

## **ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.2.170

### **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА ИСТОРИИ Н.А. БЕРДЯЕВА: ПОИСК ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЯ**

**Б.Л. Губман, К.В. Ануфриева**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Цель статьи – рассмотрение способа теоретизирования, присущего экзистенциальной метафизике истории Н.А. Бердяева. В ходе проведенного анализа выявлено, что созданная им экзистенциальная метафизика истории является результатом поиска постклассической стратегии религиозно-философского истолкования истории. Опровергая тот способ субстанциального историософского теоретизирования, который был присущ классической мысли модерности и глубоко укоренен в иудеохристианской традиции, Бердяев в ключе экзистенциальной метафизики конечности и присущей ей понимающей установки попытался напрямую синтезировать экзегетику христианской мифологии с генеалогическим методом Ф. Ницше и морфологией истории О. Шпенглера. В целом, его историософская мысль может быть интерпретирована как несущая в себе неустранимое противоречие понимающего подхода и референции к стереотипам классического историософского теоретизирования, глубоко укорененного в модели иудеохристианской диахронной схематики развития человеческого сообщества.

**Ключевые слова:** *экзистенциальная метафизика истории, постклассическая религиозная философия истории, субстанциальная историософия, понимающая установка, генеалогия.*

#### **Введение**

Метафизика истории Н.А. Бердяева сформировалась в поле влияния не только классической западноевропейской философии, но и под непосредственным воздействием неклассического ее варианта. Она несет в себе очевидный отпечаток стереотипов как классического, так и постклассического способов историософского теоретизирования. Разумеется, их восприятие происходит в пространстве имманентных тенденций развития русской философской мысли, присущих ей особенностей видения смыслового наполнения истории. Как философ, истолковывающий историю в русле христианской традиции, Бердяев, разумеется, не мог пренебречь базовыми провиденциально-эсхатологическими установками ее интерпретации, а значит, и схематикой динамики пути человечества, которая предполагалась та-

© Губман Б.Л., Ануфриева К.В., 2024

ким подходом. Естественно, что он обращался к тем сценариям субстанционального построения хода истории, которые возникали в сочинениях христиански мыслящих теоретиков от Августина до Ф.В.Й. Шеллинга, Г.В.Ф. Гегеля и В.С. Соловьева. При этом, как автор в полной мере воспринявший результаты «критики исторического разума» он страстно желал не повторять мыслительные ходы субстанционального теоретизирования и развивать свое собственное историософское учение в духе «критической» платформы, унаследованной им от философии жизни Ф. Ницше и О. Шпенглера и трансформированной в русле экзистенциально-персоналистического подхода. В статье предпринята попытка аналитики экзистенциального осмысления Бердяевым уроков «критики исторического разума», предложенного неакадемической философией жизни, их синтеза с корпусом представлений христианской мифологии, что позволило ему создать учение, осуществляющее баланс на грани понимающей и спекулятивной философии истории.

### **Полемика с классической философией как пролог поиска постклассической стратегии религиозной историософии**

Экзистенциальная философия истории Бердяева выстраивается в полемике с классическими версиями субстанциалистского историософского теоретизирования новоевропейского типа. Они, как известно, опирались на рационалистически-оптимистическую установку принципиальной возможности постижения исторического процесса, его видения в перспективе прогресса, европоцентризма, поиска гуманистического смыслового содержания социокультурного развития и возможности выдвижения на этой основе глобального идеала будущего. Вполне очевидно, как подчеркивал еще К. Маркс, что подобная стратегия подхода к истории явилась во многом итогом ее секуляризованного истолкования в границах иудеохристианской традиции. Именно с такой версией секулярного новоевропейского видения истории в субстанциональном ключе, наиболее рельефно представленной в произведениях Гегеля и Маркса, полемизирует Бердяев. Однако при этом перед ним сразу же возникает серьезная теоретическая проблема: можно ли сохранить целостное христианское видение истории, отбрасывая стереотипы субстанционального историософского дискурса? Она прорисовывается сразу в двух ракурсах. Во-первых, возникает вопрос возможного сценария сохранения в качестве основы христианского истолкования истории мифологического корпуса религиозной традиции, отказываясь от его философски-субстанциональной экзегетики в духе саморазвертывания гегелевской абсолютной идеи или торжества на ниве истории эмансипирующего в финальной инстанции человечество исторического праксиса. Во-вторых, даже при условии позитивного ответа на этот многотрудный вопрос, остается и еще один - какую эпистемологическую установку следует избрать для работы с корпусом мифологических представлений иудеохристианской традиции для успешной ее апроприации в целях построения целостного истол-

