
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

С. А. НИЖНИКОВ, А. А. ГРИБАНОВА

ТВОРЧЕСКИЕ ЗАДАЧИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В АСПЕКТЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ Н. А. БЕРДЯЕВА И В. В. ЗЕНЬКОВСКОГО*

В статье анализируются взгляды Н. А. Бердяева и В. В. Зеньковского на смысл творчества и значение человеческой деятельности в эсхатологической перспективе. Сопоставление точек зрения мыслителей на «конец истории» и творческие задачи человечества приводит авторов к выводу о том, что философы, одинаково утверждая необходимость динамического понимания «эсхатона», вместе с тем являлись сторонниками двух различных «проектов» будущего, издавна свойственных религиозному сознанию: гностико-манихейского, предполагающего «дематериализацию» мира, и собственно христианского, основанного на представлениях о его «рематериализации». Констатируется, что обе философские позиции, несмотря на существенные различия между ними, сходятся в утверждении кризиса современной культуры, однако если Н. А. Бердяев видит его причину в подчинении духовного творчества человека объективированным им же продуктам культурной деятельности, то В. В. Зеньковский – в отрыве секуляризирующейся культуры от своего христианского основания.

Ключевые слова: Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, историософия, творчество, эсхатология, культура, «конец истории», объективация, «духовная революция».

* Публикация выполнена в рамках инициативного проекта НИР ФГСН РУДН № 100343-0-000 «Русская философия на перекрестке культур: в поисках диалога».

Для цитирования: Нижников С. А., Грибанова А. А. Творческие задачи человечества в аспекте эсхатологических представлений Н. А. Бердяева и В. В. Зеньковского // Философия и общество. 2024. № 2. С. 134–145. DOI: 10.30884/jfio/2024.02.08.

For citation: Nizhnikov S. A., Gribanova A. A. Creative Tasks of Humanity in the Aspect of Eschatological Concepts of Nikolai Berdyaev and Vasily Zenkovsky // *Filosofiya i obshchestvo* = Philosophy and Society. 2024. No. 2. Pp. 134–145. DOI: 10.30884/jfio/2024.02.08 (in Russian).

Философия и общество, № 2 2024 134–145

DOI: 10.30884/jfio/2024.02.08

The article analyzes the views of Nikolai A. Berdyaev and Vasily V. Zenkovsky on the meaning of creativity and the significance of human activity in the eschatological perspective. The comparison of the thinkers' views on the "end of history" and the creative tasks of mankind leads the authors to the following conclusion. The philosophers alike argued for the need for a dynamic understanding of the "eschaton". At the same time, they were supporters of two different "projects" of the future that had long been characteristic of religious consciousness: the Gnostic-Manichean one, which implies the "dematerialization" of the world, and the Christian one, based on ideas of the "rematerialization" of the world. It is claimed that both philosophical positions, despite significant differences between them, converge in the assertion of the crisis of modern culture. However, while Berdyaev sees the cause of this crisis in the subordination of a person's spiritual creativity to the products of the cultural activity, which is objectified, Zenkovsky sees it in the separation of a secularizing culture from its Christian foundation.

Keywords: *Nikolai A. Berdyaev, Vasily V. Zenkovsky, historiosophy, creativity, eschatology, culture, "end of history", objectification, "spiritual revolution".*

Характеризуя эсхатологические представления Н. А. Бердяева и В. В. Зеньковского, следует отметить, что оба мыслителя не склонялись к «фаталистическому» пониманию «конца истории», предпочитая ему понимание «динамическое» [Трубецкой 1998: 331]. Вместе с тем предлагаемые ими интерпретации эсхатологической динамики существенно различались: если Н. А. Бердяев настаивал на необходимости преодоления мировой объективации в процессе духовного развития человечества, то В. В. Зеньковский мыслил «предэсхатонный» период как возможность для наиболее полной реализации творческой потенции личностей, направленной не на отрицание относительных ценностей земной культуры, а на их совершенствование и в конечном итоге преобразование. Поэтому, несмотря на то что в историсофских построениях обоих философов возобладал динамический эсхатологизм, задачи творческой деятельности человека были понимаемы ими неоднозначно.

