

но, но современному человеку виртуальные миры вполне заменяют умозрительные. «Древо жизни пышно зеленеет», как никогда, и в этой зелени повседневности мало кто замечает, что прежнего-то «древа» духовных ценностей уже почти не видно, и что мы рыщем по «кустам» повседневности. И только здравый смысл движет нами.

«Магическое царство машинности и механичности», о котором ведет речь Бердяев, дополняется не менее магической компьютеризацией, рожденной все той же волей человека к реальной «жизни», к реальному могуществу, к реальному счастью путем «технического преобразования жизни». «Человек должен был пойти этим путем и раскрыть до конца все технические силы. Но на пути этом не достигнется подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека» [2, с. 82]. Нам есть над чем задуматься.

### Литература

1. Бердяев Н. Предсмертные мысли Фауста / Н.А. Бердяев // Литературная газета – № 12 (25 марта 1989). – С. 15.
2. Бердяев Н. Воля к жизни и воля к культуре / Н.А. Бердяев // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П.В. Алексеев. – М. : Политиздат, 1990. – С. 73-84.
3. Филина И. Повседневность и духовность – «горизонталь» и «вертикаль» бытия / И. Филина // Актуальні проблеми духовності. – Збірка наукових праць / Відп. Ред. Я.В. Шрамко. – Вип. 6. – Кривий Ріг: КДПУ, 2005. – С. 3-21.

**І.О. Філіна** (Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка). *Культура та цивілізація в сентенціях Миколи Бердяєва.*

*В статті йдеться про співвідношення сенсів культури та цивілізації в розумінні Бердяєва, який посилається на різні позиції європейських й російських філософів у даному питанні. Характеристики культури та цивілізації, дані Миколою Бердяєвим, розглядаються в аспекті сучасного стану соціуму з метою підтвердження актуальності його концептуальних оцінок щодо реальності та перспектив суспільного розвитку.*

**Ключові слова:** культура, цивілізація, духовність.

**I.A. Filina** (Poltava Yuri Kondratyuk National Technical University). *Culture and civilization in Nicolai Berdyaev's sentencens.*

*The article deals with correlation between culture and civilisation in Nikolai Berdyaev's works. Analysing the difference between culture and civilisation Berdyaev refers to different positions being held by European and Russian philosophers on this issue. The Berdyaev's visions of the issue are considered in relation to contemporary state of society in order to prove the efficacy of Berdyaev's conceptual statements in relation to reality and the perspectives of social development.*

**Keywords:** culture, civilization, spirituality.

УДК 236.9:930.1

**М.В. ФОМЕНКО** (к. филос. н., доц.)

Донецкий национальный технический университет

maryfom@mail.ru

## МЕСТО ЭСХАТОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ИСТОРИОСОФИИ

*Статья посвящена рассмотрению вопроса о месте и роли эсхатологии в контексте русской историософской мысли, которая во многом основывается на христианском мировоззрении. Приводятся рациональные истолкования проблем пределов человеческого бытия, статуса запредельного, поиска смысла истории, ее цели, направленности, прерывис-*

тости. Практическим выходом эсхатологических установок служит ориентация на моральное самосовершенствование человечества, сохранение в нем «Божественной искры».

**Ключевые слова:** эсхатология, историософия, пределы бытия, конец времени, конец мира, конец истории, Н. Бердяев, Вл. Соловьев, Н. Федоров.

В последнее время настойчивым рефреном звучит идея апокалиптического конца, ожидание гибели современной культуры: «закат», «катастрофа», «сумерки», «конец» всего: света, истории, времени, бытия, сущего, – эти эпитеты часто встречаются в работах по философии истории. Многие философы и культурологи прогнозировали крушение современной рационалистической цивилизации вследствие кризиса ее духовной культуры. Они подчеркивали, что прогресс в материальной и технической сферах жизни общества сочетается с растущей деморализацией, углубляющимся отчуждением, оскудением духовных сил, распадом социальных связей. Большинству из них констатация такого сочетания противоречивых тенденций давала основание заключить, что именно развитие материальной стороны культуры приведет к всечеловеческому финалу.

Философские концепции формирования эсхатологических воззрений теснейшим образом связаны с той частью философского знания, которая обозначается как историософия и которая выступает структурным элементом философии истории, а через нее – социальной философии. Историософия сосредоточивает свое внимание на «мудрости истории», исходя из изначальной целесообразности и конечной нацеленности стрелы времени. Впитав в себя многие достижения христианского мировоззрения, историософия не останавливается на их теоретическом упорядочивании, а ставит новые проблемы, непосредственно вытекающие из эсхатологии как учении о конечных судьбах человечества – и косвенно примыкающие к эсхатологической тематике.

