

И.Ю. Куляскина

ЦАРСТВО БОЖИЕ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОГО ПОНИМАНИЯ СМЫСЛА ИСТОРИИ

(на материале русской религиозной философии)

The article is devoted to the meaning of Kingdom of God for the Christian understanding of the history of interpretation of the Russian Religious Philosophers (end of the 19th Century – beginning of the 20th Century).

Идея Царства Божьего неразрывно связана с эсхатологической идеей, составляющей сердцевину христианского понимания истории. Поэтому не только христианское понимание истории невозможно без упоминания о Царстве Божием, но и, наоборот, представление об идее Царства Божьего будет неполным, если рассматривать ее вне христианского учения о «конце света». Соответственно философская интерпретация этой идеи предполагает реконструкцию христианской философии истории. Отсюда значение вопроса о смысле истории, детерминантах и механизмах исторического развития. Применительно к религиозной философии проблема может быть сформулирована как выявление соотношения Божьей воли (Божьего Промысла), законов природы и свободы человека как факторов исторического развития.

Вл. Соловьев сосредоточивает свое внимание на вопросе божественного (Бог и София) вмешательства в ход мирового процесса, не касаясь соотношения природной закономерности и свободной активности человека и человечества как социальных субъектов. Философ наделяет душу мира рядом черт, через которые проявляются ее функции. Прежде всего она предстает как «субъект тварного бытия». Именно это понятие мировой души, замечает В. Зеньковский, перешло от Соловьева к ряду русских мыслителей (кн. С. и Е. Трубецкие, Флоренский, Булгаков, отчасти Лосский) [1, с. 483]. В «Чтениях о Богочеловечестве» душа мира объединяет мир и охраняет его в единстве, но при этом противостоит Абсолюту и противопоставляет ему мир. В силу предзаложенной в ней свободы «мировая душа отделила свой относительный центр бытия от Абсолюта, утвердила себя вне Бога». Но тем самым она потеряла свободу в отношении творения, т.е. утратила свою власть над ним. Единство мироздания распалось, всемирный организм превратился в механическую совокупность атомов. В работе «Россия и Вселенская церковь» душа мира характеризуется как «тварь и первая из всех тварей, *materia prima* и истинный *substratum* нашего сотворенного мира», и в качестве «твари» она не имеет вечного существования в самой себе. Но, с другой стороны, «она может пожелать существования для себя вне Бога» [2, с. 266-267]. Как бы то ни было, душа мира в учении Соловьева наделяется свободой, а значит, ее можно трактовать как субъект. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался на множество враждующих элементов [1, с. 483].

Одновременно в учении Соловьева мировой процесс, с одной стороны, трактуется как соединение (в ряде ступеней) божественного начала с душой мира (в «Чтениях о Богочеловечестве»), а с другой, – как «постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала», а исторический процесс – как Боговоплощение, т.е. «действительное и индивидуальное соединение Божественного Логоса с душой мира» [1, с. 487, 488]. Если говорить о соотношении космического и исторического процессов в трактовке Соловьева, правомерно утверждать, что последний понимается им как завершающий этап первого. Как пишет Зеньковский, «по общей концепции его космический процесс переходит в исторический, – история, по существу, имеет в своей основе то же начало, что и жизнь космоса, а именно «становление абсолютного» в «другом», в хаосе бытия» [1, с. 501].

Но мысля космический и исторический процессы как единосущие (обладающие одной природой), Соловьев неизбежно приходит к детерминизму, отрицающему человеческую свободу. Между тем, согласно его же учению, человек как субъект истории обладает свободой. Таким образом, он сам себе противоречит. Кроме того, хотя «собственно исторический процесс человечества» осуществляется путем «внутреннего усвоения и развития божественного начала» человеком, свобода человека проявляется лишь в выборе зла, тогда как «добро не является прямым предметом произвольного выбора» [1, с. 499, 500]. Комментируя эту позицию Соловьева, Зеньковский писал: «Получается странное и парадоксальное раздвижение путей истории – по путям добра ее движение детерминировано, по путям же зла, наоборот, свободно» [1, с. 500].

Таким образом, телеологизм исторического развития в учении Соловьева представлен активностью Бога (опосредованно) и Софии (непосредственно), мировой души и человека, точнее, человечества «в его целом, в его единстве (живых и отошедших и имеющих прийти в мир людей)», которые выступают в качестве субъектов мирового процесса. Но поскольку человек свободен только во зле, а мир предопределен к добру в виде «Богочеловечества», тезис Соловьева о человеческой свободе выглядит, по меньшей мере, проблематично. «Софиологический детерминизм» Соловьева, замечает Зеньковский, «своеобразно переключается с верой в прогресс в эпоху Просвещения, как переключается он и с другим детерминизмом, формулирование которого кристаллизовалось как раз в эпоху Соловьева – с историческим детерминизмом в марксизме...» [1, с. 501].

В двухтомном труде Е. Трубецкого «Мирозерцание Вл. Соловьева» содержится критика пантеизма, который, по мнению философа, ограничивает, если не сводит на нет, человеческую свободу и недооценивает мировое зло. Е. Трубецкой исходит из идеи, что для Бога конечная цель всего мирового движения «от века» достигнута, так как «в каждом моменте времени, в каждой стадии мирового процесса Он видит конец мировой эволюции». «Бог видит всякое существо и в предвечном Своем замысле, каким оно должно быть, и в каждой стадии его временного существования, и, наконец, – в его окончательном виде, в том его образе, который перейдет в вечность» [3, с. 292]. Сформулированная философом проблема заостряется им в вопросе: «Совпадает ли мир как целое и как каждое отдельное существо в его окончательном состоянии с предвечным Божиим замыслом о нем, или же тварь, призванная осуществить в себе этот замысел, может уклониться от его исполнения?» [3, с. 292]. Если никакие отклонения невозможны, если предвечный замысел будет осуществлен в любом случае во всей полноте, «хочет этого тварь или не хочет», то этим, по-видимому, исключается возможность ее свободного самоопределения. Наоборот, если «тварь» может отречься от своего призвания, не создается ли этим самым возможность полного крушения вечного замысла Божия?

