

«История не есть пустой коридор...» (оправдание истории в русской религиозно-философской мысли XIX – первой трети XX в.)*

А.Г. Гачева

В статье рассматривается идея оправдания истории и ее развитие в русской религиозно-философской мысли XIX – первой трети XX в. Показано, что в основе её лежит христианская трактовка бытия и истории, вмещающая в себя идею преображения бытия в благобытие, земли и универсума – в «новое небо и новую землю». Анализируя историософские взгляды П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, а также философскую мысль русского зарубежья, автор показывает, что в ряду отечественных историософских концепций одной из ведущих является концепция истории как «работы спасения». Показано, что сторонники этой концепции были принципиальными критиками как утопического социализма и позитивистских концепций истории, так и историософского пессимизма, ярко проявившегося у К.Н. Леонтьева. Представлены ключевые слагаемые концепции истории как «работы спасения»: идея христианской политики, соборность как принцип организации социального целого, замена эксплуатации регуляцией, софийность хозяйства, идея антиэнтропийной сущности труда и культуры. Показана связь этой концепции с идеалом богочеловечества, проанализировано ее влияние на трактовку эсхатологической темы, в которой акцентируются хилиастические мотивы и утверждается необходимость апокатастасиса. Сделан вывод о том, что оправдание истории вместе с оправданием человека и оправданием бытия является в русской мысли основой теодицеи.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: русская религиозно-философская мысль, оправдание истории, человечество, грех, смерть, преображение, воскрешение, спасение, «работа спасения», Царство Божие, природа, философия хозяйства, христианская политика, соборность.

ГАЧЕВА Анастасия Георгиевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы Российской академии наук.

a-gacheva@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 12 ноября 2017 г.

Цитирование: *Гачева А.Г.* «История не есть пустой коридор...» (оправдание истории в русской религиозно-философской мысли XIX – первой трети XX в.) // Вопросы философии. 2018. № 8. С. 114–126.

Философ и богослов В.В. Зеньковский, суммируя итоги философского развития России, назвал историософскую тему одной из двух главных тем русской мысли XIX–XX вв.: «Русская философия... больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории» [Зеньковский 1991, 16]. Философия П.Я. Чаадаева и А.С. Хомякова, А.И. Герцена и П.Л. Лаврова, Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева,

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 17-18-01432) в ИМЛИ РАН. The research was funded by the grant of the Russian Science Foundation (Project № 17-18-01432) in IWL (RAS).

©Гачева А.Г., 2018 г.

Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева и Л.П. Карсавина, Г.П. Федотова и И.А. Ильина не просто включала в себя историософскую проблематику, она в значительной степени строилась как философия истории, параллельно выходя в другие области философской рефлексии и снова к истории возвращаясь. Для русских мыслителей вопрос об истории — это вопрос о человеке, об основаниях и горизонтах его активности, о бытии, частью которого является социальное бытие, о познании, задающем направления действию, и, разумеется, об Абсолюте, с которым история соотносится в каждый момент своего разворачивания, даже если это соотношение уже не улавливает секулярный мир, признающий лишь «насушное видимо текущее» и не беспокоящийся о «концах» и «началах» явлений [Достоевский 1972–1990 XXV, 145].

Эта позиция наиболее ощутима в религиозно-философском крыле русской мысли. История здесь ставится «под софиты» христианской идеи, рассматривается с точки зрения метаистории: в ней раскрывается не только эмпирический, но и метафизический план, тот, что истекает из Божественного источника, задан самим актом творения мира. Земные события предстают как вехи движения от грехопадения к Искуплению и от Искупления к Царствию Божию. От онтологической катастрофы, нарушившей и исказившей строй мироздания, введшей в бытие смерть и рознь, к Боговоплощению, в котором мир был оправдан и искуплен, а затем к новому, преображенному порядку природы, где ни смерти, ни времени больше не будет и место «двойной непроницаемости» вещей и существ, взаимно вытесняющих друг друга во времени и пространстве [Соловьев 1988 II, 540–541], заступит всеединое, питаемое любовью бытие мира в Боге. Тогда, по слову Достоевского, предшественника русского религиозно-философского ренессанса (см.: [Безносков 1993; Гачева 2007]), «...мы будем — лица, не переставая сливаться со всем» [Достоевский 1972–1990 XX, 174].