Среди наиболее фундаментальных проблем, поднимаемых историософией, стоит проблема абсолютных пределов истории. Осмысление предельных оснований бытия и мышления составляет собственно философский метод постижения происходящего. В отношении исторического процесса философия интересуется, говоря словами О. Шпенглера, центр тяжести всемирной истории, ее перелом. Пытаясь охватить всю историю в целом, философия мыслит пределами исторической судьбы человечества. В своих попытках подняться над частным философия стремится к предельному уровню обобщений, при этом она вынужденно обращается к представлениям о запредельном. Историческое время, занимающее социальную философию, не может быть охарактеризовано при помощи понятия «вечность», выражающего безвременье.

Как показывает жизненный опыт, все, что возникает, рано или поздно должно исчезнуть. Распространяется ли данная логика на исторический процесс? Причем, не на отдельные его части, будь то история социума, этноса или цивилизации, а в абсолютном измерении – на Историю в целом? Эсхатология утвердительно отвечает на этот вопрос. Историософия, соглашаясь с ней в принципе, пытается конкретизировать ее положения выявлением смысла, цели и назначения истории.

Философы издавна уделяли достаточно внимания вопросам о пределах бытия. Критическая фаза человеческого бытия чревата переходом в свое инобытие, то есть историческое небытие традиционно рассматривается в контексте проблемы времени. Эсхатологический Конец света автоматически означает прекращение всех времен. «В историческом времени нельзя мыслить конец истории, он может быть лишь по ту сторону исторического времени. Конец истории не есть историческое событие. Конец времени не есть событие во времени. Конец мира произойдет не в будущем, которое есть часть нашего разорванного времени. Конец мира и есть конец времени. Времени больше не будет» [4, с. 300-301]. Такова позиция Н.А. Бердяева, одного из самых авторитетных философов, разрабатывавших эсхатологическую проблематику.

В работе «Опыт эсхатологической метафизики» он писал: «Темой истории остается тема мессианская. Тема эта связана с проблемой времени. Философия истории есть, прежде

всего, философия времени» [2, с. 263]. Человечество воспринимает собственную историю как направленный поток времени. Но историческое время отличается от времени физического. Н.А. Бердяев предложил разделять космическое, историческое и экзистенциальное время. В контексте историософских размышлений о конечной цели и смысле человеческого бытия он ставит вопрос о возможности выхода за пределы времени, прорыва в вечность. При этом подчеркивается, что космическое и историческое время не походит на вечность. Именно «христианство дает смысл времени, истории во времени. История во времени есть путь человека к вечности, в ней накапливается обогащающий опыт человека. Но совершенно невозможно мыслить ни творения мира во времени, ни конца мира во времени... Начало и конец в экзистенциальном времени... Вечная судьба человека не есть судьба в бесконечном времени, она разрешается через конец времени» [2, с. 263].

«Запредельность», в понимании эсхатологии Н.А. Бердяева, основывается именно на экзистенциальном, то есть личностном измерении времени. В «Самопознании» он признавался: «Мысль о времени мне представляется глубоко противоречивой. Будущее легко может стать прошлым, прошлое будущим. Время всегда было для меня настоящей болезнью. Я слишком спешил преодолеть время и этим подчинял ему себя. Я безумно спешил к концу, не к концу-смерти, а к концу-вечности, к трансцендированию времени. Я всегда стремился к иному, к чуждому "этому". И чуждое мне представлялось не чужим, а своим» [4, с. 307].

Это дало возможность минимизировать противостояние в понимании будущего в его эсхатологической перспективе. С одной стороны, Н.А. Бердяев отстаивал мысль о том, что понимание исторического должно органически включать в себя и прошлое, и настоящее, и будущее. С другой стороны, Конец света лишает историю будущего – или делает его ущербным и непродолжительным. По мнению В.В. Шестакова, утверждая Конец истории, Бердяев «исключил ту целостность исторического процесса, которую он сам обосновал» [20, с. 131].

Рефлексия всемирной истории вплотную подвела философов к необходимости пересмотреть через призму пределов времен особенности развития отдельных стран и народов. Уверенность в безграничном прогрессе, рожденная в эпоху Просвещения, постепенно выродилась в сомнения, а затем – и в тотальную критику прогрессизма. На смену пафосу созидательного преобразования мира в европейской философии конца XIX - начала XX веков пришло чувство растерянности и разочарования, лишь усилившее позиции эсхатологов.