Тема творчества для Н. А. Бердяева являлась основополагающей; оригинально развивая связанную с ней проблематику, он, однако, не мог преодолеть возникающую при этом апорию. С одной стороны, ожидаемая им «духовная революция», маркирующая наступление новой эпохи, возвещала прекращение мировой объек-

тивации как греховного состояния, с другой – она же означала и завершение духовно-материального творческого процесса, в своем классическом понимании непременно требующего объективных результатов, определенных продуктов свободной человеческой деятельности в мире, возможных лишь при условии продолжения отрицаемой философом объективации. Творчество есть процесс творения нового, не бывшего ранее – с такой тавтологичной, но верной по сути дефиницией философ соглашался, однако ставил при этом акцент на абсолютном характере творчества, в реальном мире всегда относительного, зависимого от материальных носителей: «Абсолютно новое в мире возникает лишь через творчество, то есть свободу, вкорененную в небытии. *Творчество есть переход небытия в бытие через акт свободы*» [Бердяев 2006: 57]. Свободу Н. А. Бердяев также абсолютизировал, в его понимании она потому и свобода, что ни от кого и ни от чего не зависит; отталкиваясь от этой исходной позиции, он рядопологал свободу не только по отношению к миру, но и по отношению к самому Абсолюту, Богу.

Абсолютизация как творческого процесса, так и свободы приводила к тому, что они переставали быть человеческими предикатами, приобретая сверхразумный характер; в этой связи проблематичным становилось и понятие культуры как совокупности продуктов духовно-материальной творческой деятельности личностей. Действительно, культура как результат свободного творческого процесса непременно должна быть и в новой эпохе «Святого Духа», но сопоставима ли она с культурой человечества в объективированном мире? Ясно, что Н. А. Бердяев культуру в будущем не отрицает, более того, он даже утверждает, что в историческом процессе, предшествующем «метаисторическому», ценности духовно-материальной культуры являются некими ориентирами, указывающими человечеству путь к его духовному преображению. Но какой видится ему чисто духовная культура, не допускает ли он в своих рассуждениях абсолютизации и культуры, причем такой абсолютизации, что само понятие культуры становится предельно абстрактным и конкретно не выражаемым? Эта новая культура – «не от мира сего», хотя на всем, что происходит в действительности, лежит ее отсвет. Чтобы отсвет стал *светом*, перед которым отступит *тьма*, нужна освобождающая работа духа. Она под силу немногим – лишь

тем, кто ощутил призвание к свободе и свою “неотмирность”» [Порус 2008: 225–226].

Итак, все результаты культуры человечества, даже самые великие, являются у мыслителя только знаками, вехами на пути духовного преобразования, которое становится в таком контексте уже не преобразованием и даже не кардинальной трансформацией, превращением, а в полном смысле этого слова «пресуществлением». Эсхатологическая перспектива мира – в изменении его сущности; в теозисе Н. А. Бердяева интересовала лишь субъективная сторона, другая же, объективная сторона синергийного процесса (или «претворение» божественных энергий, их вхождение в ткань земной жизни) философом явно игнорировалась, что было неминуемо при его крайне отрицательном отношении к объективированному миру. В таком случае каким же образом в эсхатологических представлениях, сформированных в творчестве Бердяева, реальное, «вещное», действительное творчество свободного человека может способствовать наступлению нового эона, является ли оно эффективным инструментом достижения предельной исторической цели («эсхатона»), при осуществлении которой история заканчивается, становясь уже «метаисторией», как заканчивается и историческое время, заменяющееся полностью «экзистенциальным»?

