

Писарчик Т. П.

доцент кафедры истории философии ОГУ, кандидат философских наук

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ XX ВЕКА

Статья посвящена проблеме осмысления конца истории в русской религиозной философии XX века. Анализ трудов В.С. Соловьева, Г.П. Федотова, Н.А. Бердяева дает прекрасные образцы оптимально жизненного понимания эсхатологии, которые могут служить теоретической основой для решения важнейших проблем философии истории, обсуждаемых в современной философии и науке.

Эсхатологические идеи в философии двадцатого столетия занимают важное место. Эти идеи кажутся несвоевременными на фоне впечатляющих успехов науки и техники и растущих масштабов и темпов исторического процесса, когда «сцена всеобщей истории страшно выросла за последнее время и теперь совпала с целым земным шаром» [11, Т.10.С.224]. Однако замечено, что «...ускоренный прогресс есть всегда симптом конца» [11, Т.10. С.159]. Переживание конца истории и культуры особенно усилилось после революции и мировых войн. Гибель людей, сословий, классов, старого государства, идеалов в революции вызывала чувство реальности конца истории. Но так уж устроено: когда человеку кажется, что конец истории всерьез приближается, то человеческое сознание склоняется к мысли о возможности отсрочки конца. Так рождается хилиастская идея тысячелетнего Царства Божьего на земле. Человеческий дух не может принять конец истории без предварительной подготовки. Теократическая идея В.С. Соловьева, философия «общего дела» Н.Ф. Федорова, мирозерцание Ф.М. Достоевского, а также марксистский социализм носят хилиастический характер. Привлекательный с точки зрения оптимистического восприятия будущего, хилиазм не избежал иллюзионизма. В этом причина горького разочарования и в идеалах свободной теократии, и в идеалах коммунистического рая. Осознание невозможности осуществления «Царства Божьего на земле» приводит мыслителей на позиции эсхатологии, для которой наступление Царства Божьего возможно лишь по ту сторону исторического процесса, после конца истории. Таким образом, иллюзионизму хилиазма противостоит только вера. Мир, созданный Богом, может быть им же преобразован, в результате этот век уступит место новому эону, число которых может быть сколь угодно велико.

Нужно признать, что русская религиозность всегда отличалась особой эсхатологической напряженностью. События XX века подня-

ли из недр религиозного сознания самые древние представления о конце истории. Но, будучи модернизированными, они часто утрачивали характер страстных переживаний и становились явлением умозрительной спекуляции. Русская религиозная и философская эсхатологическая мысль предприняла усилие выйти на просторы будущего, взяв на себя миссию осмысления всего пережитого и философски еще не осмысленного опыта. Русские философы дали прекрасные образцы оптимально жизненного понимания эсхатологии, чуждой как социальному нигилизму, так и концепции бесконечного прогресса секуляризированной Европы.

Теоретической базой для эсхатологических исканий XX века является философия всеединства В.С. Соловьева. Как отмечает немецкий исследователь Г. Рессель, «...без всякого преувеличения можно сказать, что философ, поэт, литературный критик и публицист Владимир Сергеевич Соловьев оказал решающее влияние на всю философскую мысль России на рубеже XIX и XX столетий. Вполне заслуженно он считается наиболее значительным русским религиозным философом, который повлиял на таких мыслителей, как братья Трубецкие, Бердяев, Булгаков, Преображенский, Лосский, Карсавин, Лосев, Степун, Бубнов, Шестов, и это всего лишь несколько имен» [10, С. 28-29]. Апокалипсические идеи В.С. Соловьева тоже не оставили никого равнодушными.

