мережковский со временем растерял свой религиозно-философский пыл и пришел к выводу о неизбежности религиозных по своему характеру социальных революций, отвернувшись от официальной Православной Церкви; Н. А. Бердяев же, по крайней мере, с 1905 г. отрицательно относился к мысли о прогрессивности революций и оставался в церковной ограде.

В 1916 г. сторонники Д. С. Мережковского признали работы Н. А. Бердяева о «новом религиозном сознании» не соответствующими своему пониманию, поскольку не соглашались с ним по многим вопросам, в частности с его отношением к социальной революции, к религиозному значению общественного единства, с его приверженностью Церкви и с пониманием ценности творчества в христианстве. Его «упрекали в том, что, замахнувшись на философскую систематизацию учения о “новом религиозном сознании и общественности”, он профанировал идею» [11, с. 111], которой «мережковцы» были давно увлечены. Однако, разойдясь с кружком по причине вполне созревших идейных разногласий, оставшись в одиночестве, Н. А. Бердяев продолжил философскую работу по осмыслению собственной духовно-революционной концепции, видимо, принципиально не желая при этом искать когнитивной поддержки в «ограде Церкви», которой, между тем, как прихожанин никогда больше не покидал, поэтому неудивительно, что мысль его стала все отчетливее принимать сектантскую направленность.

Хотя Н. А. Бердяев и был знаком с церковным Преданием и трудами Отцов Цер-

кви, однако с полной серьезностью к ним никогда не относился, во всяком случае, не спешил прибегать к их помощи для разрешения возникающих проблем, действуя самостоятельно и черпая из них лишь выборочную информацию; аналогичным иногда у него было и отношение к Священному Писанию. К примеру, А. В. Гулыга, называвший Н. А. Бердяева «эсхатологом», справедливо утверждал, что мыслитель интерпретировал христианский «Апокалипсис» лишь как предупреждение человечеству о гибели мира, которую «нужно и можно избежать. Вместе с тем история должна иметь конец, смысл ее — за ее пределами» [12, с. 241]. Как же совместить эти противоречивые суждения? С одной стороны, мир может и должен избежать своей гибели, с другой — истории необходимо завершение, иначе она бессмысленна. Н. А. Бердяев избегает этого затруднения, вводя понятие «метаисторического», экзистенциального времени, в мире объективации иногда «прорывающегося» в историю, а в будущем предназначенного всецело ее определять: «Конец истории нельзя мыслить ни в пределах нашего испорченного времени как событие посюстороннее, ни вне исторического времени как событие потустороннее. Конец есть преодоление времени космического и времени исторического. Времени больше не будет... Но время экзистенциальное, вкорененное в вечности, остается, и в нем-то и приходит конец вещей». Однако, уточняет он, экзистенциальное время — это еще не вечность, наступит новый эон, в котором будет стерта граница между посюсторонним и потусторонним: «Мы должны вступить и, может быть, уже вступаем во время конца, которое будет неопределенной длительности» [9, с. 494].

Нужно сказать, что фраза «...времени уже не будет» взята Н. А. Бердяевым прямо из Апокалипсиса (Откр. 10:6), но как же в таком случае можно относиться к этому духовному произведению только как к предупреждению, предполагающему альтернативные варианты течения истории? Ведь в его тексте речь идет о событиях, сопутствующих именно гибели прежнего мира, в грехе лежащего, а Ангел возвещает о будущем уже преображенного мира (кстати, богословские комментарии иногда и по-другому трактуют эту фразу, в качестве утверждения того, что людям не будет уже времени для покаяния, хотя чаще всего принимаются оба заложенные в ней смысла). У Н. А. Бердяева же дискурс идет лишь о преодолении объективации, о пробуждении

в человеке сверхсознания, но не о гибели мира вообще, которая, следует заметить, и в Апокалипсисе не утверждается, однако в нем предвозвещается кардинальное преобразование мира старого, вполне сравнимое с полным его устранением: «...се, творю всю новое» (Откр. 21:5). Философ знает об этом изречении, но понимает его как указание на творчество не только Бога, «Сидящего на престоле», но и человека, он пишет о завершении исторического христианства и его переходе к христианству эсхатологическому, творчески преображающему и просветляющему жизнь: «Эпоха конца есть не только эпоха разрушения, но также и эпоха богочеловеческого творчества новой жизни и нового мира» [9, с. 497—498]. Историческая церковь, по мысли философа, являлась лишь символическим образом Церкви Духа, которая вечна и метаисторична, в новом же эоне мы, приблизившись к Царству Духа, преодолеем все противоречия и страдания, и, что важно отметить, произойдет это не только для будущего, но и для прошедшего, конец истории сомкнется с ее началом.