По Н. А. Бердяеву, творческий процесс должен быть направлен не на преобразование «данного» материального мира, ведь, поскольку он есть следствие объективации, развернувшейся в полную силу вследствие грехопадения человека, то уже, собственно говоря, и не «дан» Богом, являясь итогом неправомерной девиации; настоящее творчество призвано вернуть мир в должное состояние, а сделать это оно может, лишь отрицая объективированный мир и возвращая себе исконный фундамент в духовных глубинах человека. Такая установка как в общем, так и в частности расходилась со свойственной русской метафизике начала XX в. настроенностью на раскрытие сущности феномена творчества, в перспективе сулящее возможность «глубинного преобразования мира, человека, его деятельности, целей и ценностей, его восприятия окружающего и самого себя...» [Батурина 2017: 38]. Следует согласиться с выводами современных исследователей о том, что не только эсхатологическая проблематика, но и «практически все исторические темы приобретают у философа весьма редуционистский вид, поскольку ис-

тория по большей части предстает как “неудача духа”, как нескончаемое торжество объективации, от которой, собственно, и нужно оттолкнуться» [Муза 2014: 61]. История, относящаяся к миру объективации, без всяких исключений объявляется Бердяевым неудавшейся; она – лишь ненужный результат грехопадения человека, с которым следует как можно скорее расстаться. В истории для нас являются ценными только наблюдаемые изредка прорывы в нее духа, отблески экзистенциального времени, эти своеобразные следы когда-то утерянного человечеством рая. В размышлениях Бердяева о будущем мира явственно проглядывает логика разрушения старого и утверждения плохо пока известного нового, с которой он не расстался, порвав с марксизмом и всей душой восприняв православные идеи и ценности: «Внутри мирозерцания Н. А. Бердяева идет напряженная борьба между христианским “мир во зле лежит”, и его надо спасать, и романтически-гностическим “мир есть зло”, и его надо упразднить» [Зимовец, Пушкарь 2013: 63].

Философ указывает на настоятельную необходимость переосмысления понятия творчества, которое следует осознать не в качестве средства для достижения каких-то целей, а как саму цель: «Творчество же принадлежит к целям жизни, оно принадлежит к царству свободы, то есть к Царству Духа» [Бердяев 2005: 821]. Подчинение цели жизни нужным для ее достижения средствам есть такой же неправомерный логический шаг, как подчинение свободы необходимости, уничтожающее само понятие свободы, или Царства Духа царству кесаря, элиминирующее из мира духовность. Вместе с тем творчество для Н. А. Бердяева не только трансцендентная цель, но и постепенно имманентизирующийся процесс, способствующий достижению цели, для него «творчество является новым, третьим откровением – откровением человека, которое знаменует наступление новой эпохи – эпохи Духа. Это откровение не отменяет значимости двух прежних, предуготовивших его, более того, в настоящее время эта эпоха сосуществует с двумя предыдущими, но оно является более высокой стадией богочеловеческих отношений» [Титаренко 2006: 262]. Экзистенциальное метаисторическое время, по представлениям философа, и раньше, и сейчас «прорывалось» в историю, следовательно, под его знаком и нужно рассматривать истинное человеческое творчество. Далеко не все достижения культуры как совокупности продуктов духовно-

материальной деятельности человека следует относить к его результатам, более того, Бердяев утверждает, что «чисто культурное возрождение уже невозможно по возрасту мира» [Бердяев 2005: 533]. Значит, контуры альтернативного Апокалипсису будущего нужно искать в другом возрождении, религиозном, ведь именно религия во все века стремилась к установлению прочной связи с трансцендентным миром, в котором только и возможно полноценное творчество: «Только творческая религиозная и философская мысль может произвести очищающую работу и защитить вечную истину христианства... Только полнота христианской истины в своей чистоте может бороться против дегуманизации, может предотвратить гибель человека» [Там же: 537]. Однако речь у философа шла не о религиозном возрождении в точном смысле этого слова и даже не о религиозном обновлении, а, по сути, о религиозной трансформации. Он верит в открытие миром новой христианской духовности как освобождающего его начала, духовности, в которой «любовь к Богу будет и любовью к людям, в которой свобода от власти мира будет также и любовью ко всему Божьему творению, в которой духовная жизнь человека будет не только искуплением, но и творческим делом в мире» [Там же: 539]. Обновленное христианство предстанет в своем «чистом виде», но это наряду с процессами решения насущных экономических и политических вопросов только прелюдия, настоящее же духовное возрождение начнется, когда обнаружится «новая и более сильная манифестация Духа Святого в мире» [Там же: 540]. Эта манифестация и будет означать завершение истории объективированного мира и вхождение его в метасторию, в «новую эпоху».