кования истории? По сути дела, как раз с этими весьма нелегкими проблемами и попытался разобраться Бердяев при построении своего собственного историософского учения.

Расставание с классическим типом новоевропейского историософского теоретизирования произошло на фоне трансформации его общемировоззренческих исканий. Оно, по его собственному признанию, было связано с постепенным отходом от его увлечений в пору молодости идеями немецкой классической философии и марксизма к формированию собственной религиозно-философской позиции. В философии И. Канта Бердяев увидел прежде всего обоснование надприродности и нередуцируемости к внешним обстоятельствам человеческой свободы. «Из философов же, – вспоминает он о формировании своего доминантного интереса к свободе, – наибольшее значение имел Кант. Философия Канта есть философия свободы, хотя, может быть, недостаточно последовательная, не до конца развитая» [3, с. 49]. Бердяеву представлялось, что вся последующая традиция немецкой классической философии в значительной мере уходит от изначальной направленности кантовской мысли по пути свободы и творчества, следуя маршрутом рационально выверенного метафизического теоретизирования. «Метафизическое же развитие германского идеализма после Канта – у Фихте, Шеллинга, Гегеля, при всем обнаружившемся тут гении, шло в ложном направлении, в направлении монизма, в устранении вещи в себе, в окончательной замене трансцендентности Божества, становящимся в мировом процессе Божеством эволюции, утере свободы в необходимости торжествующего мирового Логоса» [3, с. 84]. Эта «утрата свободы» в рационально-системном теоретизировании немецкой классики не устраивает Бердяева и применительно к развиваемому ее представителями видению исторического развития. Ей оказался, с его точки зрения, приверженным и К. Маркс, в сочинениях которого историческая необходимость торжествует на ниве мировой истории над изначально декларируемым вектором движения человеческого сообщества по пути освобождения. Хотя идеи Маркса и рассматриваются Бердяевым в качестве чуждых в целом его собственным историософским устремлениям, он полагал их достойными уважения и признания их критико-философского пафоса [3, с. 77]. Отвержение стандартов классической историософии потребовало от Бердяева поиска стратегии альтернативного плана.

В этой связи самым основным моментом для него становился выбор кардинальной стратегии философского теоретизирования, которая должна быть реализована в постижении смысла истории. На протяжении своего творческого пути Бердяев старается – пусть и по-разному – обосновать собственный взгляд на задачи философского поиска в ключе его подтверждения религиозно фундированным опытом свободы. Именно переживание дарованного человеку свыше и превышающего любые каноны рациональной интерпретации опыта свободы и составляет ту отправную точку, с которой он полемизирует с философской классикой, начиная еще с произведений