Первоначально В.С. Соловьев создавал утопический идеал вселенской теократии как реализации Царства Божьего на земле и детально прорабатывал его в связи с определением исторической миссии России. Развитие его осуществлялось во многих трудах мыслителя 80-х годов: «История и будущность теократии», «Россия и вселенская церковь», «Великий спор и христианская политика» и др. Однако к концу жизни В.С. Соловьева постигло жестокое разочарование в идеале свободной теократии и в мессианском предназначении России. Это произошло не потому, что мыслитель не нашел пос-

ледователей своей теории или потерпели неудачу усилия, направленные на ее осуществление. Оценивая соловьевскую утопию, как социально-политическую, так и религиозную, В.К. Кантор пишет, что «...философ по сути дела не предпринимал практических шагов по ее осуществлению (во всяком случае эта практика не стала смыслом его деятельности)» [8, С.127-128]. В.С. Соловьев разочаровался в «России - Третьем Риме», в том, что путь к духовному главенству над Европой лежит через союз с Римом. Главное же – он понял, что Царство Божие усилиями воли раздираемого противоречиями человечества не построить. Зато конец мировой истории для мыслителя становится все более очевидным. Этот конец связан у В.С. Соловьева с кризисом европейской цивилизации. Как отмечает В.К. Кантор, «...Соловьев был европоцентрист, европейская история для него и есть мировая, ибо Европа - субъект исторического процесса, само понятие истории рождено европейско-христианской культурой» [9, С. 530].

Христианской культуре угрожает панмонголизм, в котором Соловьев в последние годы своей жизни видит реальную опасность. Однако гибель Европы все же связывается им с приходом Антихриста и установлением всемирной империи. То, что в теократической утопии было желаемой целью, идеалом, на самом деле означает приближение конца света. Хуже всего то, что построенная без Бога всемирная империя не теряет своей привлекательности. В «Повести об антихристе» вселенское зло в борьбе с добром принимает обличье добра и тем прельщает неискушенных. Антихрист предстает в образе исключительной гениальности, красоты и благородства, с высочайшими проявлениями бескорыстия и деятельной благотворительности. Противопоставляя себя Христу и оправдывая свои притязания, он заявляет: «Христос, проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро, был исправителем человечества, я же призван быть благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправленного человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым и злым /... / Христос принес меч, я принесу мир. Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним судьбою буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости. Будет и правда в моем суде, но не правда воздаятельная, а

правда распределительная. Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно» [12, С. 741].

Действия Антихриста, по меткому замечанию Е. Трубецкого, во многом пародируют здесь прежние идеи автора повести. Антихрист создает теократию, о которой мечтал Соловьев, но без Христа, без любви, основанную на подавлении в человеке свободной воли к добру и искушении его лестью. Ситуация действительно представляется парадоксальной. Как разъясняет смысл этого парадокса Трубецкой, В.С. Соловьев в «Трех разговорах» до конца рассчитался со своей идеей теократии, «он почувствовал ее как ложь» [13, С. 33]. Для самого Соловьева это означало, что мир откололся от Бога, что обетованное тысячелетнее царство на Земле может быть только царством Антихриста.

На вопрос, поставленный в «Трех разговорах», есть ли мировая сила, способная соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим, Соловьев в конце жизни дает отрицательный ответ. Мир, основанный на разделении индивидов, государств, вероисповеданий, находится за пределами подлинной теократии. Духовное объединение и возрождение человечества возможно, но уже по ту сторону истории. В этом мыслитель усматривает развязку исторического процесса, ее конец. И хотя, как замечает один из участников «Разговора», «еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено» [12, С. 761].

Таким образом, историософская проблематика совершает у Соловьева полный цикл развития: начав с поиска смысла истории, пройдя через соблазн теократии, она завершается апокалипсисом конца истории. Надежда на Царство Божие переносится в эсхатологическое безвременье по ту сторону земной жизни.

События начала XX века не оставили сомнений, что «наступает последний акт исторической трагедии» [11, С. 162]. Зло цинично сбрасывает личину добра и выступает в своем откровенном виде человеко- и богоненавистничества. Уже нет никакой надежды ни на религиозную реформацию, ни на религиозное возрождение, которое по логике религиозного сознания только и могло спасти Россию, а возможно, и весь мир от секуляризации, политических, социальных и научно-технических революций. Полемизируя с В.С. Соловьевым по поводу его заключительной работы «Об

антихристовом добре», изданной в 1926 году, Г.П. Федотов упрекает мыслителя в том, что ему «...было совершенно чуждо ощущение взрывчатости веществ, из которых слагается наша культура: гибель «Титаника», Мессина, мировая война, связь которых поразила Блока, осталась вне поля зрения Соловьева». «Он проглядел, - пишет Федотов чуть дальше, - рост империализма, готовившего мировую войну; особенно империализма духа, отрицающего цельность любви к человеку. Бисмарк и Маркс, Ницше и Вагнер, Плеханов и Ленин были просто не замечены им» [17, С. 61]. Федотов приходит к выводу, что В.С. Соловьев так и не смог выйти за границы гуманистического опыта XIX века, не смог предвидеть накопления откровенного зла в мире.