Таким образом, Н. А. Бердяев, безусловно, рассматривал творчество как важнейший фактор, способствующий приближению нового «эона», однако, что важно, он считал его не столько средством достижения цели, сколько самой этой целью, – отсюда и все попытки мыслителя максимально отделить «чистый», духовный творческий процесс от феноменов подвластного объективации мира как «небытия», «меона», отрицание которого означает «переход» к настоящему «бытию». Тем самым реальное человеческое творчество у него *«теряет свой смысл»*, на что справедливо указывал В. В. Зеньковский, ведь оно «всегда стремится “овладеть” миром (в той или иной его стороне)» [Зеньковский 1999: 354]. Зеньковский пишет,

что вследствие искусственного подведения всякого творчества под идею третьего откровения Бердяев оказывается не в силах дать православную философию творчества, тем не менее он отмечает: «Расходясь в результатах, мы не можем не чувствовать себя родными в исходной точке, в стремлении освободить человеческое сознание от всего, что сковывает его творческие силы, и углубить творческие искания человечества, приведя их в связь с религиозным процессом в мире...» [Зеньковский 2008, т. 1: 95].

В. В. Зеньковский полагал, что «основной кризис» современного ему человечества заключается в том, что «оно хочет осмыслить пути нашей жизни вне Христа», однако при этом в своих глубинах общественное сознание продолжает жить евангельскими истинами и устремлено к исканию Царства Божия, сузившемуся, правда, до социальной темы. «Благовестие о свободе во Христе тоже превратилось в искание “естественной” свободы духа вне Христа... Так евангельские благовестия, оторвавшись от Церкви, получили новый смысл – внецерковный, а потому и антицерковный, антихристианский» [Его же 2001: 198]. В прогрессирующих секуляризационных процессах ему виделось выражение возрастающей диалектической противоположности между христианской и «светской» культурами, между тезисом и антитезисом, невозможным без тезиса. Следует осознать, писал он, что «мир фактически живет... *не одной, а двумя культурами*» [Его же 1997а: 91], и этот культурный дуализм все глубже «разъедает» современного человека.

По мысли В. В. Зеньковского, необходимо «не только открыто признать, но и до конца осмыслить тот факт, что в Европе (включая и Россию) существует не одна, а две культуры» [Его же 2001: 92], а также, не отрицая всех достижений секулярной культуры, вернуть ее к утраченным христоцентрическим мировоззренческим основаниям. Какие же возможные для осуществления такой социокультурной программы средства предлагаются философом? В его монографии «Н. В. Гоголь» мы можем найти некоторые указания на них. Обращаясь к образу Чичикова в первом и втором (от которого остались только необработанные материалы) томе «Мертвых душ», он выводит его основную типологическую черту – «обольщение», «зачарованность» богатством, характерную и для всего современного общества. Зеньковский утверждает, что Гоголь планировал поведать читателю о преображении своего главного героя,

и задается вопросом: возможно ли оно не только для отдельной личности, но и для всего общества? Ответ на этот вопрос необходим, поскольку «это и для нас, вообще для всей темы христианской культуры есть радикальный и решающий пункт» [Зеньковский 1997б: 182]. Чичиков захвачен жаждой богатства не ради денег самих по себе, предлагает свой ответ В. В. Зеньковский, не ради бесцельного накопления, а для того, чтобы обеспечить себе комфортное и непринужденное состояние, обезопасить себя от всех жизненных тягот; в искании богатства, придающего ему творческую силу, заключается вся его религия: «Эта *зачарованность богатством*, эта вера, что нет других реальных сил, реальных точек опоры в жизни, и есть *типическая черта современности*, ее движущая сила». В Чичикове личная свобода подавлена его эмпирическим бытием, но она «все же в нем остается – *что и есть просвет*» [Там же: 182], возможность не только для него, но и для других представителей общества изменить довлеющую над ними социальную среду.

