

## ПАНИСТОРИЗМ В ИСТОРИОСОФСКОЙ МЫСЛИ Н. А. БЕРДЯЕВА

А. М. Хамидулин

*Нижегородский государственный педагогический университет  
имени Козьмы Минина (Мининский университет),  
Нижегородская духовная семинария*

Поступила в редакцию 22 октября 2019 г.

**Аннотация:** в статье анализируется философия истории Н. А. Бердяева. Рассматривается двухаспектное взаимоотношение категорий «время» и «вечность» в его историософии. Отмечается вероятное влияние учения Иоахима Флорского через Ф. Шеллинга на историософскую систему Н. А. Бердяева. Делается вывод о тотальном историзме философской мысли Н. А. Бердяева. Обосновывается панисторическое понимание системы русского философа, предлагается несколько вариантов интерпретации его историософской системы.

**Ключевые слова:** философия истории, Н. А. Бердяев, панисторизм, панентеизм.

**Abstract:** the article analyzes the philosophy of history of N. A. Berdyaev. The two-way relationship of the categories «time» and «eternity» in his historiosophy is considered. Possible influence of the teachings of Joachim of Florsky through F. Schelling on the historiosophical system of N. A. Berdyaev. Conclusion on the total historicism of philosophical thought N. A. Berdyaev. A panistorical understanding of the Russian philosopher's system is justified, several options for interpreting its historiosophical system are proposed.

**Key words:** philosophy of history, N. A. Berdyaev, panpanism, panentheism.

2020. № 1

«Мне хотелось, чтобы времени больше не было <...> а была лишь вечность» [1, с. 39], – пишет Н. А. Бердяев в одном из своих сочинений. Для анализа диалектики времени и вечности в рамках гносеологического направления философско-исторической концепции Бердяева нам, прежде всего, необходимо обратить внимание на позднюю рефлексию мыслителя относительно своего персонального переживания времени и вечности. Так, если мы обратимся к сочинению Бердяева «Самопознание», то обнаружим в нем следующие два примечательных фрагмента, связанных с личностным переживанием философа проблематики времени. В одном из них Бердяев со свойственным ему тонким психологизмом пишет о себе следующее: «Я никогда не мог примириться ни с чем преходящим, временным, тленным, существующим лишь на короткий миг. Я никогда не мог ловить счастливых мгновений жизни и не мог их испытать. Я не мог примириться с тем, что это мгновение быстро сменяется другим мгновением. С необычайной остротой и силой я пережил страшную болезнь времени <...> Я, очевидно, принадлежу к религиоз-

ному типу, который определяется жаждой вечности» [там же, с. 39]. Из данного отрывка следует, что философ на самом деле оперирует такими категориями, как «временность», «преходящее», «тленное», «мгновения», причем данные категории оказываются у мыслителя в одном семантическом поле с понятием «болезнь» (надо подчеркнуть, мысль Бердяева построена так, что само время связывается в семантическом поле с болезнью как с чем-то ненормальным или, по крайней мере, ущербным), а также понятием «вечность», ассоциируемым мыслителем с объектом, во-первых, религиозным и, во-вторых, желанным для него.

Согласно Бердяеву, «наше время» есть время раздробленное, время, несущее в себе злое, смертоносное и истребляющее начало. Во многом потому, что наше время не цельное, оно разделено на части: прошлое, настоящее и будущее, – которые встают друг на друга. Если смотреть через такого рода оптику, то весь исторический процесс превращается в трагическую борьбу временных категорий (прежде всего, прошлого и будущего [2, с. 72]), направленную на взаимную элиминацию. При этом временные категории, ко всему прочему, еще и становятся неуловимыми, призрачными: реального прошлого не существует, поскольку его уже нет; реального будущего – потому что его еще нет; настоящее же является собой исчезающе малую точку, которую также невозможно уловить. «Нить во времени разорвана на три части, нет реального времени» [там же], – утверждает мыслитель в «Смысле истории» (1923). И даже последующее указание Бердяева на двойственность временного процесса, создающего историю, который, с одной стороны, уничтожает, несет смерть и постулирует разрыв прошлого с будущим, а с другой – привносит всё же и жизнь и связывает прошлое с будущим, – звучит не очень оптимистично. Вместе с тем интересно отметить, что Бердяев проводит параллели этой двойственности и среди творчества современных ему философов, разрабатывавших проблематику времени. Так, Анри Бергсон раскрывает по большей части положительный, как видится русскому философу, аспект времени как длительности, в то время как Хайдеггер, – преимущественно, отрицательный аспект времени как заботы [3, с. 283–284]. Немаловажно еще и то, что Бердяев, сам сравнивая свою философию с философией европейских мыслителей, напрямую соотносит понятие из своей системы «объективированный мир» с «пространственным миром» Бергсона и «овременным миром» Хайдеггера, говоря о них как о вполне синонимичных понятиях.