«Я хочу эволюции, а не апокалипсиса» (Н. А. Бердяев)

Мы видим, что представления Н. А. Бердяева об экзистенциальном времени и конце истории не поддаются четкой рационализации, а понятие духовной революции остается мистическим при всех попытках автора его прояснить. Явно заметно также уклонение мыслителя от традиционнo-христианского понимания эсхатологии, его стремление свести, пусть и частично, божественные действия к богочеловеческому творчеству, и в этом прослеживается четкая параллель с эволюционистской эсхатологией В. С. Соловьева раннего периода его творчества, выраженной им в «Чтениях о Богочеловечестве». История преодолевается, но она продолжается уже как метаистория, в которой экзистенциальное время, «вкорененное в вечности», но еще не сама вечность, сменяет время историческое. Если раньше экзистенциальное время, можно сказать, косвенно воздействовало на историю, то в метаистории оно станет определяющим, крепко связывая посюстороннее с потусторонним. Наступит (или уже наступила?) иная эпоха, но все же эпоха, в которой духовное развитие человечества будет продолжаться. Важно, что ожидаемая эпоха не является для Н. А. Бердяева чем-то совершенно новым, она проявляется уже в историческом мире, не чуждом экзистенциального времени,

проявляется именно в творческой деятельности личностей.

На одном из заседаний Братства Святой Софии, созданного русскими мыслителями в эмиграции, Н. А. Бердяев произнес речь (по поводу своего выхода из этого Братства), в которой дал афористичную характеристику своих философско-исторических стремлений: «Я хочу эволюции, а не апокалипсиса». Однако нужно отметить, что хотел он больше именно революции, только не социальной, а духовной. Пять лет пребывания в Советской России принесли мыслителю разочарование, но это было и время ожидания, что позволило ему сказать также представителям интеллектуальной эмиграции: «Я не предсказываю, а хочу: быть с теми, которые в России» [10, с. 104] (Протокол заседания Братства Св. Софии в 1925 г.). Но реальная история не желала соответствовать пророческим взглядам Н. А. Бердяева, который, конечно, мог фиксировать некоторые симптомы духовной революции, но не мог утверждать ее полномасштабного наступления, поэтому философу пришлось отодвигать временные сроки: «Но настоящее духовное возрождение в мире, — пишет он в 1934 г., — начнется, вероятно, лишь после того как будут решены элементарные насущные вопросы человеческого существования для всех людей и народов, после того как будут побеждены горькая нужда и экономическое рабство человека. Тогда лишь может обнаружиться новая и более сильная манифестация Духа Святого в мире» [5, с. 540]. Можно прийти к заключению о том, что теперь революция духовная рядопологалась им с социальной, уступая ей историческое первенство.

Однако и отодвигание исторических сроков плохо помогало Н. А. Бердяеву при концептуализации идеи духовной революции, приходилось все больше переносить понятие о ней в сферу мистики. В последний год своей жизни он пишет: «Мистикой можно называть духовный опыт, выходящий за пределы противопоставления субъекта и объекта, т. е. не подпадающий власти объективации. В этом существенная разница между мистикой и религией». В религиях духовный опыт объективирован, сфера мистики же «означает сферу предельную, выходящую за границы объективного, объективированного мира» [8, с. 825]. Следовательно, духовная революция, выводящая нас из иллюзий объективации, должна сопровождаться трансформацией всех религий в мистику: «Мир через тьму идет к новой духовности и новой мистике... И все

мучительные противоречия и раздвоения найдут свое разрешение в новой мистике, которая глубже религии и должна объединить религии» [8, с. 826]. Как указывалось ранее, В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» характеризовал мировоззрение Н. А. Бердяева как «религиозный неоромантизм»; исходя из приведенных мыслей, относящихся к более позднему периоду его творчества, эту характеристику можно уточнить: «мистический неоромантизм». В критике исторического христианства философ зашел слишком далеко, придя к убеждению о ненужности не только его, но и всех традиционных религий для новой эпохи.