Несколько ранее в этом же произведении В. В. Зеньковский рассматривает соотношение понятий личности и природы человека, отмечая при этом, что тип человека проявляется именно в его природе, он не может быть относим к личности «в силу решительной, уходящей корнями в метафизическую сферу неповторимости, единственности, незаменимости личности как таковой». Типична поэтому не личность, а ее эмпирическое выражение, то есть природа человека, слагающаяся в конкретную индивидуальность: «...именно оттого, что понятия личности и природы в человеке не тождественны, не сливаются (хотя одно не существует реально без другого), *личность является свободной в отношении к своей природе*». Отсюда философом делается многозначный вывод: личность есть то внутреннее ядро в человеке, которое потенциально содержит в себе возможность изменения самой его природы или типа: если вначале на нашу психическую и духовную природу действительно значительно влияют биологическая наследственность и социальные традиции, то «затем мы более или менее “делаем” себя – природа меняется, когда личность ищет ее изменения» [Там же: 178]. Здесь-то, в стремлении личности искать изменений в себе, и скрывается «механизм» трансформации социальной реальности: средства преобразования мира находятся внутри человека, при соответствующих условиях реализуясь во внешней среде.

Н. В. Гоголя философ характеризовал как «пророка православной культуры», поскольку «он первый со всей смелостью выступил как проповедник связывания творчества и жизни с Церковью», решительно выдвинув «кардинальный принцип христианства», в соответствии с которым «всякое преобразование жизни должно начинаться и исходить от преобразования *личности*» [Зеньковский 1997б: 239]. В своей статье «Идея православной культуры», написанной в эмиграции в 1923 г., В. В. Зеньковский утверждает, что русскую культуру не следует рассматривать в качестве провинциальной культуры Запада, поскольку, хотя она и вобрала в себя все его достижения, однако в ней намечаются и иные перспективы, что заставляет «мятущийся» Запад с надеждой обращать на нее свой взор. Он констатирует, что русская культура разворачивается в новый мировой тип культуры – в культуру православную, развенчивая устойчивую мифологию о «неисторичности» православия. Напротив, философ аргументирует, что оно не только исторично в обычном смысле этого слова, но и метафизически исторично: «“Исторически” действуют не только те, чья работа вся вмещается в эмпирическом плане, но не менее, а часто более плодотворно действуют и те, чья активность почти не имеет эмпирической транскрипции, почти всецело является “внутренней”...» [Его же 2008, т. 2: 72–73]. Конечно, своеобразный уход во внутреннюю жизнь особенно характерен для православия, но именно здесь и скрывается его преобразовательная сила: оно *«ищет не прямого внешнего себе подчинения исторического материала, а преобразования человеческой души и культуры изнутри»* [Там же: 76].

По мнению В. В. Зеньковского, православная культура вполне возможна в современном мире, и перед ним закономерно встает вопрос о механизмах и методах ее формирования. Очень приблизительный ответ на него можно найти в более поздней работе философа, в статье «Проблема церковной культуры», опубликованной в 1933 г. В ней он отмечает, что Церковь как источник культуры забыта, причем даже церковными людьми, дуализм Церкви и культуры тем самым признается непоправимым, что негативно влияет на обе стороны: силы Церкви замкнуты в себе, а культура внутренне беднеет. Построение православной культуры оказывается очень трудным как для исторической Церкви, так и для светской культуры, познавшей «сладость автономии», вместе с тем оно для них

равно необходимо. «И я мыслю это строение православной культуры... – пишет В. В. Зеньковский, – в скромных островках, а не в грандиозных исторических масштабах. Не через государство вообще, не через власть, а через вольные общины, своеобразные монастыри может прийти оцерковление культуры». Эти малые островки православной культуры могут стать предвестниками ее осуществления в мире, но только в случае, «если промыслу Божию угодно подарить человеческой истории новую эпоху» [Зеньковский 2008, т. 2: 304]. Мы видим, что нарастание социально-политической напряженности в мире не давало мыслителю поводов для оптимизма в отношении его будущего, однако он продолжал верить во внутренние силы и возможности человека, при этом акцент явно переносился им на Промысел.