В недрах философии подспудно вызрела уверенность, что больший (и лучший) период истории уже миновал. Цикличность в развитии цивилизаций не в состоянии возродить «молодости человечества», и общая история человечества неминуемо клонится к закату. Но если наступает старость – время подвести итоги жизни. Чему учит история (кроме того, что она ничему не учит)? В чем ее высший смысл? Какова планетарная миссия человечества?

Отвечая на эти вопросы, русские религиозные философы значительно обогатили эсхатологическую проблематику. По меткому замечанию А. Хюбшера, русская философия «выражает общее чувство времени: чувство упадка, бессмысленности и безысходности всего происходящего... Это философия радикальной конечности» [18, с. 43-44].

Одним из классиков русского философского эсхатологизма следует по праву считать Вл.С. Соловьева. Его апокалиптические воззрения имеют глубокие биографические корни. Его отец, всемирно известный историк С.М. Соловьев, считал, что «современное человечество есть больной старик и всемирная история внутренне кончилась» [19, с. 13]. В ранней юности Владимир напряженно ждал Страшного Суда, и это предчувствие определило собой направление его философской работы. История мирового процесса у него предстает в виде мистического эсхатологизма, хотя он пытался создать концепцию оптимистической эсхатологии, в соответствии с которой цель истории заключалась в спасении человечества, что обеспечивалось его приобщением к идее богочеловечества.

Грубой подделкой христианства, с точки зрения философа, выступают те богословские взгляды, которые связывают «царство Божие» лишь с эсхатологической перспективой,

всецело зависящей от воли Бога. В этом случае человеку отводится лишь пассивная роль наблюдателя, а вся его задача ограничивается тем, чтобы «бездейственно ждать грядущего окончательного откровения». Вл. Соловьев постоянно подчеркивал, что полнота естественной жизни возможна только через одухотворение человека, через соединение «с полнотою Божества» [19, с. 26]. Исторический процесс – это путь к Софии, к «идеальному, совершенному человечеству, вечно заключающемуся в цельном божественном существе или Христе» [14, с. 138]. Аспект софийности в метафизике Соловьева – аспект эсхатологический. Образ «Жены, облаченной в солнце», заимствованный из Апокалипсиса, толкуется эсхатологически – как принцип космической красоты, который не может быть побежден никакими злыми силами и который обязательно приведет к спасению мира [7, с. 240].

По Вл. Соловьеву, смысл будущего, истории – это вопрос разума об окончательном смысле, или цели наших забот; если этот вопрос в высшей инстанции решается смертью, если последний результат нашего прогресса и нашей культуры есть все-таки смерть каждого и всех, то ясно, что всякая прогрессивная культурная деятельность – ни к чему, что она бесцельна и бессмысленна. Философ задается вопросом: стоит ли заботиться о прогрессе, если известно, что конец его всегда есть смерть для всякого человека? «Прогресс, то есть заметный, ускоренный прогресс, есть всегда симптом конца... Конца истории человечества, того исторического "процесса", который несомненно стал идти ускоренным темпом и, как я убежден, приближается к своей развязке» [13, с. 104].

В письме к Л.Н. Толстому, написанному в последние годы жизни, Соловьев так определял свою позицию: «Если борьба с хаосом и смертью есть сущность мирового процесса, причем святая, духовная сторона хоть медленно и постепенно, но все-таки одолевает, то воскресение, т.е. действительная и окончательная победа живого существа над смертью, есть необходимый момент этого процесса, который в принципе этим и оканчивается, весь дальнейший прогресс, строго говоря, имеет лишь экстенсивный характер, состоит в универсальном усвоении этой индивидуальной победы, или в распространении ее следствий на все человечество или на весь мир» [цит. по: 12, с. 151]. По оценке А. Лосева, «Соловьев без остатка сгорел в огне и ужасе своих апокалиптических предчувствий. Тут он явился настоящим вождем группы серьезных и основательных русских мыслителей» [8, с. 98]. Среди них можно отметить С. Булгакова, Н. Бердяева, К. Леонтьева, А. Флоренского, С. Франка и др.

Однако следует подчеркнуть, что за 10 лет до этой, уже послевоенной оценки, Н. Бердяев в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» давал куда более сдержанный анализ последней работы Соловьева. Он писал, что своеобразную форму принимают апокалиптические настроения у Вл. Соловьева, философия которого, как и вся оригинальная русская философия, была христианской. В первый период своей деятельности Вл. Соловьев оптимистически истолковывал христианство, хотел соединить его с прогрессом и гуманизмом, верил в возможность развития Богочеловечества на земле. «Но Вл. Соловьев пережил ряд разочарований, терпел удар за ударом. Он принужден признать, что история идет совсем не тем путем, в котором он видел торжество христианской истины... Он начинает думать, что история кончается, что она не имеет будущего, что все исчерпано... И у Вл. Соловьева, как и у Леонтьева, апокалиптические настроения, чувство наступления конца означает не наступление конца мира, а конца исторической эпохи, предчувствие исторических катастроф. Это апокалипсис внутри истории» [1, с. 74-75].