Отвергая историю и историческое время, Н. А. Бердяев исходил отнюдь не из христианских идей, а из укоренившегося в нем представления об объективации как недолжном состоянии мира. В христианстве греховность мира также является его недолжным состоянием, поэтому в перспективе оно преодолевается, но только не путем отрицания объективного мира, а посредством его преображения. Н. А. Бердяев в своем мировоззрении сильно отходит и от идеи В. С. Соловьева о «положительном всеединстве», которая, действительно, коррелирует с христианским пониманием будущего мира. В. В. Зеньковский имел все основания утверждать, что философ, экстраполируя понятие греховности на весь объективный мир, без всякого исключения, тем самым стремится к уничтожению этого мира как недолжного: «Так как "Бога нет в объективации", так как всякая объективация (= мир феноменов) подлежит разрушению через "прорывы" метаисторического начала в историю, то, собственно, весь смысл творческой активности сводится к "мессианской страсти", к ускорению "конца"... Так и в своей историософии Бердяев *отходит от действительности*, жаждет ее разрушения — и этим создает для себя и здесь безысходный тупик. Творчество неизбежно ведет к объективации, хотя оно же назначено ее разрушить...» [14, с. 361].

Нехристианский характер эсхатологии Н. А. Бердяева заключается не в простом утверждении установления тысячелетнего Царства Христа (хилиазм), а в стремлении придать содержательность этому утверждению, в трактовке Царства как эпохи Третьего Завета. По сути, наступление эпохи Святого Духа и есть эсхатон Н. А. Бердяева, о дальнейшем развитии событий, пусть даже и метаисторическом, он не пишет, в связи с чем возникает большое искушение рассматривать его хилиастический идеал как

трансформированный идеал коммунистического будущего, усвоенный им когда-то при увлечении марксизмом. Произошла, конечно, существенная модификация прежних марксистских стереотипов о цели и представлений о главном средстве ее достижения, однако марксистский революционизм и принципиальное нежелание (или невозможность?) описания по существу будущего общества остались. Но не только марксистское прошлое сказало на хилиазме Н. А. Бердяева, очевидна его преемственность через шеллингианство и немецкий мистицизм со средневековыми, действительно сектантским учением Иоахима Флорского. Ф. Шеллинг четко характеризует установку, свойственную всей этой исторической линии хилиазма как учения, расходящегося с традиционно-церковным: «Можно сказать, что эпоха до творения в особом смысле является временем Отца, так как бытие находится только в его руке, нынешнее время — это преимущественно эпоха Сына... Третья эпоха, которая во время всего творения является *грядущей* и в которой все должно завершиться, есть время Духа» [20, с. 81—82]. Сам Н. А. Бердяев ясно осознавал свою связь с этой линией, однако не воспринимал ее в качестве ересеологической. Напротив, он даже полагал, что в ожидании новой эпохи для христианства, пусть и не всегда открытым, более всего отражалась русская идея [3, с. 687], что русским ближе, чем ожидания антихриста, «пророчества Иоахима из Флориды о новой эпохе Св. Духа, эпохе любви, дружбы, свободы...» [3, с. 689]; даже русских революционеров, анархистов и социалистов он причислял к «бессознательным хилиастам, ждущим тысячелетнего царства [3, с. 693], что еще раз может свидетельствовать о возможности интерпретации хилиастических идей философа как трансформированных коммунистических.

Заключение

Мы видим, что совсем недаром В. В. Зеньковский возражал против характеристики философии Н. А. Бердяева как православной, хотя при этом он не отрицал глубокой связи мыслителя с Православием, однако справедливо считал, что: «...впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви... Дух свободы, который его воодушевлял, толкал его к анархизму в идейной сфере; моральный пафос, искренний и глубокий, вырождался в “этику творчества”, равнодушие к реальной

действительности, персонализм постепенно превращался в солипсизм...». Причину этого В. В. Зеньковский видел, прежде всего, в романтизме философа, в его готовности «отбрасывать» действительность как трудно выносимую «обыденщину» [3, с. 364].