дореволюционной поры. «Отречение от разума мира сего – безумие в Боге есть высший подвиг свободы, а не рабство и мракобесие: отречение от малого разума, преодолением ограниченности логики обретается разум большой, входит в свои права Логос. Малый разум есть *ratio*, он рационалистичен, большой разум есть *Logos*, он мистичен» [5, с. 35], - писал Бердяев, поясняя далее, что «малый разум» исходит из противопоставления субъекта и объекта, дискурсивности, тогда как «большой разум» снимает их полярность, утверждает тождественность таковых и пользуется при этом интуитивной способностью. В круг учений, неверно понимавших «большой Логос» и стремившихся поработить его рациональными средствами, им включаются даже гегелевские построения, «гнозис» созданной им диалектикологической системы как неспособный выразить подлинную, иррациональную по своему характеру и бесконечную мистическую глубину божественного творения. Характерно, что рассуждая о том, что религия и мистика – источник подлинной философии, обличая пороки новоевропейской философии, Бердяев пользуется, вопреки своим инвективам в ее адрес, тем инструментарием, который был отчеканен еще в кантовском исполнении: в основе его критики лежит противопоставление рассудочного и разумного начал, первое из которых всегда отмечено сфокусированностью на данности опыта, а второе обращено к смыслопостижению финальных оснований мира человека. Поэтому, говоря о мистическом истоке разумного как основе критики любых частных рассудочных суждений, он стремится низвергнуть основы новоевропейского философского мышления в границах заданных им же категориальных средств. В любом случае, весь ход его рассуждений обращен на утверждение порочности любых рациональных философских схем, если они не «схватывают» свободу как основополагающую бытийную характеристику.

Новый тип критики предшествующей философской мысли появляется в поздних сочинениях Бердяева на базе восприятия им фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. На страницах «Бытия и времени» звучит обличение всей предшествующей европейской метафизической традиции как упустившей из внимания главный бытийный феномен – существование человека во времени. Так возникает новый вариант онтологического мышления в формате метафизики конечности, который инспирирует критику классических онтологических построений Бердяевым. «Позже, в последние годы, - писал он, - я пришел к тому, что само бытие не первично и есть уже продукт рационализации, обработки мысли, т. е., в сущности, пришел к отрицанию онтологической философии. Это был разрыв с онтологической традицией Парменида, Платона, Аристотеля, Фомы Аквината, многих течений новой философии вплоть до Вл. Соловьева с его учением о всеединстве» [3, с. 88]. Бердяев полагал, что критику традиционной онтологии классического типа с ее субстанциальной основой теоретизирования можно вести не обязательно в ключе Хайдеггера или Ясперса, а вполне возможно обратиться для этого к построениям Канта или Я. Бёме. Более того, хотя сам

он выстраивает стратегию своего теоретизирования именно в духе метафизики конечности, ему кажется вполне уместным порицать Хайдеггера за недостаточный радикализм в критике онтологического теоретизирования. Он притязает на то, что обосновывает своим учением примат первичной «добытийственной свободы» как основы интерпретации всего сущего, исторического становления. Источником его построений при этом служит идея «Ungrund» («Безосновного») Бёме. Однако при этом стоит вспомнить, что построения последнего, равно как и инспирированные им идеи Шеллинга имеют очевидные платонистические корни, а, значит, Бердяев вновь использует продукты классической мысли для ее критического отрицания (см.: [10]).

В своих размышлениях относительно истоков своего антисубстанциалистского мышления, имеющего прямой выход в его историософские конструкции, Бердяев указывает как на собственно христианских авторов, так и на тот стиль мысли, который ориентирует на построение теоретико-мировоззренческих представлений на базе переживания опыта свободы и представлен в неакадемической философии жизни и экзистенциализме. В результате своеобразного «сплава» этих двух идейных предпосылок возникает возможность решать как общефилософские, так и историософские проблемы, минуя путь субстанциального, классического по своим корням теоретизирования, и следуя, на его взгляд, прямо к философской экзегетике корпуса христианской мифологии.