Для философии С.Н. Булгакова также характерно трагическое и катастрофическое ощущение развития человечества как неудачи. Общественный прогресс эсхатологизирован, в сознательную деятельность людей включена провиденциальная цель. История понимается им как «борьба двух градов» – человекобожия и богочеловечества. Человекобожие выражено в теориях прогресса, задающих ложный, внесофийный путь развития. Богочеловеческий прогресс есть путь восстановления софийности, София же для С.Булгакова – это «идеальный, умопостигаемый мир, все истинное, всеединое» [5, с. 187]. В обоих вариантах Булгаковым предполагается активная деятельность человека.

Н.А. Бердяеву, как и Вл. Соловьеву, было свойственно острое чувство приближающейся катастрофы и Конца света. В "Самопознании" он писал, что всегда имел особенный интерес к проблемам философии истории. Его даже называли историософом. Он отмечал, что в истории все не удается, и вместе с тем история имеет смысл. Но смысл истории лежит за ее пределами и предполагает ее конец. История имеет смысл потому, что она кончится. История, не имеющая конца, была бы бессмысленна. Бесконечный процесс бессмыслен. Поэтому настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая, есть понимание исторического процесса в свете конца. И в ней есть элемент профетический. Есть личная эсхатология, личный апокалипсис, и есть историческая эсхатология, исторический апокалипсис. Н. Бердяев считал, что обе эсхатологии неразрывно связаны между собой. История должна кончиться, потому что в ее пределах не разрешима проблема личности. Такова одна сторона историософической темы. Но есть и другая сторона. «Я переживаю не только трагический конфликт личности и истории, я переживаю также историю, как мою личную судьбу, я беру внутрь себя весь мир, все человечество, всю культуру. Вся мировая история произошла и со мной, я микрокосм. Поэтому у меня есть двойственное чувство истории – история мне чужда и враждебна, и история есть моя история, история со мной. И я думаю, что тут есть эсхатологическая двойственность...» [4, с. 229].

Характеризуя творчество Н. Бердяева, В. Зеньковский выделяет в нем четыре этапа. Первый период выдвигает на первый план этическую тему. Второй период отмечен религиозно-мистическим переломом в Бердяеве. Третий период определяется акцентом на историософской проблеме (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии); наконец, четвертый период связан с его персоналистическими идеями [6, с. 64-65]. Причем Зеньковский отмечает, что все это скорее не хронологические периоды, а различные «аспекты» творчества Бердяева.

Особый интерес для нас представляет третий период творчества, связанный с апокалиптической проблематикой, широко отраженной в философии истории, которая наиболее полно представлена в работах самого Н. Бердяева. Так, в одной из них он писал, что ему очень свойственно эсхатологическое чувство, чувство приближающейся катастрофы и конца света. «Это связано, вероятно, не только с моим духовным типом, но и с моей психофизиологической организацией, с моей крайней нервностью, со склонностью к беспокойству, с сознанием непрочности мира, непрочности всех вещей, непрочности жизни, с моим нетерпением, которое есть и моя слабость. Мое понимание христианства всегда было эсхатологическим, и всякое другое понимание мне всегда казалось искажением и приспособлением... Я и в личной жизни склонен был ждать катастроф и еще более в исторической жизни народов. И я давно предсказывал исторические катастрофы. До первой мировой войны, когда о ней никто еще не думал, я утверждал наступление катастрофической эпохи... Историю я вижу в эсхатологической перспективе. Я всегда философствовал так, как будто наступает конец мира, и нет перспективы времени» [4, с. 300-301].

По Бердяеву, история – это не прогресс по восходящей линии и не регресс, а трагическая борьба, в которой вырастает и добро, и зло: в ней предельно обнажаются противоположности, и именно поэтому она идет к концу. Отвергая закон исторического прогресса как ложную объективацию творческих актов человека, Н. Бердяев утверждал, что оптимизм и пессимизм одинаково противоречат свободе [4, с. 299]. Смысл истории он усматривал в переходе в «субъективность царства свободы». Согласно его «эсхатологической гносеологии», конец истории есть одновременно конец объективации, который, как отмечалось выше, осуществляется по ту сторону космического и исторического времени – во времени экзистенциальном. Избрав критерием прогресса рост творческой свободы, Бердяев ратовал за формирование «нового религиозного сознания». «Только переход к христианству эсхатологическому, к свету, идущему от грядущего, может вновь сделать христианство творческой силой. Но переход к эсхатологическому христианству не только не означает отрицания опыта истории и культуры, но как раз будет означать признание религиозного значения этого опыта» [2, с. 263].