Но часто бывает так, что когда конец скоро всерьез приближается, мысль об ускорении конца невольно отодвигается, и появляется желание выработать оптимально жизненное понимание эсхатологии. Творчество самого Г.П. Федотова тому подтверждение. На вулкане Второй мировой войны русский мыслитель хочет остаться в истории и культуре, а не идти вместе с разрушителями и социальными нигилистами. Историческая концепция Федотова чужда идее исторического детерминизма. «Не разделяя доктрины исторического детерминизма, мы допускаем возможность выбора между различными вариантами исторического пути народов» [18, С. 277]. Все варианты идеологии исторического детерминизма: рационалистически-пантеистический («гегельянство»), материалистическая абсолютизация «значения косных, материальных сил» и религиозный фатализм («давление Божественной воли») – отвергаются им с завидным упорством.

Равным образом в историософии Г.П. Федотова эсхатологическое самосознание выделяет несколько типов «идеи конца». Как религиозный мыслитель он не сомневается, что «Благая весть» Евангелия была вестью о конце этого мира и о пришествии Царства Божия [15, С. 320]. Современные настроения в предчувствии мировой катастрофы лишь оживили исконный слой христианства. Но судьба христианской эсхатологии была осложнена греческой мыслью, которая великую эсхатологию Израиля подменила малой. Аскетика и мистика сосредоточились на проблеме спасения личной души, на факте смерти и бессмертия. Здесь осуществился выход эсхатологии из истории и куль-

туры. Мистик может забывать об истории, ибо его конец - спасение или гибель - определяется лично его жизнью и его смертью. Всякое христианское возвращение в историю восстанавливает эсхатологическое понимание Царства Божьего, пророчества о конце истории. Но Федотов убежден, что это пророчество в наши дни не может быть простым повторением первохристианского. Необходимо осознать весь исторический подвиг христианской культуры, гения, святости. Нельзя согласиться, что языческий или христианский, грешный или святой мир обречен на уничтожение. С точки зрения исторического опыта христианства Царство Божие есть дело богочеловеческое. В небесном Иерусалиме, о котором говорит Апокалипсис, должно произойти преображение и очищение плодов и трудов культуры: «Этот Град, хотя и нисходит с неба, строится на земле в сотрудничестве всех поколений» [15, С. 322].

Г.П. Федотова, несомненно, вдохновляла идея «богочеловечества», развитая Вл. Соловьевым, так же, как отстаиваемые тем идеалы «христианской культуры» и «христианской политики». Высоко оценивал Федотов нравственный смысл и социальную направленность философии «общего дела» Н.Ф. Федорова: «В конце XIX в. Н. Федоров был тем православным мыслителем, весьма своеобразным и глубоким, для которого социальный вопрос, в смысле практического его решения, стоял в центре исканий и умозрений» [19, С. 49]. Но в то же время он считал, что «идея научного воскресения мертвых - безумная мечта, если она взята вне эсхатологического плана» [20, С. 323]. Для него самого признание непреходящей, абсолютной ценности культурного творчества человека в истории и было возможно только в плане эсхатологической традиции христианства. Мотив трагедии культуры, ее неизбежной итоговой «неудачи», невозможности достичь в условиях «падшего» мира никакого «законченного совершенства» вызваны признанием, по словам самого Федотова, «глубокого распада в мировой жизни, внесенного в нее грехопадением» [16, С. 218].