В работе, написанной уже после Второй мировой войны («Проблемы культуры в русском богословии», 1952 г.), В. В. Зеньковский пишет, что на всем человеческом творчестве лежит печать греховности, но это совсем не говорит о принципиально греховной природе самого творчества; наоборот, оно-то и является спасительным для падшего человека путем. До тех пор, пока «Промысл Божий еще дает простор для нашей свободы, – история длится, затягивается, зло еще свободно. Но не одно зло свободно в истории, – свободно и добро, свободно и обращение к Церкви» [Там же: 477]. Поэтому в истории проявляются не только зло и лукавство, в ней осуществляется спасение и отдельных людей, и их творчества. На поверхности истории выделяется творчество зла, отодвигая творчество добра в тень, но это не значит, что борьба между ними не ведется: «В истории совершаются падения, накаплиются злодеяния, но в истории же накапливается и добро, *растет* Царство Божие...» [Там же: 478]. Из этих умозаключений философа можно сделать вывод (хотя сам он прямо об этом и не говорит) о том, что «идея православной культуры», независимо от того, суждено ли ей реализоваться в «систему православной культуры» или нет, тем не менее осуществляет свою «работу» в мире, спасая людей, их творчество, и «накапливая» добро. Заметен скепсис философа в отношении действительного воцерковления мировой культуры, однако он ни в коей мере не отменяет необходимости движения к идеалу такого воцерковления, движения, подготавливающего «жатву», конец истории,

при достижении которого станет очевидной значимость благих плодов культуры.

Сопоставляя представления В. В. Зеньковского и Н. А. Бердяева о том, что надлежит сделать человечеству в ближайшем будущем в свете предстоящей ему эсхатологической перспективы, мы видим: философы являлись сторонниками двух различных «проектов» будущего, имеющих достаточно длительную историю своего развития: одного – уходящего своими корнями в древние гностические и манихейские представления, гнушающиеся плотью и гипертрофирующие духовную составляющую мира, должного стать дематериализованным; и другого – исходящего из необходимости преобразования вещества, подчинения его духу, но не путем устранения, а посредством избавления от греховного начала, своего рода «рематериализации», совершаемой духовными усилиями. Следует отметить, что именно второй «проект», которого придерживался Зеньковский, наибольшим образом соответствует христианской картине мира, в которой материя, этот необходимый элемент творения, не отрицается, но, как подчинившаяся власти греха и «искаженная», должна быть «исправлена», *о-духо-творена*, то есть приведена к своему нормальному состоянию. Обе эти позиции, несмотря на существенные различия между ними, фиксируют трагедийную ненормальность современной культуры. Только если для Н. А. Бердяева трагедия заключается в подчинении духовного творчества человека объективированным им же продуктам культурной деятельности, то для В. В. Зеньковского – в отрыве секуляризирующейся культуры от своего христианского основания и истока, к которому она все больше становится в оппозицию, укрепляя «дуализм культур»; вместе с тем философ постоянно подчеркивает преемственность этих двух культур, а значит, сохранение связи между ними, что оставляет возможность человечеству вернуться к своим утерянным идеалам.

Литература

Батурина И. В. Концепция творчества в русской религиозной философии XIX – начала XX вв.: автореф. ... дис. д-ра филос. наук. М. : Московский государственный областной ун-т, 2017.

Бердяев Н. А. Русская идея: сб. трудов. М. : Эксмо; СПб. : Мидгард, 2005.

Бердяев Н. А. О назначении человека. М. : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006.

Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М. : Канон+, 1997а.

Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М. : Республика, 1997б.

Зеньковский В. В. История русской философии. Ростов н/Д. : Феникс, 1999. Т. 2.

Зеньковский В. В., прот. Апологетика. М. : Грааль, 2001.

Зеньковский В. В. Собр. соч.: в 2 т. М. : Русский путь, 2008.

Зимовец Л. Г., Пушкарь А. И. Н. А. Бердяев о смысле истории // Ученые записки Российского государственного социального университета. 2013. № 6(122). С. 59–64.

Муза Д. Е. Н. А. Бердяев как историософ (к реконструкции аксиоматики, структуродинамики и смыслогенетики исторического процесса) // Соловьевские исследования. 2014. № 1(41). С. 59–72.

Порус В. Н. У края культуры (философские очерки). М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2008.

Титаренко С. А. Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. Ростов н/Д. : Изд-во Рост ун-та, 2006.

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Избр. произведения. Ростов н/Д. : Феникс, 1998.