Отвечая на этот вопрос, Е. Трубецкой указывает на онтологическое различие в бытии Бога и мира. Мир как замысел Бога, «сам в себе мир божественных идей», по мысли философа, завершен и закончен. В нем нет места для какой-либо неполноты или несовершенства, а потому нет места и для какого-либо «прогресса». Это – вечная божественная действительность, «тот субстанциальный мир вечного покоя, в котором полнота бытия обитает телесно». В эзотерической сфере божественного сознания и бытия действительность и замысел совпадают: здесь премудрость осуществлена во всей своей полноте.

Иначе выглядит сфера временного бытия, которая входит в эзотерическую область божественного сознания.

Здесь божественная идея не есть от начала данное. Мир в его эмпирическом состоянии ее не вмещает; в становящейся, совершенствующейся вселенной явление идеи не может быть адекватным и полным; поскольку идея для этого мира есть *заданное*. Она – *конец, цель* его развития, причем достижение цели есть тем самым и конец в ином значении – в смысле превращения самого процесса развития. Поэтому идея не есть действительность мира во времени; но она заключает в себе его положительную потенцию и возможность, которая не только может, но и должна в нем раскрываться» [3, с. 297-298].

Но человеческая свобода в мировоззрении Е. Трубецкого отнюдь не выступает в качестве единственного фактора социально-исторического развития. Признавая влияние Бога на ход мировой эволюции, философ подчеркивает, что Он является началом и концом этой мировой эволюции, но не ее субъектом, поскольку Он, безусловно, возвышается над миром. Движущим началом мировой эволюции может быть сила Божия, а не сам Творец. Для обозначения способа воздействия Бога на состояние мира Е. Трубецкой прибегает к понятию Софии как Души мира. Если Бог есть Абсолют, то София – «сущность становящаяся». Он пишет: «София вовсе не посредница между Богом и творением; она – неотделима от Бога Сила Божия... Мир, – поясняет далее философ, – не будучи тождественным с Софией, имеет, однако, в ней свое начало... некоторым образом причастен ее бытию». «Однако, – замечает Левицкий, – Е. Трубецкой не развил свое учение о Софии – как отличное от учений Соловьева и Булгакова – с достаточной ясностью» [4, с. 226]. Тем не менее, позиция философа относительно проблемы соотношения действия в мире Бога и человеческой свободы выражена достаточно определенно. Эту позицию в сжатой и предельно ясной форме изложил Левицкий в своих «Очерках по истории русской философии»: «Суммируя общий смысл своего учения, Е. Трубецкой говорит, что Бог существует независимо от мира и над миром, присутствуя в нем посредством своей объединяющей силы (Софии). Но и мир существует относительно независимо от Бога – независимо не потому, что он обладает своей собственной сущностью, отличной от Бога, а потому, что Бог, сотворивший мир, захотел, чтобы мир был свободным и воссоединился с Ним только на основе свободы». Такое учение, добавляет он, дает достаточно простора человеческой свободе и объясняет возможность самых крайних отпадений от Бога [4, с. 226-227]. Тварный мир идет по Божьему пути и приобщается Божеству через посредство силы Божией – Софии.

Взгляды С.Н. Булгакова на механизм и детерминанты социально-исторического развития претерпели радикальные изменения. Как известно, философский путь Булгакова, по его собственному выражению, шел «от марксизма к идеализму». И эволюция взглядов этого русского философа чрезвычайно показательна, поэтому остановимся на ней подробнее. В начале своего пути Булгаков ограничивается критикой представления, согласно которому социальные процессы имеют исключительно закономерный характер, а значит, могут быть научно прогнозируемы. Он берет проблему в двух ее аспектах: не только «генетическом» – как возникают те или иные явления социальной жизни, но и в гносеологическом – возможно ли научно прогнозировать будущее человеческого общества. Эти вопросы он затрагивает в целом ряде произведений, в том числе в статьях «Религия человекобожия в русской революции», «О закономерности социальных явлений», «О социальном идеале», книге «Свет Невечерний» и других работах. Так, в статье «О закономерности социальных явлений» (1896) он задается вопросом: «уместна ли в социальной науке одна каузальная точка зрения, и если нет, какая иная закономерность может быть выставлена рядом с каузальностью?» [5, с. 24]. «Свои действия, – рассуждает Булгаков, – я могу представить себе двояко: как каузально обусловленное... событие внешнего мира или

как *долженствующее быть произведенным мною*... Первое представление подпадает под причинную закономерность внешнего мира; во втором отсутствует уверенность в каузальной необходимости именно этого действия; оно может действительно произойти лишь в том случае, если *я его произведу*...» [5, с. 25]. В результате философ приходит к выводу, что «рядом с единством причинной связи должно существовать особое единство целей, которые ставит себе человек, стремясь произвести то или иное действие», поэтому «наряду с каузальным пониманием событий является телеологическое их понимание» [5, с. 25].

«Современное естествознание, – замечает философ, – не выставило ни одного закона, по которому можно было бы познавать будущие человеческие действия, по которому они могли бы быть представлены с каузальной необходимостью, и таким образом исключалась бы возможность их телеологического рассмотрения» [5, с.26]. «Некритическое», по определению Булгакова, представление, согласно которому закон причинности имеет безусловное значение, по мнению философа, «совершенно не соответствует истине». «Закон причинности, – поясняет он, – есть условие возможности нашего опыта и только... Закон причины и следствия обозначает лишь формально объединяющий способ координировать разнообразие наличных явлений. Если же отвлечься от этих последних, то понятие причинности теряет всякий смысл. Для того, чтобы закон причинности мог вступить в действие, нужно, чтобы был налично эмпирический материал, чтобы даны были явления, которые должны быть расположены с целью научного понимания по этому закону необходимого причинения. Отсюда с очевидностью следует, что этот закон не приложим к представлению о будущих только возможных действиях и к мысли о выборе между ними...» [5, с. 26].