Отказ Н. А. Бердяева от разработки онтологии объясним именно этим неприятием объективного мира, стремлением скрыться от него в «духовной реальности». Несмотря на то, что концепт креационизма в целом принимался философом, неверный с точки зрения христианства ракурс рассмотрения проблемы грехопадения приводил его к выводам о возможности восстановления искаженного, но при этом обратимого положения дел в объективированном мире, в результате чего, по справедливому замечанию К. М. Антонова, он закономерно приходил к идее об «историчности Абсолютного», тесно связанной с представлениями Ф. Шеллинга о «мировых эпохах»: «Перебросить мост между двумя мирами можно, полагает Бердяев, только признав в онтологии наряду с монистическим моментом также и момент дуалистический, наряду со статическим пониманием Абсолютного — динамическое. Только так можно “смысл и судьбу множественности”, трагедию мира и человека постичь “в связи с судьбой самого Абсолютного”» [1, с. 581]. Но включение Бога в историю (или метаисторию, в представлениях философа представляющую собой другой уровень истории, логически с нею все же связанный) есть не что иное, как возврат к пантеизму (пусть и не статическому, а динамическому, в облике панентеизма), утверждающему постепенное обожествление человека и мира по сущности, возврат, приводящий к необходимости интерпретаций эволюционистских схем развития, что мы и видим в творчестве Н. А. Бердяева.

По верному замечанию В. В. Зеньковского, «в системе динамического пантеизма признается некоторое различие Бога и мира, но это различие развито здесь недостаточно» [13, с. 43], сущностная божественность мира, хотя «ослабленная и уменьшенная», в нем, тем не менее, остается. Недостаточно признавать идею творения мира Богом, следует проводить и дальнейшее сущностное разделение земного бытия и «инобытия», вплоть до момента эсхатона включительно. Эсхатология Н. А. Бердяева этому требованию не соответствовала, оставаясь «слишком человеческой» (Ф. Ницше), и способствовал этому не ее «активный» (динамический) характер, а экстраполяция активности «инобытия» в историю (метаисторию) нашего мира без

надлежащего учета его сущностной «инаковости», нетварности. Вследствие вышеизложенного мировоззренческую систему Н. А. Бердяева в целом мы не можем отнести к парадигме религиозного трансцендентизма, в ней сохранялись определенные черты религиозного имманентизма, кладущего «роковую печать» на его религиозный мир [14, с. 360].

1. Антонов, К. М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX — XX веков / К. М. Антонов : в 2-х ч. Ч. 1. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. — 608 с.

2. Бердяев, Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ : АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. — 478 с.

3. Бердяев, Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев // Русская идея: сборник трудов. — М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2005. — С. 541—734.

4. Бердяев, Н. А. Самопознание / Н. А. Бердяев // Судьба России. Самопознание: сборник трудов. — Ростов н/Д. : Феникс, 1997. — С. 308-539.

5. Бердяев, Н. А. Судьба человека в современном мире / Н. А. Бердяев // Русская идея: сборник трудов. — М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2005. — С. 479—540.

6. Бердяев, Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. — 349 с.

7. Бердяев, Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев. — М. : АСТ, 2004. — 333 с.

8. Бердяев, Н. А. Царство Духа, царство кесаря / Н. А. Бердяев // Русская идея: сборник трудов. — М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2005. — С. 735—826.

9. Бердяев, Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев // Диалектика божественного и человеческого: Сочинения. — М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2003. — С. 341—500.

10. Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923 — 1939 / Сост. Н. А. Струве. — М. : Русский путь; Париж : YMCA-Press, 2000. — 336 с.

11. Воронцова, И. В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века / И. В. Воронцова : Монография. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2008. — 424 с.

12. Гулыга, А. В. Русская идея и ее творцы / А. В. Гулыга. — М. : Эксмо, 2003. — 448 с.

13. Зеньковский, В. В., прот. Аполлогетика / В. В. Зеньковский. — М. : Грааль, 2001. — 248 с.

14. Зеньковский, В. В. История русской философии : 2 т. Т. 2. / В. В. Зеньковский.— Ростов н/Д. : Феникс, 1999. — 544 с.

15. Зеньковский, В. В. Основы христианской философии / В. В. Зеньковский. — М. : Канон+, 1997. — 560 с.

16. Зеньковский, В. В. Русские мыслители и Европа / В. В. Зеньковский. — М. : Республика, 1997. — 368 с.