В ряду христиански инспирированных авторов, создающих своеобразный стартовый момент такого типа теоретизирования, Бердяев, кроме уже упомянутых Бёме и Шеллинга, обычно подчеркивает значение для формирования собственного типа мысли наследия А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, размышлений В.С. Соловьева о «Богочеловечестве», и более всего творчества Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, особо акцентируя близость к собственной позиции именно его воззрений[3, с. 143]. Вполне понятно, что Бердяеву созвучны устремления А. Шопенгауэра, но, конечно же, особое влияние на стиль его теоретизирования оказал Ф. Ницше, а позднее и О. Шпенглер. В сочинениях Бердяева позднего периода его творчества часто встречается обсуждение идей философской антропологии М. Шелера. В эмиграции он познакомился со взглядами Э. Мунье и других персоналистов. Среди философов экзистенциальной плеяды он часто ссылается на наследие С. Киркегора, К. Ясперса и даже Ж.-П. Сартра, но непосредственным философским визави его размышлений все же является М. Хайдеггер. Именно в полемическом диалоге с его воззрениями рождается его собственное видение истории в экзистенциально-персоналистическом измерении.

Отказываясь от субстанциального теоретизирования, Бердяев последовательно проводит эту установку применительно к философскому пониманию истории. История предстает, в его трактовке, как поле свободной самореализации личности, мистически устремленной к Абсолюту и «вычиты-

вающей» смысл ее событийной канвы через горизонт собственного существования во времени. Не заранее сформулированная субстанциальная заданность курса истории, а ее прочтение на фоне корпуса мифологических представлений христианства должны стать, по Бердяеву, основой никогда не завершеного стремления личности узреть контуры ее мистической кооперации во времени с Абсолютом. В подобном варианте низвержения любых субстанциальных схем истории со всей очевидностью встает вопрос о способе переживания и стратегии концептуального осмысления неповторимого опыта пребывания в совместно созданных людьми духовно-культурных мирах.

### **Религиозно-философское видение истории в экзистенциально-персоналистическом измерении**

Рассуждая о способе построения экзистенциально ориентированной метафизики истории, Бердяев изначально декларировал свою приверженность персоналистической установке, делая ее центральным и исходным звеном опыт личностного переживания смысла событий, вершащихся в диахронии непрестанного становления неповторимых событий культурного творчества. «История, как величайшая духовная реальность, – писал он, – не есть данная нам эмпирия, голый фактический материал. В таком виде истории не существует и ее опознать нельзя. История познается через историческую память как некоторую духовную активность, как некоторое определенное отношение к «историческому» в историческом познании, которое оказывается внутренне, духовно преображенным и одухотворенным» [4, с. 16]. Таким образом, историческое познание вырисовывается производным от исторической памяти, носителем которой выступает личность, вовлеченная в своем неповторимом бытии в течение времени и одновременно сопричастная вечности. Онтология исторического существования вырисовывается задающей сам способ понимания минувшего. Для Бердяева такой подход – отличительная черта предлагаемой им стратегии христианского философского гнозиса исторической реальности в ее данности и мистически открывающейся глубине [7, с. 399]. Очевидно, однако, что такая тональность его рассуждений выявляет глубокое освоение не только христианской мистической традиции, но и уроков «критики исторического разума». Хотя в полемической запальчивости ему было свойственно обвинять гносеологию в «бюрократической» мелочности и «полицейском» диктате, бранить за приверженность этим порокам неокантианство, сам Бердяев впитал ценные выводы эпистемологических исканий не только современных ему продолжателей дела Канта, принадлежавших к Баденской школе, но и размышлений сторонников философии жизни в области «критики исторического разума». Иначе не мог бы состояться и переход к выдвинутому им в границах собственной религиозной версии метафизики конечности истолкованию природы поиска смысла истории.

«Каждый человек по своей внутренней природе, – заключает Бердяев, – есть некий великий мир, – микрокосм, в котором отражается и пребывает весь реальный мир и все великие исторические эпохи: он не представляет собой какой-то отрывок вселенной, в котором заключен этот маленький кусочек, он заявляет собой некоторый великий мир, который может быть по состоянию сознания данного человека еще закрытым, но по мере расширения и просветления его сознания, внутренне раскрывается» [4, с. 19]. Подобно Хайдеггеру и независимо от него, русский автор приходит к мысли, что человек и есть основание существования исторического мира и возможности его осмысления. Историчность человеческого существования, с его точки зрения, создает возможность всемирной истории. Желание понять свое место в ее контексте составляет неискоренимый мотив обретения ее целостного видения в потоке времени [4, с. 21]. Потому-то центральной темой философии истории Бердяев считает обнаружение ее смысла – личностного измерения целостности всемирной истории в ее духовно-культурном многообразии. Понимающая версия развиваемой им философии истории опирается на собственное видение онтологии личностного существования на грани времени и вечности.