Наиболее радикально критика представления о закономерном характере исторического процесса, позволяющем осуществлять познание общественного бытия средствами исключительно науки, содержится в книге Булгакова «Свет Невечерний», написанной уже с позиций религиозного мировоззрения. «В «законах природы, – пишет он, выступая уже скорее с позиций богословия, нежели религиозной философии, – нет ничего такого, что делало бы их *единственно* возможными, они существуют, потому что существуют, силою факта, доколе не отменены или не изменены Божиим всемогуществом. Единственная абсолютная закономерность мира есть Божия воля, т.е. чудо; мир не закономерен в каком бы то ни было детерминистическом смысле: механическом ли, оккультном или метафизическом, – но чудесен. «Законы природы», идея всеобщей мировой детерминированности... есть необходимое вспомогательное орудие познания, его прагматические костыли». Причем, замечает Булгаков, эти «рабочие гипотезы» имеют силу лишь для мира явлений, для периферии бытия, и «сами имеют основу в более глубоких слоях бытия». Бог, по мысли философа, «в абсолютности и трансцендентности Своей свободен от всякой природы и от всякой закономерности. от всякой физики и истории», а значит, может вмешаться в исторический процесс. Философ признает, что закономерность «существует лишь для твари», но вновь подчеркивает, что «в конце концов» она «только одна – воля Божия» [6, с. 181-182].

Как известно, духовный перелом в сторону религии произошел в нем в начале XX в. Влияние Вл. Соловьева было в эти годы для Булгакова определяющим. В статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева» (1903) он недвусмысленно говорит о том, чем особенно пленял его Соловьев. Это – синтез науки, философии и богословия [7]. От Соловьева же он взял и свою основную идею «Всеединства». Но при этом Булгаков «усвоил философию Соловьева не ученически, а в высшей степени творчески, и оригинальность его мысли

ярко проявилась сразу же в первый период его творчества» [4, с. 387]. Не менее значимо оказалось и влияние на него П. Флоренского. «Основоположная для Булгакова книга «Свет Невечерний», – пишет Левицкий, – стоит под знаком Флоренского. Однако и в ней Булгаков истолковывает Флоренского глубоко по-своему» [4, с. 387]. В названной статье детерминантами исторического развития, наряду с законами природы и человеческой активностью, выступает уже и божественное вмешательство.

В книге «Два Града» философ делает акцент на человеческой активности как факторе исторического развития. Уже во введении он указывает: «Хотя в истории действуют разные причины или «факторы» стихийного, безличного свойства, но, в конечном счете, они все-таки служат лишь пассивным материалом, который побеждается, оформляется человеческим духом, активным началом истории. Остается истиной, что человек делает свою историю, хотя и делает ее не из ничего, а из косного и сопротивляющегося материала, и история есть арена деятельности духовных сил... Только по недоразумению или в полном ослеплении можно говорить о стихийном, безличном, а следовательно, бездушном и вещном (или «естественном») ходе истории» [8, с. 7].

Это подчеркнутое значение человеческой активности, имеющей в своей основе духовность человека, можно объяснить тем, что в тот период Булгаков вел борьбу с представлением о закономерном характере исторического развития – краеугольным камнем марксистского учения. Кроме того, упоминание «духовных сил» можно трактовать как отрицание господства каузальности в человеческой деятельности. Для обозначения связи между миром и его Творцом Булгаков вводит понятия «Души мира» и «Софии». Душа мира есть как бы становящаяся София, взятая в своем еще не просветленном, но просветляющемся аспекте. Сама София есть душа мира, осуществившая свое задание, кроме того, это еще и «живая связь между Богом и миром».

Замечательно глубокое и тонкое толкование позиции Булгакова по вопросу об участии Бога в мировом процессе дает Б. Халленслебен. Он замечает, что русский философ «признает Бога субъектом истории, но не в его небесной замкнутости и недоступности, а в его «кенозисе», в его снисхождении к Своему творению в Иисусе Христе и в Святом Духе. Он также признает и человечество в качестве субъекта истории, но не в его земной изоляции, а при содействии благодати. Субъект истории образуется Богом и человеком в их свободном общении. Этот союз – не план Бога, возникший вслед за грехопадением человечества. Он содержится в Боге еще до творения» [9, с. 130]. Точнее будет сказать, что для Булгакова Творец (Бог-Отец) трансцендентен миру и в отношении его выступает как Вседержитель и Промыслитель, а субъектом человеческой истории выступают Бог-Сын и Св. Дух. Такая трактовка исторического процесса демонстрирует смысловую необходимость признания догмата о Св. Троице в качестве философского постулата.

Уточняя роли Творца и человека в мировом процессе, Булгаков пишет: «Творя мир, Бог тем самым и Себя ввергает в творение, Он сам Себя делает творением... Он дает ему полную свободу актуализации в тварях, сам становясь потенциальным. Не ведая зависти, Он хочет жить в тварях и становиться в них. Он чтит природу твари, которая есть ничто, больше собственной мощи, ибо хочет Себя в творении, в нем, – в другом, желая иметь друга, независимого по отношению к Себе... Бог умеет ждать, ибо свершение времен, когда Сын покорит все Отцу и будет Бог «всяческая во всех», отделено от исходного *да будет* долгим историческим процессом, который есть дар Божьего всемогущества тварной свободе. Как первоисточник бытия, Бог всегда в мире, все держит десницею Своей, но мир в то же время пребывает вне Бога, погруженный в

тварное самобытие...» [6, с. 171]. Это высказывание философа не означает, что он не признает объективных закономерностей мироустройства. Скорее оно направлено против имперсонализма в религии, с одной стороны, и волюнтаризма в понимании исторического процесса, – с другой. Становится ясно, что для такой трактовки влияния Бога в мире необходимо мыслить его как Личность и имперсонализм в виде безличного Абсолютного здесь не приемлем.