17. Зеньковский, В. В. Собрание сочинений : в 2 т. / В. В. Зеньковский. — М. : Русский путь, 2008. — 448 с.; 528 с.

18. Мотрошилова, Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов) / Н. В. Мотрошилова. — М. : Республика, Культурная революция, 2007. — 477 с.

19. Нижников, С. А., Гребешев И. В. Генезис и развитие метафизической мысли в России / С. А. Нижников, И. В. Гребешев : Монография. — М. : Руниверс, 2016. — 504 с.

20. Шеллинг, Ф. Философия откровения / Ф. Шеллинг. В 2-х тт. Т. 2. — СПб. : Наука, 2002. — 480 с.

References

1. Antonov K. M. (2020) «Kak vozmozhna religija?»: Filosofija religii i filosofskie problemy bogoslovija v russkoj religioznoj mysli XIX — XX vekov [“How is Religion Possible?”: Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19th—20th Centuries]: Vol. 1. Moscow, Izd-vo PSTGU, 608 p. [in Rus].

2. Berdjaev N. A. (2006) O naznachenii cheloveka [About the appointment of a person]. Moscow, AST: AST MOSKVA: HRANITEL”, 478 p. [in Rus].

3. Berdjaev N. A. (2005) Russkaja ideja [Russian idea] // in Russkaja ideja: sbornik trudov. Moscow, Jeksmo; St. Petersburg, Midgard, pp. 541-734 [in Rus].

4. Berdjaev N. A. (1997) Samopoznanie [Self-knowledge] // Sud’ba Rossii. Samopoznanie: sbornik trudov. Rostov-on-Don, Feniks, pp. 308-539 [in Rus].

5. Berdjaev N. A. (2005) Sud’ba cheloveka v sovremennom mire [The fate of man in the modern world] // Russkaja ideja: sbornik trudov. Moscow, Jeksmo; St. Petersburg, Midgard, pp. 479-540. [in Rus].

6. Berdjaev N. A. (2006) Filosofija neravenstva [Philosophy of inequality]. Moscow, AST: AST MOSKVA: HRANITEL”, 349 p. [in Rus].

7. Berdjaev N. A. (2004) Filosofija svobody [Philosophy of freedom]. Moscow, AST, 333 p. [in Rus].

8. Berdjaev N. A. (2005) Carstvo Duha, carstvo kesarja [The kingdom of the Spirit, the kingdom of Caesar] // Russkaja ideja: sbornik trudov. Moscow, Jeksmo; St. Petersburg, Midgard, pp. 735-826 [in Rus].
9. Berdjaev N. A. (2003) Jekzistencial'naja dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [Existential Dialectics of the Divine and the Human] // Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo: Sochinenija. Moscow, AST; Kharkov, Folio, pp. 341-500 [in Rus].
10. Bratstvo Svjatoj Sofii: Materialy i dokumenty. 1923 — 1939 (2000) [Brotherhood of Hagia Sophia: Materials and Documents. 1923 — 1939] / Sost. N. A. Struve. Moscow, Russkij put'; Paris, YMCA-Press, 336 p. [in Rus].
11. Voroncova I. V. (2008) Russkaja religiozno-filosofskaja mys' v nachale XX veka [Russian religious and philosophical thought at the beginning of the 20th century]. Moscow, Izd-vo PSTGU, 424 p. [in Rus].
12. Gulyga A. V. (2003) Russkaja ideja i ee tvorcy [Russian idea and its creators]. Moscow, Jeksmo, 448 p. [in Rus].
13. Zen'kovskij V. V., prot. (2001) Apologetika [Apologetics]. Moscow, Graal', 248 p. [in Rus].
14. Zen'kovskij V. V. (1999) Istorija ruskoj filosofii [History of Russian philosophy]. Vol. 2. Rostov-on-Don, Feniks, 544 p. [in Rus].
15. Zen'kovskij V. V. (1997) Osnovy hristianskoj filosofii [Fundamentals of Christian Philosophy]. Moscow, Kanon+, 560 p. [in Rus].
16. Zen'kovskij V. V. (1997) Russkie mysliteli i Evropa [Russian thinkers and Europe]. Moscow, Respublika, 368 p. [in Rus].
17. Zen'kovskij V. V. (2008) Sobranie sochinenij v 2-h tt. [Collected works in 2 vols.]. Moscow, Russkij put', 448 p.; 528 p. [in Rus].
18. Motroshilova N. V. (2007) Mysliteli Rossii i filosofija Zapada (V. Solov'ev. N. Berdjaev. S. Frank. L. Shestov) [Thinkers of Russia and the Philosophy of the West (V. Solovyov. N. Berdyaev. S. Frank. L. Shestov)]. Moscow, Respublika, Kul'turnaja revoljucija, 477 p. [in Rus].
19. Nizhnikov S. A., Grebeshev I. V. (2016) Genezis i razvitie metafizicheskoj mysli v Rossii [Genesis and development of metaphysical thought in Russia]. Moscow, Runivers, 504 p. [in Rus].
20. Shelling F. (2002) Filosofija otkrovenija [Philosophy of revelation]. Vol. 2. St. Petersburg, Nauka, 480 p. [in Rus].