Для Бердяева время одновременно есть и творчество нового, и потеря целостности, что, несомненно, придает характер двойственности и человеческому существованию. Тем не менее, как уже отмечалось, взгляд Бердяева на историческое время периода его раннего творчества весьма пессимистичен. Для него всё это есть то самое дурное или больное время, которое несмотря на наличие грандиозных исторических свершений, а во многом как раз благодаря им, повергает человека в рабство уже самой тотальностью и величием происходящих событий, таким образом,

мешая человеку постичь смысл истории и фиксируя разрыв между историческим и метафизическим, человеческой судьбой и небесной историей, временностью и вечностью. Остроту в этот темпоральный трагизм, по Бердяеву, вносит еще и начало человеческой свободы, причем не только к добру, но и к злу, хотя именно в ней философ усматривает один из двигателей исторического процесса, в чем, очевидно, следует усматривать изрядную долю диалектичности его мысли. Представляется, что причину столь пессимистического взгляда на окружающую философа временность и острого переживания ее разорванности следует искать в периоде создания трактата «Смысл истории», основанного на лекциях по философии истории Бердяева в рамках деятельности Вольной академии духовной культуры, в тяжелое послереволюционное время 1919–1922 гг. Более того, как замечает К. Н. Ширко, уже события первой русской революции 1905 г. имели «...большое значение для формирования... представлений ученого о характере исторического процесса и путях его познания» [4, с. 116]. И всё же мыслитель не замыкается в подобном взгляде на современный ему исторический процесс и в его концепции времени 1920-х гг., обнаруживается и оптимистическая перспектива.

Согласно Бердяеву, историю можно разделить на историю небесную, историю природную и историю человеческих судеб (т. е. историю в традиционном ее понимании). Так что, помимо сегодняшнего, брэнного и, что критически важно для русского мыслителя, конечного времени, «...существует истинное небесное время...» [2, с. 67]. Оно-то, согласно Бердяеву, как раз и ассоциируется с небесной историей. Следует подчеркнуть, что введение Бердяевым времени в глубины божественной сферы означает следующее. Как историзм – существенная основа всего бытия – предполагает (по панентеистической модели) историю человеческих судеб частным случаем или проявлением истории небесной, так и время предстает перед нами в качестве существенного элемента всего бытия. Иначе говоря, истинное, небесное время включает в себя наше время, разорванное на настоящее, прошлое и будущее. Причем истинное небесное время предстает у Бердяева в качестве «...внутреннего момента самой вечности, некоторой эпохи вечности...» [там же, с. 69]. Таким образом, представляется возможным артикулировать вертикальную ориентацию видов временности, в результате чего на вершине иерархии оказывается вечность, затем идет время истинное – небесное, и, наконец, наше земное, в традиционном понимании, историческое время, такое, как мы его знаем. Все эти темпоральные уровни пребывают не изолированно, они проницаемы. Время человеческих судеб тесно взаимодействует с божественной вечностью, можно даже сказать, что, по Бердяеву, весь исторический процесс есть не что иное, как взаимодействие времени и вечности.

Взаимоотношение времени и вечности в философии Бердяева имеет двухаспектный характер. Так, с одной стороны, взаимодействие вечности и времени предполагает наличие процесса и развития, причем

развития, связанного и с миром естественной природы, и миром человеческой культуры: «...Полная истина заключается в совмещении идеи космической иерархии и развития. Мир есть не только космос, но и космогония. Наш мировой эон есть космогонический процесс. И в самом мире есть зоны антропогонического процесса» [5, с. 200]. В свою очередь, динамическое развитие общества и природы во времени есть результат взаимодействия времени с вечностью – вечность не способна вместиться во времени во всей своей полноте, но может раскрываться во времени поэтапно. Следует отметить, что в этой мысли Бердяева о возможности лишь постепенного раскрытия вечности во времени можно усматривать аллюзию на отрывок из диалога Платона «Тимей», в которой древнегреческий философ повествует о создании времени: «Поскольку же образец являет собой вечно живое существо, он положил в меру возможного и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроил небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (Тимей, 37d–38b). Однако, несмотря на сходство, Бердяев в одном из своих сочинений прямо полемизирует с этой мыслью, утверждая, что «...время не есть образ вечности (Платон, Плотин), а распад вечности. Космическое и историческое время не походит на вечность» [6, с. 264]. В то же время вечность, ассоциирующаяся с жизнью, поскольку оно есть всегда, стремится победить временность, ассоциирующуюся с конечностью и смертью, поскольку она преходяща, причем в смысловом пространстве последней. Исходя из этого история видится Бердяеву как борьба не только будущего и прошлого в рамках большого времени, но и как «...непрерывное вторжение вечности во время... [как] непрерывная борьба вечного с временным» [2, с. 70]. Однозначная победа одной из этих двух категорий означала бы конец истории – победа временности означала бы торжество смерти, а победа вечности – окончание земной истории и возвращение, переход истории в полноту вечности, наступление истинного настоящего времени, что, собственно, и ожидает мир в будущем, согласно эсхатологической концепции отечественного мыслителя.