В свою очередь, размышляя о времени и истории, Е. Холмогоров отмечает: «Прекращение времени, “конец веков” не упраздняет Историю. Напротив, именно тогда, когда “временн больше не будет”, История торжествует в своей завершенности, а Рай и Ад, Небесный Иерусалим и апокалипсическое огненное озеро выступают своеобразной координатной сеткой истории, ставшей из времени мистическим пространством. Идея Конца Времен – это полнота времен, торжество смысловой стороны истории над текущим “становлением”. Конец Времен – это не конец, в венец истории» [16, с. 499].

«Активно-творческий эсхатологизм» Н. Бердяева призывает к преобразению мира. Человек должен уготовить Второе Пришествие Христа, активно идти ему навстречу, а не пассивно ожидать наступления Страшного Суда. Бердяев утверждал существование эсхатологической морали: «во всяком моральном акте, акте любви, милосердия, жертвы наступает Конец этого мира, в котором царит ненависть, жестокость, корысть; во всяком творческом акте наступает Конец этого мира, в котором царит необходимость, инерция, скованность, и возникает мир новый, мир “иной”» [4, с. 309].

Таким образом, учение о смысле истории в умозрительных построениях русских философов неоднозначно связывается с эсхатологическим по своей сути концептом конечности человеческого бытия. Но это учение не было бы полным, если бы хотя бы в общих чертах не характеризовало то пост-историческое и пост-временное состояние, которое ожидает человечество за Пределом.

В русской религиозной философии сформировался образ запредельного, внеземного обитания существ, в которых человеческие свойства будут сочетаться с божественными. Как отмечалось, цель истории виделась Вл. Соловьевым в абсолютном преобразении и воссоединении с Богом. Однако эта конструктивно-оптимистическая часть его теории оказалась в тени апокалиптических предчувствий философа. Последняя тенденция с особой силой проявилась в работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе» (1900). И хотя многие соловьевские политические прогнозы оказались реализованными («Двадцатый век по Р.Х. был эпохой последних великих войн, междоусобий и переворотов... Европа была занята последнею, решительною борьбою с мусульманским миром... Европа в XXI веке представляет союз более или менее демократических государств – европейские соединенные штаты...» [13, 736-739]), – Н.А. Бердяев достаточно критически оценил эту работу.

В «Русской идее» он пишет, что под конец жизни настроение Вл. Соловьева очень меняется, оно делается мрачно-апокалиптическим. «Он пишет “Три разговора”, ... к ним прилагается “Повесть об антихристе”. Он окончательно разочаровывается в своей теократической утопии, не верит более в гуманистический прогресс, не верит в свое основное – в богочеловечество, или, вернее, идея богочеловечества для него страшно суживается. Им овладевает пессимистический взгляд на конец истории, который он чувствует приближающимся... История кончается, и начинается сверх-история...» [3, с. 266].

Н. Бердяев считает, что между теократической идеей и эсхатологией существует противоположность. Теократия, осуществленная в истории, исключает эсхатологическую перспективу, она делает конец как бы имманентным самой истории. Он не разделяет мнения тех, которые чуть ли не выше всего у Вл. Соловьева ставят “Повесть об антихристе”. Сама по себе повесть интересна, и без нее нельзя было бы понять путь Вл. Соловьева. Но философ находит, что повесть принадлежит к неверным и устаревшим толкованиям Апокалипсиса, в которых слишком многое принадлежит времени, а не вечности. Это пассивная, не активная и не творческая эсхатология. Нет ожидания новой эпохи Святого Духа. В начертании образа антихриста, с точки зрения Н. Бердяева, ошибочным является то, что он изображается человеколюбцем, гуманитаристом, осуществляющим социальную справедливость. Это как бы оправдывало самые контрреволюционные и обскурантские апокалиптические теории. В действительности антихрист будет совершенно бесчеловечен, и будет соответствовать стадии крайней дегуманизации.