Для Бердяева не свойственно, в отличие, например, от М. Хайдеггера, подробное описание феноменологического инструментария, позволяющего зафиксировать путь создания метафизики конечности через характеристику конституирования мира Dasein. Он исходит из конкретности опыта пребывания личности в потоке временного становления, наделяемого бытийным статусом, но для того, чтобы утвердить его онтологическое измерение, он сразу же прибегает к авторитету традиции христианской мифологии. Она позволяет, в его понимании, соединить неразрывными узами «потустороннее» и «посюстороннее», показать, что человеческая судьба, прорисовывающаяся в истории, имеет одновременно метафизический характер и связана с божественным началом. Именно эта амбивалентность человеческого бытия раскрывается в драме истории, позволяющей видеть за рациональной ее стороной, логической мотивированностью действий людей глубоко иррациональный фон. Прийти к такому видению истории, по Бердяеву, дает возможность ее «христоцентрического» постижения в свете опыта веры. «История, – утверждает он, – есть свершение, имеющее внутренний смысл, некая мистерия, имеющая свое начало и конец, свой центр, свое связанное с другим действие, история идет к факту – явлению Христа и идет от факта – явления Христа» [4, с. 27]. Этот мистериеский момент представляется ему основой истории, ее центром и целью, определяющей ход ее драматического развития.

Исторический процесс рисуется Бердяеву как «богочеловеческий» по своей основе, предполагающий взаимодействие человека и Абсолюта. «Роковая ошибка – разрывать богочеловечность на две части: в религии, в духовной жизни действует только Бог; в культуре, в культуре, в социальной жизни действует только человек. В действительности богочеловеческая

связь есть и тут, и там» [6, с. 345]. Человек, таким образом, оказывается творцом истории и толкователем ее смысла, поскольку постоянно тяготеет к присутствующему в нем абсолютному началу. Такая связь, онтологически задающая его историчность, сопряжена с его существованием во времени.

Время как измерение человеческого существования изначально возможно, по Бердяеву, как заданное сопряженностью своей с божественной вечностью, тайной творения, провиденциальным планом и эсхатологическим финалом истории. Он задумывается о том, что прошлое, принадлежащее истории, нельзя считать просто чем-то безвозвратно утраченным и лишеным статуса реальности, призрачным и «провалившимся в бездну небытия». Как раз это предполагаемое небытие прошлого Бердяев и отвергает как иллюзию, порожденную нашим существованием в настоящем между прошлым и будущим. «Прошлое со своими историческими эпохами есть вечная действительность, в которой каждый из нас, в глубине своего духовного опыта, преодолевает болезненную разорванность своего бытия. Каждый может быть приобщен к истории, поскольку он существует в этой зоне мировой действительности. Поистине, религиозное начало не может примириться с тем, чтобы что-нибудь из подлинно живого могло умереть, исчезнуть» [4, с. 57]. Именно таково христианство как «религия воскресения». «Христианство, в нашем времени, в нашем временном процессе, мировом и историческом, обозначает то, что вечность, т. е. божественная действительность, может внедряться во времени, разрывать цепь времени, входить в нее и являться в ней преобладающей силой» [4, с. 53]. В отличие от августирианского понимания времени истории с его приматом момента настоящего как сопричастности вечности, равно как и трактовки такового Хайдеггером, утверждающей первенство будущего, Бердяев полагал, что не только настоящее, но также прошлое и будущее фундаментально сопряжены с вечностью.