Итак, субъектами истории, воплощающими в себе телеологическую детерминанту общественного развития, в философии Булгакова выступают две ипостаси Бога (Бог-Сын и Св. Дух) и человечество, представленное как отдельными лицами, так и сообществами.

Наряду с выявлением и описанием телеологических детерминант мирового процесса, Булгаков большое внимание уделяет вопросу о месте механической причинности («механической детерминации») в общественном развитии. С одной стороны, он признает, что «к тварному бытию Бог обращается не... сверхмерностью Своею, но всему полагает меру, закономерность, облеченную силой принудительности». Бог в учении Булгакова выступает как «Промыслитель о твари», но, с другой стороны, философ подчеркивает, что это «промыслительство» «не следует понимать в смысле механической преддетерминированности, уничтожающей творчество и свободу и превращающей мир в часовой механизм».

Тем не менее для человека «законы природы» выступают как объективная реальность, которую он не в силах изменить и которую должен учитывать в своем свободном творчестве. Ни в ходе мирового исторического процесса, ни в судьбах людей не существует предустановленности, поскольку время реально и то, что творится во времени, «не может быть predeterminedено в какой-либо одной точке прошлого» [6, с. 182].

Таким образом, в историософии Булгакова можно выделить не два, а три фактора исторического развития: Бог-Промыслитель, человек и София, Премудрость Божия. Не вдаваясь в теологические тонкости, отметим только, что София как *замысел* Божий о мире не совпадает с самим Богом, т.е. обладает некоей автономностью, хотя ее содержание задано Богом. Кроме того, Булгаков различает Софию горную как Премудрость Божию и Софию тварную. Представляется правомерным проводить аналогию между тварной Софией и законами космоса: в обоих отсутствует личностное начало, оба универсальны в смысле пространственно-временного действия, объективны по своему характеру. Хотя Булгаков и называет иногда Софию «четвертой ипостасью», но специально оговаривает, что она отлична от трех ипостасей. Это отличие состоит в том, что она – носитель определенного качества, но не субъект.

Механизм процесса мирового развития Булгаков мыслит как соотношение «исторической онтологии» и «исторической феноменологии». Первую он понимает как «теургию». В ней получают воплощение Божий замысел и энтелехия (София горная). Она существует в вечности, хотя человеческому познанию недоступна. Однако вера в Божий промысел делает «принципиально возможной и даже необходимой» эсхатологию как «событие» исторической феноменологии. Историческое развитие, понимаемое как эмпирическая реальность, рассуждает Булгаков, «как будто не имеет своего естественного конца», поскольку «ни одно из глубочайших стремлений человечества не является удовлетворенным»; но под исторической феноменальностью «лежит глубокая почва исторической онтологии» [6, с. 350]. Онтология истории проявляется в действии Провидения – Божьего Промысла. Оно «действует с абсолютной находчивостью и изобретательностью, направляя всякую творческую комбинацию твари к благу с наибольшей целесообразностью». Этим Божий промысел отлич-

чается от замысла Мирового Духа Гегеля, который пускается на «хитрости», чтобы направить человеческую активность на осуществление собственных целей. Проведение же, по Булгакову, действует во имя блага самого творения. Так в историософию вводится аксиологический аспект, и тем самым ставится проблема *смысла* истории. Но категория смысла предполагает наличие субъекта. И этим субъектом должен быть не Бог и не «естественный» (природный) человек, а человек, «усыновленный» Богу. Видимо, в этом значении следует понимать слова Булгакова: «История... есть свободное деяние человеческого духа и борьба между двумя градами – Царством Христа – Царством не от мира сего и царством земным – царством антихриста» [8, с. VII].

Отличными от позиции большинства религиозных (церковных и внецерковных) философов являются взгляды Н.О. Лосского. Не выделяя область социального в «психоматериальном царстве» в качестве особой сферы бытия, он считал детерминациями «космической эволюции»: а) свободу субстанциальных субъектов и б) «отвлеченно-идеальное» бытие, проявления которого философ видит в математических формах, числах, законах, отношениях величин и т.п. «Отвлеченно-идеальное» бытие выступает у него в качестве основы стабильности и закономерности законов природы. Обращаясь к вопросу обусловленности социального развития, он (видимо, стремясь не допустить противоречий в своей философской системе) выступает как индетерминист. Однако в публицистических статьях (в частности, о демократии) Лосский фактически признает и причинную и функциональную детерминации социального развития [10].

Проблеме смысла истории особое внимание уделил С.Л. Франк. Подвергая критике «веру в прогресс, в предопределенное непрерывное совершенствование жизни», он ставит вопрос: не следует ли из этого представления, что «мировая история лишена всякого смысла, есть бессмысленное движение или бурное волнение без всякого определенного направления?» [11, с. 223]. Но «человеческое сердце» не может смириться с такой отрицательной оценкой истории, так как в этом случае лишалась бы смысле и жизнь отдельного человека. Именно потребность знать смысл истории как предпосылка понимания смысла собственной жизни, по мнению философа, позволяет, во-первых, утверждать «действенное соучастие высших божественных сил в ходе человеческой и мировой жизни» и, во-вторых, «веровать в тайный, недоступный нашему разумению смысл жизни, определяемый господством над всем бытием Промысла Божия». «Весь вопрос только в том, – уточняет философ, – в какой мере нам дано понять этот смысл, проникнуть в тайну Божьего промысла» [11, с. 224].