По мнению философа учение Вл. Соловьева о богочеловечестве, доведенное до логического конца, должно бы привести к активной, а не пассивной эсхатологии, к сознанию творческого призвания человека в конце истории, которое только и сделает возможным наступление конца мира и второе пришествие Христа. «Конец истории, конец мира есть конец богочеловеческий, он зависит и от человека, от человеческой активности. У Вл. Соловьева не видно, каков же положительный результат богочеловеческого процесса истории. Раньше он ошибочно представлял себе его слишком эволюционным. Теперь он верно представляет себе конец истории катастрофическим. Но катастрофизм не значит, что не будет никакого положительного результата творческого дела человека для Царства Божьего... Эсхатология Вл. Соловьева все-таки прежде всего есть эсхатология суда. Это один из эсхатологических аспектов, но должен быть другой» [3, с. 227].

Этот «другой» аспект эсхатологии мы находим в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова. Он предложил парадоксальный, но глубоко оптимистический вариант эсхатологической историософии. Стоя на позиции космизма, Н. Федоров первый «сделал опыт активного понимания Апокалипсиса и признал, что конец мира зависит от активности человека» [15, с. 420]. В понимании Федорова апокалиптические пророчества условны, а не фатальны, и человечество, вступив на путь христианского «общего дела», может избежать разрушения мира и Страшного Суда. Ведущую роль в учении Федорова играла идея преодоления смерти, и ее мыслитель обосновывал с позиций религиозного мировоззрения. Основная направленность учения философа состоит в идее всеобщего жизнеутверждения, преодоления разрушительных сил, препятствующих бессмертию людей.

Он писал, что мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая не может иметь иного результата, кроме ускорения конца [15, с. 517]. И далее следует призыв к титаническому преобразовательному дерзанию: «Порожденный крошечною землею, зритель безмерного пространства должен сделаться их обитателем и правителем... Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою... В регуляции, в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим... Должна быть умерщвлена, наконец, и смерть сама, – самое крайнее выражение вражды, невежества и слепоты, то есть неродственности... Все должны быть познающими и всё – предметом знания» [15, с. 518]. Признавая внутреннюю направленность природной эволюции ко все большему усложнению и наконец появлению сознания, Федоров в своей мысли сделал следующий решительный шаг: всеобщим познанием и трудом человечество призвано овладеть стихийными, слепыми силами вне и внутри себя, выйти в космос для его активного освоения и преображения, обрести новый бессмертный космический статус бытия, причем в полном составе прежде живущих поколений («научное» воскрешение) [10, с. 227].

Н.Ф. Федоров выдвигал объединяющую человечество религию «общего дела», вносящую смысл в жизнь и историю. Человек должен подняться на новую ступень эволюции, творчески и целесообразно регулировать природные процессы. Вершиной регуляции и будет указанная победа над смертью, «теллуру-космический процесс» воскрешения предков.

«Философию общего дела» высоко оценил Н.А. Бердяев, который полагал, что прогрессисты и культурники не любят эсхатологического сознания, так как оно ведет к пассивности и отрицанию творческих задач. Но это применимо лишь к тому эсхатологическому сознанию, которое нашло себе выражение или в аскетическом монашестве, или в «Повести об антихристе» Вл. Соловьева и у К. Леонтьева. Н. Бердяеву была совершенно чужда эта настроенность, и он считал нужным с ней бороться. Люди очень легко объявляют наступление конца мира на том основании, что переживают агонию и кончается историческая эпоха, с которой они связаны своими чувствами, привязанностями и интересами. В основании такого рода идеологии лежит бессилие, подавленность и страх. Но от состояния подавленности и страха ничего положительного произойти не может. «Мне близок не Вл. Соловьев и не К. Леонтьев, а Н. Федоров. Его сознание, связанное с активностью человека и с

победой над смертью, мне представляется самым высоким в истории христианства... Нельзя понимать Апокалипсис как фатум. Конец истории, конец мира не фатален. Конец есть дело Богочеловеческое, которое не может совершаться без человеческой свободы, есть "общее дело", к которому призван человек. Поэтому я защищаю творчески-активный эсхатологизм. Переход от исторического христианства, которое отходит в прошлое, к христианству эсхатологическому, которому только и принадлежит будущее, должен означать не возрастание активности, не возрастание страха, а возрастание дерзновенности» [4, с. 307-308].