Для самого Федотова невозможность достижения совершенства в этом мире усилиями «чисто» человеческими отнюдь не обесценивает стремления к такой цели и, соответственно, не делает бессмысленным культурно-историческое творчество человечества. И в эсхатологических образах он отказывается видеть лишь

указание на неизбежность конца, отрицающего традицию земного «общего дела» многих поколений в строительстве мира культуры. «Теперь уже ясно, какие две концепции эсхатологии и культуры отвергаются христианским опытом Откровения и истории, - утверждает Федотов в статье «Эсхатология и культура». - Первая концепция - бесконечного, никогда не завершенного прогресса, которой жила секуляризованная Европа двух последних столетий. Вторая концепция - насильственной, внечеловеческой и внекультурной эсхатологии...» [20, С. 322]. Живому христианскому сознанию не нужен бесконечный прогресс греховной и смертной культуры, а также противно злорадное или равнодушное созерцание ее распада и гибели. По мнению Федотова, культурно-отрицающий эсхатологизм порожден слабым или извращенным осознанием Церкви и всегда имеет привкус духовного сектанства. Русский мыслитель не отделяет мистическую церковь от социального и культурного дела - «общего дела».

Федотовское решение проблемы эсхатологии и культуры отбрасывает культуру без эсхатологии, а эсхатологию без культуры. Соответствующие мировоззрения, распространенные в русской эмиграции, Федотов объявляет не церковно-христианскими. Но чисто теоретическое примирение двух крайних терминов не устраняет психологического затруднения: как можно созидать культуру и одновременно ожидать ее конца. Выход философ видит в разном понимании времени и формы конца.

Евангелия не дают ответа о времени конца, поэтому столь частые в христианской эсхатологии хронологические спекуляции о конце мира для Федотова сомнительны и даже вредны, ибо они подрывают энергию социальной воли. По его убеждению, норму нужно искать в соответствии установок жизни личной и социально-исторической. Мысль о конце истории, как и факт неизбежной личной смерти, может стать источником постоянной проверки совести, углубления опыта, но может быть источником уныния, безнадежности, дезинтеграции и даже «прелестью» освобождения от своего призвания, отказа от своей судьбы. В отношении ко времени, телу, природе Федотов отстаивает против платонизма библейский реализм, согласно которому все временные формы истории есть богозданные сферы действительности, сферы творчества и спасения человека.

Эсхатология Г.П. Федотова предполагает высшую степень социальной дисциплины и ответственности, требует всегда быть на своем посту, где бы этот пост ни был. Философ формулирует это в максиме личной жизни и в максиме культурной деятельности: «Живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен; работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня» [20, С. 326].

Наше отношение к концу зависит не только от понимания времени конца, но и от нашего представления о форме конца, под которой Г.П. Федотов разумеет его основной характер. Здесь видится или катастрофа, или преображение. Даже если только катастрофа, то или с гибелью старого мира и творением «нового неба и новой земли», или с преображением этого мира.

Казалось бы, Апокалипсис предугадывает разрушительный страшный конец. Но такая эсхатология несовместима с социальным служением. Г.П. Федотов верно замечает, что именно поэтому новое западное христианство практически отказывается от эсхатологии. Для самого русского мыслителя такой образ конца оставляет «слишком мало места надежде».

Спасительной, освобождающей оказывается живо подхваченная некоторыми русскими религиозными философами и богословами XX века идея Н.Ф. Федорова об условном значении пророчеств. Пророчество не есть откровение фатальной предопределенности. В истолковании Г.П. Федотова эта мысль находит углубленное применение. Если всякое пророчество есть обещание или угроза, то Апокалипсис одновременно и угроза, и утешение: «угроза для грешного мира, утешение для верного остатка!». В божественном замысле истории, в самом составе ее содержится человеческая свобода, которая сообщает истории непредвиденность.