Отвергая любые варианты классического спекулятивного поиска субстанциального основания истории от Гегеля до Маркса, Бердяев полагал, что они девальвируют событийность и бытийное смысловое содержание происходящего во времени и переживаемого в настоящем экзистенциальным субъектом на основе онтологически присущей ему способности памяти. Человек пребывает в потоке времени и обречен на постоянный поиск смысла истории, объединенной с высшей божественной реальностью осевым актом явления Христа. Сам ход истории, предполагающей мифологическое видение ее как связанной с актом творения, происходящей перед оком божественного творца в борении «двух градусов» и предполагающей открытость эсхатологического финала, имеет событийную самоценность и несет в ее ткани драматическое столкновение добра и зла. Понимание смысла истории Бердяевым должно, по его замыслу, быть постоянно возобновляемой попыткой гностического порыва к раскрытию ее содержания через синтез конкретики вершащегося во времени с мифологическим фоном.



Мистически постигаемое задает временную основу опыта понимания неповторимых событий истории. Однако этот исторический опыт, как сразу подчеркивает Бердяев, не был бы таковым, если бы не конституировался конкретной событийностью того, что наполняет время. Опыт истории трактуется им под непосредственным влиянием учения Ф. Ницше о вечном возвращении. Его открытость будущему и постоянное возрождение востребованного прошлого в настоящем задает, по Бердяеву, само отношение к исторически свершившемуся.

Острое переживание кризисности современности, ее антиномичной противоречивости заставляет задуматься о смысле и истоках происходящего в динамике времени истории. Вслед за Ницше, Бердяев, не верящий в историческую необходимость и любые схемы ее универсальной и закономерной реализации, подчиняющие себе уникальные события, считает важным обнаружить смысловые истоки современной ситуации, опираясь на конкретный генеалогический анализ вершащегося сегодня (см: [9, с. 88–94]). Его обращение к генеалогической стратегии предполагает одновременно и ее синтезирование с морфологическим анализом истории культуры в ключе также вдохновленного мыслью Ницше О. Шпенглера.

Синтез мыслительных подходов этих двух теоретиков звучит вполне органично в контексте историософских построений Бердяева, отталкивающегося в конечном итоге от истолкования внутреннего смысла хода истории в перспективе корпуса установок христианской мифологии. Релятивность обнаруженных смысловых нитей, связующих в формате генеалогического анализа настоящее и минувшее, сообразно с его мировоззренческой установкой, требует принятия абсолютной точки отсчета, возвышающейся над любыми «раскопками» ткани традиции. Бердяев, разумеется, критически воспринимает и морфологическую установку Шпенглера, предполагающую плюральную несопоставимость культур, явленных ходом истории. Шпенглер, заявляя такую платформу видения истории попадает, по справедливому замечанию Р. Арона, в парадоксальную ситуацию: ведь если нет возможности обозреть в какой-либо перспективе панораму всемирной истории, то и его собственные построения оказываются невозможными по определению и даже можно поставить под сомнение «реальность» осуществляющего такую мыслительную операцию субъекта. Вполне логично поставить под сомнение возможность существования Шпенглера как теоретика отрицаемой им всемирной истории, которая воспринимается им как «пустой звук». Для Бердяева абсолютная точка отсчета христианской мифологии как раз позволяет сопрягать генеалогический подход с допущением морфологического многообразия культур, наличия их незримой души и символического проявления таковой в ключе построений Шпенглера [2, с. 370–372]. В произведениях Бердяева можно встретить утверждение об отсутствии имманентного смысла истории, которое следует, вероятно, понимать как отрицание ее субстанциальной необходимости. Ведь все его по-

строения так или иначе есть попытка выяснить смысл произошедшего с человеком в глобальной перспективе хода его земной истории на фоне христианской мифологической панорамы, воспринимаемой как контур абсолютного мистически постижимого смысла того, что вершится во времени.