Образ благобытия в русской мысли не имел статуса несбыточной, утопической грезы, напротив, предстал целью движения, его высшим смыслом и оправданием. «Да придет Царствие Твое» — таким эпиграфом П.Я. Чаадаев, часто использовавший его и в переписке (см. [Тарасов 1999, 37]), предварил текст «Философических писем», подтверждая авторитетом Евангелия свою главную мысль: «Окончательное просветление должно вытечь из общего смысла истории» [Чаадаев 1989, 38, 142]. Достоевский полагал миссию России в том, чтобы положить начало созиданию «...великой общей гармонии, братского, окончательного согласия всех племен по Христову, евангельскому закону» [Достоевский 1972–1990 XXVI, 148]. Философ восхождения Н.Ф. Федоров видел перспективу истории в переходе с пути взаимного истребления, эксплуатации природы, истощения ресурсов земли на путь «...восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» [Федоров 1995–2000 I, 401]. А уже в XX веке Н.А. Сетницкий выступил с целостной концепцией идеала, основанной на принципе проективности, и тесно связал идеал с воплощением: «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество» [Сетницкий 2010, 79].

Оправдание истории не было для русских христианских мыслителей оправданием наличного порядка вещей, напротив, оно сочеталось с резкой критикой прогрессизма, его этических и онтологических оснований, поверхностной антропологии и низкой ценностной планки. Федоров, полемизируя с историком-позитивистом Н.И. Карзевым, автором книги «Основные вопросы философии истории» (1887 г.), подверг резкой критике идею прогресса за ее однонаправленность — устремленность в будущее при забвении и отрицании прошлого: «Прогресс состоит в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими» [Федоров 1995–2000 I, 52]. Такой тип развития есть не что иное, как перенос на социальную жизнь закона вытеснения и смены поколений, который действует в «падшей» природе. В свою очередь, Достоевский, споря с утопическим социализмом, подчеркивал, что «рай» невозможен «с недоделанными людьми», с человеком, который «любит созидать и дороги прокладывать», но в то же время «до страсти любит... разру-

шение и хаос» [Достоевский 1972–1990 V, 118]. А И.С. Аксаков указывал на абсурдность надежды на «...внешнее материальное благополучие там, где царствует болезнь, смерть – холеры, дифтериты, свирепствующие пуше царя Ирода, избивавшего младенцев» [Аксаков 2002, 804].

Стремление закрыть глаза на дисгармоничность человеческой природы, надежды создать «рай на земле» при существовании смерти и розни, спокойное согласие на «дурные средства», на то, что этот «рай» будет построен на гекатомбе человеческих жертв и уже ушедшим в небытие в нем не будет места, – эти упреки спустя несколько десятилетий предъявят социалистическим и коммунистическим теориям и представители религиозно-философского возрождения начала XX в. С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн и деятели русского зарубежья, группирующиеся вокруг журналов «Путь» и «Новый Град», ставшие инициаторами и вождями РСХД, и те, кто, как П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, останутся в Советской России. Попытка построить идеальное и благополучное общество «в несовершенном и страдальческом мировом целом», где «...хаос еще не претворен в космическое состояние» [Бердяев 1990, 290], с их точки зрения, изначально обречена на провал.

Критикуя прогрессизм, русские христианские мыслители предостерегали от другой крайности, в которую впал в свое время К.Н. Леонтьев. Последовательный противник «либерально-эгалитарного прогресса», создающего иллюзию улучшения, а на деле ведущего ко всеобщему «смещению» и усреднению, он был апологетом историософского пессимизма, призывая к «мужественному примирению с несправимостью земной жизни» [Леонтьев 1882, 22–23] и подчеркивая, что христианин отвечает лишь за собственную бессмертную душу, а никак не за все человечество. Однако современники Леонтьева И.С. Аксаков, Н.Ф. Федоров, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев не соглашались редуцировать христианство только до личной веры, указывая, что пессимистический взгляд на бытие и историю оборачивается отчаянием в спасении, нигилизмом и демонизмом, эгоизмом, знающим только себя [Федоров 1995–2000 III, 276], и стремлением жить «в свое пузо» [Достоевский 1972–1990 XXVII, 51]. Они опровергали Леонтьева, апеллируя к Христовой заповеди о совершенстве (Мф 5, 48), к молитве Спасителя о единстве рода людского («Да будут все едино...» – Ин 17, 21), и были убеждены: если теперешняя история, подчинившая себя идеалам «князя века сего», увлекает мир к катастрофе, то это не значит, что невозможна умопремена, поворот на иные – спасительные – пути.