Таким образом, кроме пессимистической эсхатологии возможна и оптимистическая идея конца. Для Федотова обе эти концепции вероятны, но надежда и любовь склоняют его ко второй. Кроме того, наряду с федоровским оптимистическим взглядом на эсхатологию Г.П. Федотов отмечает и новое понимание трагической эсхатологии, которое религиозно оправдывает дело культуры. В работе «О Св. Духе в природе и культуре», написанной в 1932 году, Г.П. Федотов, отстаивая «религиозный смысл» культур-

ного творчества, в том числе и нехристианского (языческого), писал: «Отменяется ли культура в Новом Завете? Вот вопрос, на который ответы в наше время уже колеблются. В полноте Царства Божьего нет места культуре. Остается чистая жизнь в Святом Духе: нет культуры там, где из двух ее элементов исчезает труд, проклятие грехопадения» [16, С. 223]. Но уже спустя шесть лет в «Эсхатологии и культуре» он дает на тот же вопрос ответ гораздо более радикальный: «Ничто подлинно ценное в этом мире не пропадает. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе» [20, С. 330]. Небесный Иерусалим является не просто даром Божиим, но богочеловеческим созданием. Все творческие усилия людей не пропадают, все сотворенное людьми воскресает, преобразуется и складывается, как камни, в стены Вечного Града.

Но и в этом случае остается неудовлетворенным требование всеобщности спасения. В Небесный Град входит лишь остаток человечества, большая часть людей гибнет. Напрашивается третий вариант эсхатологии, соединяющий идею гибели с чаянием всеобщего спасения, апокатастасиса. Но восстановление всех в добре волею Божьей исключает личную свободу человека, его свободный выбор. Апокатастасис был осужден церковью. Г.П. Федотов отбрасывает его как богословски порочный и приходит к выводу: «В современных условиях мира чаяние скорого конца предполагает согласие на гибель не только истории и культуры, но и огромного большинства человечества» [15, С. 331]. Любящее евангельское сознание согласиться на это не может, оно может склониться перед трагической неизбежностью конца, но не молиться о его ускорении. Поэтому Г.П. Федотов, желая сочетать оправдание общего дела с упованием общего спасения, принимает эсхатологию условных пророчеств. Но и здесь он осторожно допускает лишь возможность оптимистического конца.

Мы видим, что Г.П. Федотов перед лицом глобальных катастроф XX века сделал свой выстраданный историософский выбор на основе не только христианской веры, но и общечеловеческой надежды и любви.

Проблемы философии истории всегда были в центре внимания известного русского философа Николая Александровича Бердяева. Как и у большинства русских исследователей, его мысль обращена к эсхатологической проблеме конца истории, она окрашена апокалиптичес-

ки. Мировая война и революция еще более обострили интерес к данной проблематике. «Я думаю, - писал Н. Бердяев в известной работе «Смысл истории», - что не может быть особенных споров о том, что не только Россия, но и вся Европа и весь мир вступают в катастрофический период своего развития. Мы живем во времена грандиозного исторического перелома. Началась какая-то новая историческая эпоха. Весь темп исторического развития существенно меняется. Он не таков, каким был до начала мировой войны и последовавших за мировой войной русской и европейской революций, - он существенно иной. И темп этот не может быть назван иначе, как катастрофическим» [3, С. 4].

По Бердяеву, история как форма отчуждения человека от общества должна прийти к концу. Только тогда она имеет положительный смысл. «Если бы история была бесконечным процессом, плохой бесконечностью, то история не имела бы смысла» [3, С. 160]. Но завершение истории может осуществиться по нескольким сценариям. И не в последнюю очередь конец этого мира, конец истории зависит и от «творческого акта человека» [5, С. 258]. Если люди в основном будут направлять свое творчество во зло, случится космическая и социальная катастрофа. Но возможен лучший вариант завершения истории. Н. Бердяев разделяет идею Н. Федорова об условности апокалиптических пророчеств. В «Самопознании» мыслитель признается: «В апокалиптической литературе, начиная с книги Эноха, меня очень отталкивала мстительная эсхатология, резкое разделение людей на добрых и злых и жестокая расправа над злыми и неверными» [6, С. 282].

В лучшем варианте завершение истории означает конец объективации - вражды, отчужденности, безличности. Мыслитель приравнивал его к «настоящей революции духа». Во имя реализации полноты жизни человеческой личности русский философ негативно оценивал социальные революции, как явления разрушительные. Он отрицательно относился к социалистическому эксперименту в России, который определял как способ порабощения человека, рождающий новые формы угнетения и социальной несправедливости. Внутри исторического процесса вообще не удался ни один замысел. Царство Божие, если оно было задано как разрешение судьбы человеческой, никогда не осуществлялось и никогда приближения к его осуществлению не происходило.