Сходное отношение к всеобщей катастрофе проявлялось у русского философа и писателя В.В. Розанова, яркого представителя апокалиптических умонастроений начала XX в., утверждающего, что люди, народы и человечество в целом переживают «апокалипсический кризис» [11, с. 12]. Веру В. Розанов считал основой основ общественной жизнеспособности, гибель же современного мира означала для него прежде всего идейное и нравственное банкротство традиционных устоев. Согласно В. Розанову, катастрофа нужна обществу как гигантская по масштабам, силе и глубине «встряска», как стрессовое состояние, позволяющее родиться заново. В самом бытии заложена идея катастрофы. Архетипичность катастрофы становится своеобразным апофеозом традиционного мифологического «умирания-воскресения», в котором залог самообновления жизни заключен в способности «возродиться из пепла», в ее вечности. Катастрофа у Розанова не отождествляется со смертью, напротив, она часть жизни, которая влечет за собой всеобъемлющее мирообновление [9, с. 187].

Перечень философских истоков современного эсхатологического сознания был бы неполным, если не упомянуть о тех практических выводах, которые логически вытекают из учений о Конце света, Страшном Суде и воскресении человечества в новом качестве. То самое гуманистически-активное содержание эсхатологии, о котором писал Н.Ф. Федоров и Н.А. Бердяев, состоит в требовании нравственного самосовершенствования человека.

Движение к Богочеловечеству трактуется философами не столько как онтологическое, сколько как духовное, моральное преобразование. Его содержание и цель – воссоздание связи человека и Бога. «Такая связь, – пишет Вл. Соловьев, – была бы невозможна, если бы божественное начало было чисто внешним для человека, если бы оно не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек мог бы находиться относительно божественного начала только в невольном роковом подчинении. Свободная же внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединиться с божественным началом, что она сама в известном смысле божественная или, точнее, – причастна Божеству» [14, с. 20].

Это изначальное начало человеческой природы должно быть развито и утверждено. В этой идее Вл. Соловьев вторит Н. Федорову, который усматривал в человеке высшее творение Бога, и уже поэтому потенциально совершеннейшее существо. Только вторичные причины, такие как раздробленность, зависть и прочие, не позволяют людям стать такими же всемогущими, как Бог. В христианстве (в отличие от мусульманства, где принципиально подчеркивается несовершенство человека) остается надежда на преодоление временных «отклонений» и «единения всех людей в Боге», то есть на бессмертное существование каждой отдельной личности, осуществляемое через единство людей друг с другом и с Богом.

Нравственная эволюция человечества как условие духовного слияния человеческого духа с божественным рассматривалась и многими другими представителями классической русской философии. Так, А.С. Хомяков в своей статье «По поводу Гумбольдта» выразил убежденность в том, что история катастрофична в принципе, и в особенности на европейском своем «витке». Материальная (или буквальная) гибель общества для Хомякова – неотъемлемое следствие духовной катастрофы, зримое свидетельство «смерти духа» общества. Эликсиром и символом жизни выступает вера, а безверие равнозначно безжизненности, мертвой неподвижности. О наличии веры философ судит по интенсивности жизни общества, по степени его подвижности, по его способности к естественным метаморфозам. За таким

динамическим пониманием веры стоит неприятие покоя, страх перед исторической стагнацией, которая кажется главным признаком погружения общества в духовное небытие. На взбудораженном революциями Западе Хомяков видел иное – лихорадку материальных интересов, потерю чувства жизненного равновесия, вызванную утратой веры, а вместе с ней и гармонии бытия. Эсхатологизм мировидения писателя усиливался идеей соперничества России и Запада. Он был убежден в том, что «перед Западом мы имеем выгоды неисчислимые»» [17, с. 469].

Итак, историософия характеризуется рациональным истолкованием основных вопросов религиозной эсхатологии. При этом особое значение приобретают проблемы пределов человеческого бытия, статуса запредельного, поиски смысла истории, ее цели, направленности, прерывистости. Ранее абстрактный образ постконечного бытия приобретал конкретные черты Богочеловечества. Практическим выходом эсхатологических установок есть ориентация на моральное самосовершенствование человечества. Следуя всем правилам эсхатологического учения, историософы выдвинули ряд возможных вариантов дальнейшего существования бытия человека. Это может быть «воцарение Божественной Среды», господство положительной активной эсхатологии, победа над смертью – бессмертный космический статус бытия, вновь рождение после катастрофы. Признается и божественное начало человека, которому постоянно приходится бороться за самосовершенствование.

Необходимо подчеркнуть, что стремительный прогресс, ведущий к расцвету цивилизаций, также интенсивно и, вероятно, еще быстрее приведет их к упадку и смерти. На фоне общего кризиса цивилизаций особенно катастрофичной кажется духовная деградация общества. Поэтому стремление к самосовершенствованию через возрождение интеллектуальности, культуры, духовности может стать той основой, которая поможет наделенному «Божественной искрой» человеку воспринимать себя полноценной частью Вселенной, гармонично и достойно сосуществовать с ней.