Франк обращает внимание на то, что в отношении истории мы «всегда находимся в ее середине, и нам не дано видеть ее конца; каждый из нас вынужден уходить из театра до закрытия занавеса; не зная, что будет дальше... мы не в состоянии обозреть мировую драму в целом и потому понять ее смысл». Более того: «мы не присутствуем в театре и с начала драмы, мы входим в него лишь в середине действия и присутствуем лишь при его части, без начала и конца; и хотя мы имеем возможность узнать, – всегда неполно, – что происходило до нашего прихода (в этом и состоит историческое знание), но в центре нашего внимания стоит и полностью впечатления нам дает только отрывок драмы, который мы видим, – т.е. в истории то, что мы называем «нашим временем» [11, с. 224-225].

С другой стороны, онтологический монизм, опирающийся на понятие абсолютного бытия, естественно ведет к признанию исторического, эмпирически-временного облика общества как вторичного, подчиненного его сверхисторической и сверхэмпирической сущности. «На основании этого, – замечает Евлампиев, – Франк реши-

тельно отвергает, как совершенно ошибочные, все попытки понять сущность общества через конкретные эмпирические механизмы его функционирования и через анализ его исторического развития. Общество нельзя объяснить ни через процесс материального производства и связанные с ним отношения собственности (Маркс), ни через стихийно складывающиеся закономерности психического взаимодействия отдельных индивидов (Зиммель), ни через органическую взаимосвязь и единство индивидов, подобное единству органов в живом организме (Спенсер), – его истинная сущность «возвышается» над всеми этими *частными проявлениями* и обуславливает их, подобно тому, как все конечное эмпирическое бытие нашего природного мира обусловлено абсолютным бытием» [12, с. 52]. Точно так же и историческое развитие человечества должно пониматься лишь как выявление в эмпирической сфере всего *полного* содержания сверхисторической сущности общества. В этом случае отношение между историей и возможным ее смыслом Франк интерпретирует аналогично тому, как он интерпретировал в книге «Смысл жизни» отношение между эмпирической жизнью человека и ее абсолютным сверхвременным смыслом.

Можно предположить, что Франк при создании своей концепции руководствовался преимущественно этическими мотивами. В книге «Духовные основы общества» он пишет: «Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом» [13, с. 30]. Именно этическими соображениями можно объяснить его нежелание признать бессмысленным существование ни одной из эпох или поколений. Но в книге «Свет во тьме» философ все же решается сформулировать свое понимание смысла истории. «Я думаю, – пишет он, – что единственное доступное нам положительное суждение о смысле истории состоит в том, что история есть *процесс воспитания человеческого рода*» [11, с. 226]. «Воспитание человеческого рода» философ отличает от «прогресса», понимаемого как непрерывное, последовательное улучшение. «Идея воспитания, – уточняет свою позицию Франк, – выражает только, что прошлое не пропадает даром, как-то соучаствует в настоящем и им используется, т.е. что при этом происходит какой-то процесс *накопления, обогащения*» [11, с. 226].

Философское понимание смысла истории он дополняет религиозным его истолкованием, поскольку для христианина, «верующего в абсолютный смысл Боговоплощения и подвига Христова», открывается возможность и более конкретного понимания мирового исторического процесса. «Для него история есть *богочеловеческий* процесс... воплощение в истории света Христовой правды... непрерывное творческое действие в ней ниспосланного нам, для продолжения Христова дела, Святого Духа» [11, с. 227].

Поиски смысла истории занимают важное место и в творчестве Н.А. Бердяева, посвятившего этой теме специальную работу («Смысл истории»). Этико-аксиологические взгляды философа, наложенные на проблему исторического развития общества привели его к критике теории прогресса. Как и Франк, Бердяев связывает смысл истории со смыслом отдельной человеческой жизни. «Смысл истории, – пишет он, – должен иметь смысл для каждой человеческой личности, он должен быть соизмерим с ее индивидуальной судьбой. Прогресс же рассматривает каждого человека и каждое поколение как средство для последующих людей и поколений. Прерывистость неизбежна в истории, так же как неизбежны в ней кризисы и революции, которые свидетельствуют о неудаче всех человеческих свершений. История должна иметь конец,

смысл истории связан с эсхатологией» [14, с. 26]. Понимая историю как «трагедию», Бердяев видит ее смысл в Богочеловечестве. Он пишет: «История предполагает Богочеловечество» [14, с. 40].

Выступая с персоналистических позиций, философ трактует человеческую активность как свободу, а участие Бога в историческом процессе – как необходимость, аналогичную необходимости природы. «Характер религиозного и исторического процесса, – заявляет он, – предполагает глубочайшее столкновение и взаимодействие Божества и человека, которая, поистине, есть глубочайшее столкновение, взаимодействие и борьба Божества и человечества на основе свободы». А значит, история не имела бы смысла, «истории, в истинном смысле этого слова, не было бы, она не зародилась бы». Существование в качестве детерминирующего фактора исторического развития только «Божественной необходимости», только «Божественного начала», только «Божественной свободы» привело бы, по мнению философа, к тому, что «история началась бы с царства Божия и потому истории не было бы». Существование одной природной необходимости привело бы к «бессмысленному сцеплению внешних фактов, в которых не было бы внутреннего свершения, осмысленной драмы, осмысленной трагедии, влекущей к какому-то разрешающему концу». Исходя из этих рассуждений, Бердяев делает вывод методологического характера: «...всякая монистическая философия, чистый монизм, который признает существование одного только начала, неблагоприятен для построения философии истории, для восприятия динамизма истории. Чистый монизм по существу своему антиисторичен и склонен всегда к отрицанию человеческой свободы, к отрицанию того, что в основе истории, как ее религиозно-метафизическое а priori, лежит эта иррациональная свобода зла» [14, с. 40-41].