Приветствуемая Бердяевым революция духа будет означать не уничтожение земного и общественного бытия, а его просветление Духом, т. е. творческое преображение мира в целом. «Эсхатология Бердяева есть не отвержение истории, но завершение ее» [14, С. 445]. Сама история, конечно, не была бессмысленной и пустой. Всякий великий опыт исторических неудач был плодотворен, «ибо в нем приоткрывалось что-то новое для человечества» [3, С. 156]. «Неудача же человеческая обозначает лишь то, что человек в своей судьбе призван к тому, чтобы подняться еще выше, чтобы реализовать свои потенции в вечном времени, в более высокой действительности, чем та, в которой он пытался их реализовать» [3, С. 157].

Творческая эсхатология Н. Бердяева вырастает из корней, отличных от традиционно-христианских, особенно православных. Ее рождает революционное недовольство несовершенством и хрупкостью всего земного. Он жаждет конечного и радикального преображения мира. Как же это произойдет?

Мыслитель признается: «Вопрос о том, будут ли все спасены и как наступит Царство Божье, есть последняя тайна, неразрешимая рационально» [7, С. 206]. «Ясно одно: предстоит суровая борьба, требующая жертв и страданий, проявления всех творческих сил» [2, С. 161-162]. Христианская эсхатология Бердяева пронизана революционными настроениями, так характерными для его эпохи. Само же спасение - дело общее. Спасаться мы должны всем миром, соборно, а не в одиночку. Бог направляет творческие силы человека к созданию высших ценностей. Бог - вождь и вдохновитель. Но человек свободен и в отношении к Богу. Человек может свободно предпочесть мучения вне Бога блаженству в Боге. Однако человек может стать соучастником божественного творчества и как таковой наряду с Богом выступить соучастником миротворения. Для этого человек должен постоянно совершать акты эсхатологического характера, т. е. моральные акты, акты любви, милосердия, жертвы. Во всяком творческом акте наступает конец этого мира и возникает мир новый, мир «иной». В конце концов, человек может войти в «новый эон» существования.

В таком понимании много противоречий. С одной стороны, творчество как свободная деятельность обеспечивает наше вхождение в иной модус, в иное качество существования. С другой стороны, результаты творческих ак-

тов опять внедряют нас в «падший мир». Бердяев сам обращает внимание на эти противоречия: «Наше существование слагается из противоречий. Я всегда был человеком, сильнее всего чувствующим противоречие. Эсхатология противоречива, и эсхатологическая мысль выходит из сферы, в которой царит закон тождества» [6, С. 289].

«Земная история должна вновь войти в небесную историю, должны исчезнуть грани, отделяющие мир посюсторонний от мира потустороннего, подобно тому, как не было этих граней в глубине прошлого, на заре мировой жизни» [3, С. 160]. Экзистенциальное время одержит победу над комическим и историческим, исчезнет противоположность между субъектом и объектом, человек достигнет внутренней свободы от этого мира. У людей пробудится «сверхсознание» и они, свободно примут иную иерархию ценностей, в которой духовность займет высшее место. Наступит богочеловеческое царство. Победителем окажется Богочеловек. «Окончательная же судьба человека может быть решена лишь после безмерно большего опыта в духовных мирах, большего, чем тот, который дан в краткой земной жизни», - говорит Н.А. Бердяев [1, С. 295].

С эсхатологической тематикой у Бердяева связана еще одна горячо любимая им тема - тема судьбы России. К ней он возвращается на каждом этапе своего творчества, используя огромный эмпирический материал и опираясь на солидную философскую традицию. Его задача - прояснить судьбу России и раскрыть ее мессианское призвание в мире. В том, что такое призвание у России есть, Бердяев никогда не сомневался: даже после военных поражений и исторических неудач: «Россия, как Божья мысль, осталась великой, в ней есть неистребимое онтологическое ядро» [4, С. 5,6]. Русский народ есть народ конца, а не начала и не середины исторического процесса, тогда как гуманистическая культура Запада принадлежит его середине. Отсюда стремление к порядку и организованности последней и неустроенность культуры и быта, бунт против порядка как архетип первого. Перефразируя слова Ф.М. Достоевского, Н. Бердяев замечает: «Мы, русские, - апокалиптики или нигилисты», потому что устремлены к концу и плохо понимаем поэтапность исторического процесса, нетерпимы к повседневному приуготовлению будущих совершенных форм. Отсюда отрицание серединной куль-