Статья поступила в редакцию 21.01.2023

For citing: Nizhnikov, S. A. The “fatal seal” of religious immanentism: V. V. Zenkovsky’s evaluation of N. A. Berdyaev’s eschatological ideas / S. A. Nizhnikov, A. A. Romanenko // *Socium i vlast’ [Society and Power]*. — 2023. — № 1 (95). — P. 117–126. — DOI 10.22394/1996-0522-2023-1-117-126. — EDN AKTLEG

UDC 141.201

EDN AKTLEG

DOI 10.22394/1996-0522-2023-1-117-126

THE “FATAL SEAL” OF RELIGIOUS IMMANENTISM: V. V. ZENKOVSKY’S EVALUATION OF N. A. BERDYAEV’S ESCHATOLOGICAL IDEAS

Sergey A. Nizhnikov,

Peoples’ Friendship University of Russia,
Professor of the Department of History
of Philosophy,
Doctor of Philosophy, Professor,
Moscow, Russia.
ORCID: 0000-0002-3456-2445
E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

Anastasia A. Romanenko,

Peoples’ Friendship University of Russia,
Degree-seeking Student of the Department
of History of Philosophy,
Moscow, Russia.
E-mail: dior11111@mail.ru

Abstract

Introduction. N. A. Berdyaev’s many-sided philosophical interests and his indefatigability in creative activity contributed to the development of an original worldview system, in which eschatological ideas were the basic part. The authors consider the assessment of these ideas by the outstanding historian of Russian philosophy V.V. A. Berdyaev, the significance of which is enhanced due to the fact that it was given not only by a historian of thought, but also by the creator of his own and generally complete philosophical system, based, like the philosophy of N. A. Berdyaev, on the ideological foundation of Orthodoxy.

The purpose of the study. The authors attempt to identify the causes and motives for the discrepancy between N. A. Berdyaev’s eschatological ideas and the traditional Christian understanding of the “end of history”, which V. V. Zenkovsky strictly adhered to.

Methods. As a general philosophical methodology, the authors use a personalistic approach, which was followed by both N. A. Berdyaev and V. V. Zenkovsky. The main premise of this approach is to affirm the free-creative activity of a person who, following his inner impulses is capable of changing the surrounding reality, both social and natural. The study also uses general scientific methods — analysis, synthesis, comparison, generalization.

Scientific novelty of the research. The authors’ conclusions regarding the fact that N. A. Berdyaev did not overcome the evolutionist historiosophical paradigm, which has retained its significance in Russian metaphysics since the publication of the early works of V. S. Solovyov, the founder of this direction, have scientific novelty.

Results. The eschatology of N. A. Berdyaev should be considered transitional from immanent (evolutionary) to transcendent, since elements of pantheism were preserved in it. V. V. Zenkovsky drew attention to this, noting that the entire religious world of N. A. Berdyaev bears the “fatal seal” of religious immanentism. Due to the inconsistency of his beliefs with the general worldview of Christian transcendentalism, which never essentially brought the Creator and creation closer together, V.V. Zenkovsky avoided assessing N.A. Berdyaev as an Orthodox philosopher.

Keywords:

immanentism,
transcendentalism,
eschatology,
Russian metaphysics,
pantheism,
personalism,
liberty,
N. A. Berdyaev,
V. V. Zenkovsky