Вопросы детерминант исторического процесса и смысла истории находят выражение в проблеме «конца истории». Взгляды на эту проблему философов, преподававших в духовных академиях России, исследовал Э.Л. Гаидадым [15]. Как он указывает, при рассмотрении вопроса будущего России в частности и всего человечества вообще «академисты» исходили из общих принципов религиозной философии, в том числе теоцентризма, провиденциализма, телеологии, эсхатологии, примирения веры и знания, и православного вероучения (отождествления православия с «истинным» христианством). Будущее они представляли в двух формах: «вечного» будущего, т.е. идеального «царства Божия», и совершенного будущего «земной» жизни. Полагая, что «предел» земной истории состоит в «чувственной стороне человеческой природы», они разделяли христианское представление о будущем идеальном и вечном «царстве Божию», которое придет на смену «земной» жизни по воле Бога и благодаря праведной жизни верующих. С особой активностью эти идеи развивали Ф.А. Голубинский, В.Н. Карпов, В.Д. Кудрявцев-Платонов и В.И. Несмелов. Они считали, что «земная» история закончится драматически и даже трагически, что соответствует ортодоксально-православной точке зрения. Несколько иначе мыслили завершение мирового исторического процесса Ф.Ф. Сидонский, О.М. Новицкий, С.С. Гогоцкий и П.Д. Юркевич. Согласно их представлению, будущему «царству Божию» будет предшествовать некое более совершенное общество. К примеру, позицию Сидонского можно охарактеризовать как религи-

озно-просветительскую. Доказательства необходимости изменений в мире он выводил из характеристики наличных «несовершенных» обществ, к числу которых относил и Россию. Причину «несовершенств» он видел в господстве «рассудка», который далек от религии и религиозной философии и способен создать только «рассудочное общество». В таком обществе торжествует «расчет корысти», «черты добродушной готовности ко всему доброму заглушаются», уважается проворство, «не согласное с совершенством нравственным». Среди людей преобладает «чувственность». Сидонский считал, что если современное ему «рассудочное» общество не изменить, то история завершится «или разрушением всего, или покорностью рассудка чувству», что в любом случае неминуемо приведет человечество к трагическому концу. Заслуживает внимания и то, что он, как и все «академисты», уверен, что путь к будущему «стройному обществу» может быть только эволюционным, постепенным, осторожным, с сохранением всего, в чем есть «яркие следы разумности». Ведущими субъектами продвижения человечества к желаемому будущему он считал христианских философов и политиков христианских государств, а православно-теистическая философия должна, по мысли Сидонского, стать надежным руководством к «развитию нужды к изменениям» и «раскрытию способностей» лучшего их удовлетворения. Философы должны сформулировать общественный идеал, а политики «предуготовлять средства, пролагать путь» к его осуществлению [см.: 16, с. 298-300; его же. Предубеждение. – С. 45-48].

Существенной чертой будущего «разумного общества», по прогнозу Сидонского, должно стать такое состояние, при котором христианская религия (православие) и православно-теистическая философия «сойдутся между собою», будет «положен конец разнообразию систем философских» и решится проблема единства веры и разума. Философия сумеет объяснить «зависимость природы от Бога», указать пути достижения «нравственного величия» и «улучшения жизни» и подготовит, вместе с православной религией, человечество к «царству Божию» [см.: 17, с. 16, 178, 188, 224, 276-277, 312].

Важно отметить, что Сидонский не отождествлял будущее «разумное общество» с обществом идеальным. Он отрицал возможность формирования как «идеальных людей», так и «идеального государства». Первое он объяснял тем, что невозможно «указать предела, на коем бы человек достигал последней ступени своего усовершенствования». И никакое государство не может «однажды так устроить свои общественные отношения, чтобы не иметь впоследствии нужды ни в коих изменениях» [17, с. 53, 57]. Идеальные люди и идеальные отношения между ними могут появиться, по Сидонскому, только за пределами «земной» жизни, в «царстве Божию». В будущем же всемирно-христианском обществе будут устранены причины, разделяющие людей и народы: самолюбие, гордость, страсти, злонамеренность, разность языков и форм правления. Все это, по мысли философа-теиста, должно способствовать росту симпатий Бога к человеческому роду и укреплять веру людей в возможность спасения [18, с. 31-45].

В произведениях П.Д. Юркевича будущее (монархотеократическое по политическому устройству) «самое совершеннейшее человечество», в состав которого войдет и Россия, предстает как мировое христианское общество, где будет господствовать «сердечная мораль», основанная на интеграции нравственных принципов христианства, философии Платона и этического учения Канта. Каждый христианин будет принимать участие в несчастьях и страданиях других, как будто он «испытывает эти несчастья и страдания в себе самом». Стремясь к идеалу Иисуса Христа, люди будут все чаще руководствоваться чувствами любви, святости, мужества и справедливости. В «мире и

живом союзе с другими людьми» человек будет трудиться «для всех и все для него» [см. 19]. Примечательно, что само существование идеи «совершеннейшего человечества» Юркевич связывал с особенностями «человеческого сердца», которое «везде хотело бы видеть благо, счастье, сладкую игру жизни», т.е. фактически указывает на субъективную природу идеала. Более того, это «совершеннейшее человечество» духовный академик называет «царством Божиим на земле» [20, с. 352].

Будучи преемниками славянофилов, философы-«академисты» многие историософские вопросы рассматривали через призму исторической миссии России. Как справедливо указывает Гайдадым, они, отстаивая идею исключительной исторической роли православной России, не видели ни в одной из существующих в мире обществено-политических систем внутренних резервов для дальнейшего совершенствования: ни в республиканских государствах Европы и Северной Америки, ни в монархиях Востока и Запада, включая Россию. Но, сознавая необходимость перемен в России, «духовные академики» стремились сделать ее центром преобразований всего мира. «Руководствуясь религиозными и религиозно-философскими соображениями, а также стремлением предвосхитить характерные черты «счастливого будущего» человечества, «академисты» приложили немало усилий, чтобы показать историческую бесперспективность как капитализма, так и социализма. При этом перед ними постоянно находился православно-теистический образ будущего человечества, который не совпадал ни с принципами капитализма, ни с принципами социализма» [15, с. 75-76]. Это, скорее, вариант хилиастической идеи.