Как видим, Бердяев, привлекая кантианскую терминологию, постулирует наличие как феноменального (дурного) времени, так и времени ноуменального, времени истинного. Если сравнивать ноуменальное время с вечностью в античном его понимании, а феноменальное время с обыденным временем, то здесь можно было бы усматривать скрытый платонизм данной мысли Бердяева. Однако не стоит забывать о радикальном историческом динамизме историософской мысли философа, который усматривает наличие истории, а значит, и совершенного времени, даже в совершенно неподвижной для миропонимания древнего грека сфере небесного и вечного. Другими словами, понятия «небесное время»

и «вечность» у Бердяева смежные, что, по сути, означает восприятие философом вечности как бесконечной длительности, но длительности вечного «сейчас», вечного настоящего, не разорванного на прошлое, настоящее и будущее. В этом отношении Бердяев, говоря об истории небесной, безусловно, отходит от платонического, аристотелевского, неоплатонического и конфессионального христианского понимания вечности как абсолютной вневременности. В этом, кстати, можно обнаружить влияние Шеллинга, чье понимание исторического оценивается Бердяевым весьма высоко [5, с. 61].

Дело в том, что в философском творчестве Шеллинга встречается унаследованное им в хилиастической традиции, идущей от Иоахима Флорского, учение о трех временных эпохах: Отца (эпоха от сотворения мира до воплощения Иисуса Христа), Сына (от воплощения Сына Божия на земле до XII в.) и Духа (начиная примерно с 1260 г.). Соответственно, эпоха Бога-Отца ассоциируется у Шеллинга с прошлым, Бога-Сына – с настоящим, Бога-Духа – с будущим. Причем, согласно немецкому мыслителю, время нашей земной истории (время временное), возникшее при творении мира, одновременно вводит божественную вечность в хронологический порядок (довременное время), согласно которому в божестве обнаруживается потенциальная временность (оказывающаяся сразу прошлым по отношению к сотворенному миру), понимаемая как возможность времени или промежуточное звено между вечностью и временем. Переход от замкнутой вечности Бога-Отца к актуализированной временности эпохи Бога-Сына должен завершиться в эпоху Святого Духа, трактуемого Шеллингом в качестве реализации вечности, возвращения в вечность («...послевременное время, в котором уже нет никакого времени и которое можно назвать послевременной вечностью» [7, с. 300]). Это не что иное как введение временности в божество, что мы видим и в системе Бердяева, – отличие заключается в том, что время небесной истории существует в актуальном состоянии уже до творения мира. И, если Иоахим Флорский (как и сторонники идеи общественно-политического прогресса) ожидает наступления третьей эпохи в историческое время, то Бердяев относит наступление этой эпохи торжества вечности за границы исторического процесса или, по меньшей мере, в особом измерении внутреннего времени человека. Однако, несмотря на качественное различие временных уровней, обнаруживаемых в философии истории Бердяева, они на самом деле предстают в системе мысли русского философа взаимопроницаемыми: «Наше время, наш мир, весь наш мировой процесс – от момента его начала до момента его конца – есть эпоха, период, эон жизни вечности, период или эпоха, внедренная в вечную жизнь» [2, с. 69]. Таким образом, в системе Бердяева происходит абсолютизация истории (и времени), в связи с чем философско-историческую систему Бердяева можно именовать панисториизмом, поскольку даже категория вечности рассматривается Бердяевым через призму историко-темпоральных категорий.

Придя к выводу о панисторическом характере историософской мысли Бердяева, представляется интересным рассмотреть концепцию панисторического на предмет возможных интерпретаций. При первом взгляде русский историософ производит синтез временного с вечным так, что взаимодействие времени и вечности решается, насколько можно судить с этой точки зрения, сбалансированно. Равноправно, можно сказать, как то, что вечности присуще творческое движение, а значит, время (что со всей очевидностью демонстрирует примат времени, пусть даже специально понимаемого) над вечностью, так и то, что в плоскости земного времени и земной истории примат вечности несомненен, хотя бы потому, что время есть результат разворачивания вечности в истории (что, в свою очередь, говорит о доминанте вечности в плане человеческих судеб).