туры интеллигенцией и подозрительность к ней даже со стороны таких корифеев, как Лев Толстой, отсюда же, считает Бердяев, бунт народных масс против любого изменения общественного порядка, как в сторону его ужесточения, так и в сторону либерализации его. Обобщая эти настроения, Бердяев пишет: «Русская идея не есть идея цветущей культуры и могущественного царства, русская идея есть эсхатологическая идея Царства Божьего. Это не есть гуманистическая идея в европейском смысле слова. Но русский народ подстерегают опасности, с одной стороны, обскурантистского отрицания культуры вместо эсхатологической критики ее, а с другой стороны, механической, коллективистической цивилизации. Только культура конца может преодолеть обе опасности» [5, С. 168] - утверждает он в духе развиваемой им идеи. Трагедия русского народа в том, что власть постоянно извращала это его призвание как хранителя идеи Царства Божьего в пользу «царства кесаря» в форме ли самодостаточно буржуазного царства всеобщей сытости, в форме ли самоограниченного коммунистического рая распределительного равенства в нищете. Бердяев верит, что Россия преодолеет все опасности земной истории. В основе исторической судьбы России заложен и движет ею скрытый смысл истории, выводящий ее из ограниченного во времени и пространстве провинциального мира исторических задач на простор

космического мышления. Развивая идеи Н.Ф. Федорова, Бердяев предрекает, что Россия достигнет до осознания идеи космической общности. В связи с этим он намечает целую, можно сказать, экологическую программу. Перед человечеством встанет проблема овладения и управления всей поверхностью земного шара с его океанами и материками, проблема сближения Востока и Запада, причем не только в привычном значении - России и Европы, - но и с подключением в мировой процесс Индии и Китая и мусульманского мира. В решении этой универсальной задачи на долю России выпадает великая миссия выступить «с благой вестью о наступлении Царства Божьего» с верой в осуществление иного мира на основе радикального преобразования этого мира. Бердяев до конца своих дней оставался уверен, что «Россия и русский народ могут сыграть в этом большую роль в силу нашего эсхатологического характера. Но это дело свободы, а не необходимости» [6, С. 306].

Таким образом, эсхатологическая образность русской мысли действительно является одной из своеобразных черт национальной философской традиции. Это своеобразие определяется религиозным характером русской философии. Эсхатологические построения русских мыслителей, чаявших радикального преобразования человека и мира, не исключали трезвое понимание жизни. Это обстоятельство делает их интересными и для современного читателя.

Список использованной литературы:

1. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.
2. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. Париж, 1951.
3. Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990.
4. Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990.
5. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990.
6. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990.
7. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
8. Кантор В.К. Владимир Соловьев: имперские проблемы всемирной теократии // Вопросы философии. 2004. № 4.
9. Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М., 2001.
10. Рессель Г. О типологии и актуальности восприятия Ницше и Соловьева в русской философии // Вопросы философии. 2002. № 2.
11. Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. СПб., 1913.
12. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1988.
13. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. В 2-х т. Т. 2. М., 1913.
14. Федотов Г.П. Бердяев-мыслитель // Н.А.Бердяев: Антология. Книга I. СПб., 1994.
15. Федотов Г.П. Новый град. Нью-Йорк, 1952.
16. Федотов Г.П. О Св. Духе в природе и культуре // Россия, Европа и мы. ПСС. Т. 2. Париж, 1973.
17. Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Путь. 1926. № 5.
18. Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры). В 2-х т. Т. 2. СПб., 1991.
19. Федотов Г.П. Социальное значение христианства // Тяжба о России. Полн. собр. ст. Т.3. Париж, 1982.
20. Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый град. Нью-Йорк, 1952.