Обращаясь к постижению хода всемирной истории в генеалогической перспективе, Бердяев фокусирует свой анализ на истоках современного ему социокультурного кризиса, интегральной составляющей которого является состояние, претерпеваемое российским обществом и культурой. Он отправляется от справедливо констатируемого им вслед за Ницше кризиса европейской гуманистической культуры, которым отмечена новая панорама и новейшего фазисов всемирной истории. «Когда человек ничего не признает, кроме себя, он перестает ощущать себя, потому что для того, чтобы ощущать себя, нужно признать и не себя для того, чтобы быть до конца индивидуальностью, нужно признать не только другую человеческую личность и индивидуальность, нужно признать божественную личность» [4, с. 120], – констатирует Бердяев. Если языческая культура была специфична слиянием духа и природы, а Средневековье характеризовалось их полярностью, то Ренессанс и присущая ему гуманистическая установка означают, по его убеждению, использование природного потенциала во имя утверждения индивидуально-личностного начала, его свободной культивации и всестороннего раскрытия творческих возможностей. Кризис антропоцентрического гуманизма означает для Бердяева забвение трансцендентного и обращение сил человека на покорение внешней природной и социальной действительности и даже своего внутреннего мира. Он полагает, что символизируют произошедшие трагические изменения в современной культуре имена Ницше и Маркса. Бердяев видит символы кризиса гуманистической культуры в тотальной машинизации жизни, триумфе человека массы, кризисе демократических институтов и подъеме авторитарных и тоталитарных политических сил, разложении традиционных средств художественной репрезентации человеческого образа и т. д. Все эти черты панорамы кризиса гуманистической культуры и поныне не утратили своей актуальности. В результате проводимой им генеалогической реконструкции, в орбиту которой входят не только западные, но и российские реалии им выдвигается проект нового средневековья, которое должно возникнуть на основе современного культурного ландшафта, синтезируя достижения гуманизма и обретения вновь религиозных ценностей [1, с. 228]. Этот идеал рисуется ему значимым и для преобразования постреволюционной России.

Прибегая к генеалогическому видению панорамы истории, Бердяев пытается синтезировать его с корпусом представлений христианской мифологии. При этом, обращение к нему не избавляет его теоретические историко-философские выкладки от связи с возникшими на фоне христианской традиции субстанциональными конструкциями истории. В лоне христианского мировидения возникают представления провиденциально-эсхатологического

плана, очерчивающие не только абрис единства сакральной и мирской истории, кооперации «града земного» и «града Божьего», но и видение христоцентрически заданного диахронного движения истории человечества, которые задают своеобразную основу субстанциального историсофского теоретизирования [8, с. 121]. Его критика, при всей ее радикальности, не устраняет окончательно референции конструкций метафизики истории Бердяева к его предшественникам от Августина до Боссюэ, Гегеля и Соловьева. Таким образом, связь метафизики истории Бердяева, выдержанной в тонах «критики исторического разума», с классической моделью субстанциального развития человечества не оказывается окончательно утраченной.

### **Выводы**

Метафизика истории Бердяева отмечена полемикой с классическим новоевропейским видением социокультурного развития, его основополагающими мыслительными стандартами. Она возникает как попытка наметить стратегию постклассического религиозно-философского видения истории. Провозгласив программу создания христианского варианта философии свободы, Бердяев изначально подверг критике основания классического системного теоретизирования на базе положений религиозно-мистического учения Бёме, избранного для утверждения центральной точкой мира человека как носителя свободно-творческого импульса, «взрывающего» ригидные схемы видения реальности в своем неукротимом мистическом порыве постижения Абсолюта. Такое неортодоксальное прочтение христианского миропонимания стало для него основой низвержения в религиозно-экзистенциальном ключе любых вариантов новоевропейского системосозидания, хотя зачастую, бравидуя своим желанием подорвать рассудочность на основе разумного постижения Логоса, он работал в границах того категориального аппарата, который был им освоен на базе кантовского наследия и интерпретирован в духе ницшеанского понимания задач философской критики. Именно поэтому для него впоследствии стал столь приемлемым и хайдеггеровский пафос борьбы с любыми формами классической онтологии во имя утверждения новой формы метафизики – метафизики конечности, предлагающей смотреть на мир сквозь призму человеческого бытия во времени. Правда, порицая любые варианты субстанциалистской онтологии от Платона до Гегеля и Соловьева, Бердяев утверждал, что метафизика конечности немыслима вне горизонта христианской мифологии. В этом ключе он и выстраивает свой взгляд на задачи метафизики истории.