Н.А. Бердяев не признает фатального исхода истории в силу наличия человеческой свободы как фактора исторического развития. По его мнению, мир находится в кризисе, из которого возможны три «исхода». Первый исход – продолжающееся распадение космоса, природного и социального, война всех против всех. Это гибель мира, этого нельзя допустить. Второй исход – установление насильственного, механического порядка коллектива, организованности, не оставляющего места свободе, деспотизация мира. Этого также не следует допускать. Третий исход – на путях внутреннего преодоления хаоса, победа духа над техникой, духовное восстановление иерархии ценностей, соединенное с осуществлением социальной правды. «Третий исход, единственно желанный, – подчеркивает Бердяев, – обращен к человеческой свободе, он не может быть результатом фатальной необходимости» [20, с. 323].

Наиболее ортодоксальной следует признать философскую интерпретацию христианского эсхатологического учения Булгаковым. Прежде всего он обосновывает сам вывод о неизбежности и необходимости «конца истории». Более того, создается впечатление, что его убеждение оказывается скрытой основой признания христианской доктрины, нежели выводом из нее. Если «оставаться в области исторической феноменальности», заявляет философ, то «история как будто не умеет закончиться», «все исторические задачи... не могут окончательно разрешиться». Неужели, спрашивает Булгаков, «смысл истории выражается «вечным круговращением» как неизбежным итогом бесконечного движения?» [6, с. 350]. Если это так, то история «не удалась». Но «история удалась», если она «подготовила свой закономерный конец и выход за историю».

Но чем же определяется наступление «исторической зрелости»? Для религиозного сознания, утверждает Булгаков, исторические эпохи определяются иначе, нежели для историка. «История свершится не тем, что падут великие державы и будет основано одно мировое государство с демократией, цивилизацией и социализмом, – все это, само по себе взятое, есть тлен и имеет значение лишь

в связи с тем, что совершается в недрах мира между человеком и Богом» [6, с. 351].

Для всякого эсхатологически ориентированного сознания – это может быть как религиозное, так и безрелигиозное сознание, – актуальным является вопрос о сроках «конца истории», независимо от того, как это завершение истории мыслится. И на этот вопрос Булгаков отвечает вполне созвучно с христианской догматикой: «Как мы ощущаем историю? Остается ли еще онтологическое время? Близок ли конец? Только Отец ведает времена и сроки. Ему принадлежит свершение... но в нас самих должна созреть жертвенная готовность к концу и жажда конца: ей, гряди, Господи Иисусе! Зовем ли уже Его *так*? Нет, хотя и «восклоняем с надеждой главы», но все же так не зовем. Ибо полны еще религиозных чаяний в истории, чаем Утешителя ранее наступления мировой агонии...» [6, с. 351].

Таким образом, Соловьев, Трубецкой, Булгаков, Флоренский мыслят исторический процесс, исходя из идеи Софии как премудрости Божией, оказывающей влияние на мировую эволюцию. При этом они признают свободу человека как субъекта истории. Важно, что у Булгакова различие Софии тварной и Софии небесной служит основанием (если логически развить эту мысль) утверждать, что в основе эволюции мира, в том числе изменения социальной действительности, лежат не два (Бог и человек), а три фактора. В этом смысле Булгаков близок Бердяеву и Франку: у них в истории действуют именно три силы – Божья воля, свобода человека и законы природы (Франк последние называет эмпирическими в отличие от «онтологических» законов бытия).

Лосский отрицает всякую каузальную детерминацию: у него мир состоит из бесчисленного множества «субстанциональных субъектов», наделенных свободой воли. В зависимости от их нравственного выбора они попадают или в «психоматериальное царство», или в Царство Божие, которое существует извечно, его не надо дожидаться в истории. Выступая с позиций индетерминизма, философ фактически отрицает историю как *процесс* и социальное бытие как реальность особого рода. Именно поэтому проблемы социального зла у него сводятся к проблеме морального зла: субстанциональный деятель, наделенный свободой, всегда может «свободно» отказаться от эгоизма и себялюбия, возлюбить Бога и оказаться в «царстве Божиим».

Соловьев, сближая Бога-Творца и творение, близок по своим взглядам к пантеизму, на что справедливо указывал Е. Трубецкой, и как результат в его взглядах на общественное бытие проскальзывает склонность к онтологическому монизму. Эта тенденция проявилась в его понимании социального долженствования и путей его достижения, нашедшем свое выражение в учении о «свободной теократии».

Смысл истории мыслится всеми русскими философи-теистами (за исключением Лосского), исходя из христианской эсхатологии, согласно которой исторический процесс получит свое завершение в результате божественного вмешательства, сроки которого неизвестны людям. Однако сама история приобретает положительное значение в связи с решением задачи нравственного совершенствования человечества. И хотя часть философов утверждает возможность и даже необходимость установления в период, предшествующий концу истории, некоего более совершенного общественного порядка, средство его утверждения они видят все же в нравственном и интеллектуальном прогрессе, но не в социальных преобразованиях. Кроме того, это более совершенное общество отнюдь не отождествляется с так называемым «идеальным обществом». Таким образом, несмотря на значительные расхождения в философской интерпретации смысла истории и движущих сил и субъектов исторического процесса, все

они в основном не вступают в противоречие с христианским учением.

1. Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001.
2. См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь // Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука, 2000.
3. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Русские философы. Антология. – М.: Книжная палата, 1994.
4. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. – М.: Канон, 1996.
5. Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений // Труды по социологии и теологии: В 2 т. – Т. 1. От марксизма к идеализму. – М.: Наука, 1999.
6. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. – М.: Республика, 1994.
7. Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Труды по социологии и теологии... Т. 1.
8. Булгаков С.Н. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997.
9. Халленслебен Б. Кто субъект истории? // Общественные науки и современность. – 1996. – № 2.
10. Лосский Н.О. Идеал-реализм (Из книги «Общедоступное введение в философию») // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: Республика, 1995.

И.П. Ковтун

ФИЛОСОФИЯ КРИЗИСА А.И. ГЕРЦЕНА

Hertzen's works contains revolt against European thinking modes. Embodiments of this revolt are the beginnings of crisis philosophy.

Особым направлением философских исследований является складывающаяся в прошлом и начавшемся столетиях философия кризиса.

Традиционно летоисчисление современных теорий глобального кризиса принято вести от «Заката Европы» О. Шпенглера. Немецкий философ нарисовал весьма впечатляющую картину культурного распада общества. Однако ощущение надвигающегося социального и духовного кризиса витало в воздухе и фиксировалось как западными, так и русскими мыслителями задолго до выхода в свет книги Шпенглера. «Хорошо известно, – пишет Т. Ю. Сидорина, – что Н. Данилевский и К. Леонтьев предвосхитили многие идеи Шпенглера о закате рационалистической культуры Запада»¹. К теме кризиса общества, особенно в его социокультурном и человеческом выражении, обращаются в XX в. многие видные представители европейской философии: Г. Зиммель, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Гвардини, А. Камю и др. Но совершенно особое место кризисное мироощущение занимает в русской философии. Вл. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, Г. Федотов, П. Сорокин, А. Герцен посвятили этой теме не одну сотню страниц своих произведений.

Много раз отмечалось, что мироощущение Герцена даже в юные годы отличалось катастрофизмом. Конечно, прежде всего сам Герцен свою эпоху переживал как переходную, как водораздел двух миров, когда потребность раздумывать становится острее. Но ему все чаще приходится замечать, что кризисное сознание, кризисное мироощущение сопровождает человека на всем протяжении его исторического развития и лишь обостряется в периоды социальных трансформаций.

В ученические годы взгляды Герцена были основаны на идеализации Европы. Он был убежден, что европейская цивилизация – единственное высшее достижение, к которому следует стремиться всем другим странам. Она – образец для подражания, некий рубеж или модель. Герцен много раз доказывал, что просвещенный русский человек «постоянно обращал свои взоры к Западу», ибо «Родина его цивилизации, его мысли находилась вне России»². Герцен думал, что будущее развитие человечества связано с революционным преодолением антагонистических проти-

11. Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М.: Факториал, 1998.
12. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. 2. – СПб.: Алетейя, 2000.
13. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.
14. Бердяев Н.А. Смысл истории // Смысл истории. Новое средневековье. – М.: Канон; ОИ «Реабилитация», 2002.
15. Гайдадым Э.Л. Православно-теистические социальные утопии XIX в. // Философские науки. – 1991. – № 12.
16. См.: Сидонский Ф. Введение в науку философии. СПб., 1833; Его же. Предубеждение // Библиотека для чтения. – 1934. – Т. 7. – Отд. 6.
17. Сидонский Ф. Введение в науку философии...
18. Сидонский Ф. Три поучения. – СПб., 1839.
19. См.: Юркевич П.Д. Курс общей педагогики. – М., 1869; Его же. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божьего // Философские произведения. – М., 1990; Мир с ближними, как условие христианского общежития // Философские произведения; Чтения о воспитании. – М., 1865.
20. Юркевич П.Д. Мир с ближними как условие христианского общежития // Философские произведения. – М., 1990.
21. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995.

воречий общества, как это происходит в странах Европы. На этом фоне не могут не угнетать отсталость России, катастрофичность ее отставания и неспособность преодолеть отсталость. Вместе с тем войны, противоречия рациональности идей прогресса и гуманизма, экономические катаклизмы, стремительное развитие техники и технологий, рост промышленного производства и другие явления только расширяют и углубляют кризисное мироощущение. Кризисное состояние общества характеризуется разными параметрами социального и культурного развития, затрагивающими каждую сферу социальной жизни – как политическую, экономическую, производственную и собственно социальную, так и культурную жизнь – духовно-нравственную, литературную, этническую, правовую и т. п.

Кризисное мировоззрение было свойственно Герцену. Его первые философские воззрения на будущее развитие человечества ориентированы на Запад, но окружающее там человека гниение отравляло мысль. За границей оптимистическая вера в неизбежность и разумность социального прогресса, поколебленная еще в России, окончательно признается им несостоятельной. Герцен был навсегда разочарован в возможностях прогресса на европейский лад. Его кризисное мироощущение сделалось необратимым и всеохватным. И спасла Герцена (по его же признанию) от нравственной гибели только вера в Россию.

Критическое отношение к западной цивилизованности выражалось достаточно ясно уже в «Письмах из Франции и Италии». Описывая первые впечатления русского человека о европейской жизни, он делает вывод, что особенно бросается в глаза «печальное знамение остановки, предела, смерти»³. Это отношение стало преобладающим в работах «С того берега» и «Концы и начала», где под концами и началами можно понимать соответственно Европу и Россию. Критика западной цивилизации, постоянное сравнение падших народов Европы со здоровым русским народом и с самодостаточными народами Востока пронизывает теперь фактически все произведения Герцена.

Окончательной социальной и экономической формой западной цивилизованности Герцен считает мещанство, т.е. буржуазность. Вместе с тем мещанство в его понимании – это в духовном смысле признак посредственности, «стирания личности, красоты породы». В силу этого мещанство становится «последним словом цивилизации» и обретает внесословный и внеклассовый характер, хотя и связано преимущественно с обладанием собственностью. Мещанство основано на «безусловном самодержавии собственности, это – демократизация аристократии, аристократизация демократии». С мещанством заканчивается