Но возможна и другая интерпретация. Иное понимание диалектики категорий «время» – «вечность» в философии мыслителя достигается, если представить время дериватом вечности в сфере истории земной, а вечность – дериватом времени. Но такая стратегия герменевтики сразу обнаруживает едва заметную диспропорцию, которая выявляется при обращении к онтологии Бердяева, согласно которой причиной бытия универсума является Бог, обладающий в общении с человеком личностными характеристиками. Но вот глубже личностного Бога скрывается Его природа, описываемая Бердяевым, в частности, ссылками на такие понятия из немецкой мистической традиции, как *Gottheit* (Майстер Экхарт) и *Ungrund* (Якоб Беме) [8–9], которые трактуются в качестве бездны божества, иррациональной и ничем не ограниченной, безосновной свободы. «Свобода первичнее бытия. Свобода не сотворена. Такова предлагаемая мною формулировка» [10, с. 435], – утверждает мыслитель. Именно таким образом понимаемое мироздание, в основании которого лежит свобода, согласуется у Бердяева с залогом творческого развития. А где есть подлинная свобода и подлинное творчество – там есть и подлинное развитие, появление чего-то качественно нового, например, окружающего нас универсума, что, в свою очередь, предполагает наличие времени и истории, в качестве одной из основных характеристик изначальной свободы. Таким способом понимаемая свобода оказывается подобной живородящему хаосу, из которого исходит весь спектр мыслимых возможностей (и, возможно, порядок разного уровня), или же физическому вакууму, постоянно порождающему впоследствии аннигилирующие частицы и античастицы. В конечном счете, изначальная Свобода и является источником и причиной Истории.

Другими словами, данная интерпретация историософского понимания проблемы «время – вечность» у Бердяева предполагает два вывода: она либо выявляет неспособность говорить о такой особой реальности, как «вечность = времени» при помощи понятных нам умозрительных категорий, и отсюда – вся двойственность формулировок мыслителя, стремящегося сочетать несочетаемое – историю и время – с вечностью; либо же следует говорить о том, что Бердяев распространяет категории

«история» и «время» на вечность, утверждая примат длительности над вечностью. Так или иначе, панисторическая концепция Бердяева остается в силе, поскольку: 1) невозможно игнорировать то, что охватывающий все уровни реальности тотальный историзм является ключевым моментом его философии истории; 2) несмотря на новаторский способ рассуждения о вечности во временных категориях, положение о панисторизме не может быть объяснено и сведено лишь к терминологической проблематике, поскольку для философа оно является метафизической реальностью, а не просто феноменом сознания или языка; 3) опасность «модернистского» разрушения античного и традиционно-христианского образа «возвышенной» вечности до «приземленной» длительности, ощущаемая в историсофской мысли Бердяева, вызвана точкой зрения из времени (как области несовершенного подобия) на вечность (как на образец и недостижимый идеал), в то время как точка зрения русского философа предполагает взгляд из первоначальной Свободы, вечности и небесной истории (в которой, соответственно, истоки времени и истории уже есть), в историческую временность (космическую и историю человеческого судеб). Ведь, в конечном счете, наблюдаемые в окружающем нас мире история и время являются лишь несовершенными образами глубиной небесной истории, которые, даже в силу своего несовершенства и объективации, не способны изменить, поколебать или поставить под сомнение изначальный историзм всего бытия, а следовательно, и панисторическую концепцию Бердяева.

### Литература

1. Бердяев Н. А. Самопознание : (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1999. – С. 7–333.
2. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. – М. : Канон+, 2002. – С. 7–220.
3. Бердяев Н. А. Я и мир объектов / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – С. 230–317.
4. Ширко К. Н. Исторический процесс в интерпретации Н. А. Бердяева : диалектика божественного и человеческого / К. Н. Ширко // Вестник Томского гос. ун-та. – 2005. – № 289. – С. 113–120.
5. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – С. 14–229.
6. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 164–287.
7. Шеллинг В. Ф. Й. Система мировых эпох : Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. / В. Ф. Й. Шеллинг. – Томск : Водолей, 1999. – 320 с.
8. Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund / Н. А. Бердяев // Путь. – 1930. – № 20. – С. 47–79.
9. Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Беме и русские социологические течения / Н. А. Бердяев // Путь. – 1930. – № 21. – С. 34–62.

10. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М., 1994. – С. 364–462.

*Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Мининский университет), Нижегородская духовная семинария*

*Хамидулин А. М., кандидат богословия, магистр профессионального обучения, аспирант Мининского университета, старший преподаватель кафедры в Нижегородской духовной семинарии*  
*E-mail: am-khamidulin@yandex.ru*

*Nizhny Novgorod State Pedagogical University named after Kozma Minina (Minin University), Nizhny Novgorod Theological Seminary*

*Khamidulin A. M., Candidate of Theology, Master of Vocational Training, Graduate Student of the Minin University, Senior Lecturer of the Nizhny Novgorod Theological Seminary*  
*E-mail: am-khamidulin@yandex.ru*