В своем стремлении раскрыть смысл всемирной истории Бердяев утверждает необходимость его прочтения сквозь горизонт человеческого существования во времени, в котором присутствует вечность. Развивая собственную версию онтологии памяти, позволяющую ему толковать прошлое как вечно сопутствующее настоящему, он обращается для раскрытия его

смыслового содержания в ситуации современности к генеалогическому методу Ницше и мыслительным ходам, обнаруживаемым в морфологии истории Шпенглера. История обретает, на его взгляд, смысловое содержание как процесс, в котором реализуется судьба человека. Подобная стратегия понимающей установки позволяет ему предложить собственную версию герменевтического прочтения кризиса гуманизма в его значимости для всемирной и российской истории и выдвинуть идеал грядущего нового Средневековья. В своем противостоянии конструкциям классической историософии нового времени Бердяев не мог преодолеть до конца влияния присущих ей стереотипов теоретизирования субстанциального типа, поскольку они глубоко укоренены в корпусе представлений христианской мифологии, питающей теологическое видение диахронии развития и периодизации истории человечества. Стереотипы его метафизики истории, ее имманентные противоречия во многом повлияли на историософские конструкции, возникшие в русле французского персонализма, неотомизма Ж. Маритена, неопротестантизма П. Тиллиха и других авторов.

#### **Список литературы**

1. Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 221–310.
2. Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 364–381.
3. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991. 320 с.
4. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 174 с.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 12–250.
6. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–357.
7. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. СПб.: Издательство РХГА, 2020. 920 с.
8. Левит К. Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории. СПб.: Владимир Даль, 2021. 511 с.
9. Blair B.M. The Nietzschean Subject. Lanham, New York, London: Lexington books, 2018. 411 p.
10. Muratori C., Meliadoro M. Northern Renaissance Platonism from Nicholas of Cusa to Jacob Böhme // Christian Platonism: A History A. Hampton, J. Kenney (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2021. P. 246–279.

**N.A. BERDYAEV'S EXISTENTIAL METAPHYSICS OF HISTORY:  
THE SEARCH FOR A POST-CLASSICAL STRATEGY OF  
RELIGIOUS PHILOSOPHICAL THEORIZING**

**B.L. Gubman, C.V. Anufrieva**

Tver State University, Tver

The objective of the article is to consider the method of theorizing inherent in N.A. Berdyaev's existential metaphysics of history. In the course of the analysis, it was revealed that the existential metaphysics of history created by him is the result of a search for a post-classical strategy of the religious philosophical interpretation of history. Refuting the method of substantialist historiosophical theorizing that was inherent in the classical thought of modernity and deeply rooted in the Judeo-Christian tradition, Berdyaev, in the key of the existential metaphysics of finiteness and its understanding platform, tried to directly synthesize the exegesis of Christian mythology with F. Nietzsche's genealogical method and O. Spengler's morphology of history. On the whole, his historiosophical thought can be interpreted as bearing an irremediable contradiction of the understanding approach and reference to the stereotypes of classical historiosophical theorizing, deeply rooted in the model of the Judeo-Christian diachronic schematics of the development of the human community.

**Keywords:** *existential metaphysics of history, postclassical religious philosophy of history, substantialist historiosophy, understanding attitude, genealogy.*

*Об авторах:*

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

*Authors information:*

GUBMAN Boris Lvovich – PhD, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru

ANUFRIEVA Karina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.06.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 25.06.2024.