#### Литература:

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 220 с.
2. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация / Н.А. Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 164-286.
3. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н.А. Бердяев // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 226-227.
4. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
5. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / Подгот. текста и коммент. В.В. Сапова; Послесл. К.М. Долгова. – М. : Республика, 1994. – 414 с.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах, 4-х частях / В.В. Зеньковский. – Л. : ЭГО, 1991. – Т.2. – С. 64-65.
7. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время / А.Ф. Лосев. – М. : Прогресс, 1990. – 719 с.
8. Лосев А.Ф. Русская философия / А.Ф. Лосев // Страсть к диалектике. – М. : Наука, 1990. – С. 96-97.
9. Носов С.Н. Исторический катастрофизм в общественно-литературном сознании середины XIX – начала XX в. / С.Н. Носов // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XVIII-XX вв.). – СПб. : Наука, 1992. – 190 с.
10. Прометей: Ист. - биограф. альм. сер. «Жизнь замечат. людей». Т. 15. / Сост. Г.Аксенов; науч. ред. И.И. Мочалов. – М. : Мол. гвардия, 1988. – 352 с.
11. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени / В.В. Розанов // Розанов В.В. Уединенное. – М. : «Центр прикладных исследований», 1990. – 588 с.

12. Сербиненко В.В. Русская философия: Курс лекций: Учеб. пособие по дисциплине «Философия» для студентов вузов, обучающихся по нефилос. специальностям и направлениям / В.В. Сербиненко. – М. : РГГУ: Омега-Л, 2005. – 464 с.
13. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе с приложениями / В.С. Соловьев. – М. : «Товарищество А.Н. Сытин и К». Фирма «ПИК», 1991. – 192 с.
14. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. Духовные основы жизни. Оправдание добра / В.С. Соловьев. – Мн. : Харвест, 1999. – 912 с.
15. Федоров Н.Ф. Сочинения / Общ. ред.: А.В. Гулыга; Вступ. статья, примеч. и сост. С.Г. Семенов. – М. : Мысль, 1982. – 711 с.
16. Холмогоров Е.С. Политическая эсхатология / Е.С. Холмогоров // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. – СПб. : Алетей, 2006. – С. 497-509.
17. Хомяков А.С. Сочинение в 2 тт. Т. 1.: Работы по истории / А.С. Хомяков. – М. : Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1994. – 697 с.
18. Хюбшер А. Мыслители нашего времени / А. Хюбшер. – М. : Мысль, 1962. – 247 с.
19. Шапошников Л.Е. В.С.Соловьев и православное богословие / Л.Е. Шапошников. – М. : Знание, 1990. – 275 с.
20. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: (Очерки русской философии и культуры: Учеб. Пособие / В.П. Шестаков. – М. : ВЛАДОС, 1995. – 208 с.

**М.В. Фоменко** (Донецкий национальный технический университет). *Місце есхатології в контексті російської історіософії*

*Стаття присвячена розгляду питання про місце і роль есхатології в контексті російської історіософської думки, яка багато в чому ґрунтується на християнському світогляді. Наводяться раціональні тлумачення проблем меж людського буття, статусу позамежного, пошуку сенсу історії, її мети, спрямованості, уривчастості. Практичним виходом есхатологічних установок служить орієнтація на моральне самоудосконалення людства, збереження в ньому "Божественної іскри".*

**Ключові слова:** *есхатологія, історіософія, межі буття, кінець часу, кінець світу, кінець історії, М. Бердяєв, Вол. Соловйов, Н. Федоров.*

**M.V. Fomenko** (Donetsk National Technical University). *Place of Eschatology in the Context of the Russian History Philosophy*

*The article is devoted to the question about the place and role of eschatology in the context of the Russian history-philosophical thought that it bases on the christian worldview. Rational interpretations the problems of limits of human life, status out-of-limit, search of historical sense, its aim, orientation, interruption are adduced. Underlined the swift progress conducing to the bloom of civilizations, also intensively and, probably, more quickly will bring them over to the decline and death. On the background of the general crisis of civilizations the especially catastrophic is seemed by the spiritual degradation of society. The philosophers pulled out the row of the possible variants of further existence of man's life. It can be "reign of Divine Environment", domination of positive active eschatology, victory over the death – the immortal space status of life, rebirth after the catastrophe. The practical exit of the eschatology sets is the orientation on the moral self-perfection of man, confession in him divine beginning and preservation of the "Divine spark".*

**Key word:** *eschatology, history-philosophy, the limits of life, the end of time, the end of world, the end of history, N. Berdyaev, V.I. Solovyov, N. Feodorov.*