Чаяние этого поворота, обращающего историю как «взаимное истребление» в историю как совокупную, богочеловеческую «работу спасения» [Федоров 1995–2000 I, 138, 322], убежденность в том, что христианство нудит не только к личному, но и ко всеобщему действию, звучит в сочинениях многих мыслителей XIX в. Вера в историю объединяет славянофилов и западников: П.Я. Чаадаева, утверждавшего, что «...в христианском мире все необходимо должно способствовать – и действительно способствует – установлению совершенного строя на земле» [Чаадаев 1989, 49–50], и И.С. Аксакова, подчеркивавшего, что христианство проявляется на земле двумя путями, «личным, индивидуальным и общемировым, историческим» и что «параллельно с... открыто каждому лично возможностью совершенствования и спасения, совершается воздействие христианской истины на историческую судьбу и бытовое развитие всего человечества» [Аксаков 1886, 350]. Эта вера звучит в публицистике Ф.И. Тютчева, мировоззренческой стержень которой – идея истинного христианского Царства, полагающего в свою основу Христову заповедь о любви и освящающего власть высшим Божественным началом. Эту веру «первый русский поэт-мыслитель», как называл Тютчева Достоевский [Письма художников П.М. Третьякову 1968, 77–78], выражает всемогуществом своей историософской поэзии, в центре которой символический образ Дня, соединенный с образом Света с Востока и Пасхи Христовой: «Грядущий день, / Все-ленский день и православный», – сменяет ночь блужданий и заблуждений цивилизации, отрешившейся от Бога и Его закона, открывает благую эру истории, полагает начало всецелому преображению.

Главная тема русской историософии XIX в., тема «Россия и Запад», прямо прочитывается сквозь призму идеи оправдания истории, поворота мира на Божьи пути. Запад и Россия в интерпретации славянофилов и почвенников, выведивших свои историософские построения на религиозный, метафизический уровень, противопоставляются не столько как исторические и геополитические образования, сколько как символы двух путей человечества, двух разнонаправленных идеалов истории: секулярного, человекобожеского строительства царства кесаря, стоящего на верховенстве эмансипированного, самостийного «я», и богочеловеческого созидания Царства Христова, где это «я» имеет опору в Боге; идеала *освящения* жизни и идеала ее всецелого *преображения*; «бесспорного, общего и согласного *муравейника*» и человеческого социума, преобразенного в «единую, вселенскую и владычествующую церковь» [Достоевский 1972–1990 XIV, 235, 261]. Восточный вопрос – краеугольный камень европейской политики, – равно как и тесно связанный с ним вопрос о судьбах славянства, трактовался сторонниками идеи оправдания истории в религиозно-философском ключе. Рисовавшийся Тютчеву образ Славяно-греко-российской империи был не столько племенным, сколько религиозным союзом, строился не на принципе братства по крови, а на принципе братства по вере. Как Тютчев, так и его младший современник И.С. Аксаков мечтали не о политической экспансии России на Восток, но о том, что в результате союза со славянством возникнет народное и духовно-культурное целое, бытие которого будет строиться на евангельских основаниях, внося идеал Царства Христова в текущую жизнь человечества и постепенно преобразяя ее. И Достоевский, который еще в записных книжках начала 1860-х гг. вывел трехчленную схему развития социума: от первобытной патриархальности, где господствует родовая, нерасчлененная жизнь, через этап «цивилизации», где «человек как личность» становится «...во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*» [Достоевский 1972–1990 XX, 192], к той чаемой эпохе, когда каждый индивид, любовно и радостно служа ближним, достигает высшего синтеза со всем человечеством, – полагал решение Восточного вопроса окончанием болезненного, дисгармоничного этапа цивилизации, переходом к эре соборного, всечеловеческого единства. Россия в союзе со славянством, по мысли писателя, должна явить миру идеал совершенного строя жизни, дабы в конечном итоге он был принят и воплощен всеми мировыми народами. «Славянство, – подчеркивал Достоевский, – лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство» [Достоевский 1972–1990 XXIV, 214].

Своего высшего напряжения апология истории как поля «сорботничества» Бога и человека, поприща, на котором человеческий род призван осуществить все благие потенции, вложенные в него Творцом, достигает в философии Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Задаваясь вопросом о том, почему за воскресением Христа, победителя смерти, не последовало воскресения всех, Федоров отвечает так: «Если смотреть на историю как на осуществление “Благой Вести”, то станет ясно... что Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскресения, а последующая история – продолжение его» [Федоров 1995–2000 I, 146]. Федоров задает вектор движения от «истории как факта» к «истории как проекту», рисуя образ общего дела, в котором участвует весь человеческий род. Христианство в его философии выходит за стены храма, одушевляя воскресительным идеалом все сферы дела и творчества человека – от науки, техники, хозяйства, политики до культуры, педагогики, искусства. Эксплуатирующий, паразитарный тип отношения к бытию сменяется регулятивным, требующим «внесения в природу воли и разума» [Там же, 393]. Даже армия становится «христоролюбивым воинством жизни», обращая имеющийся в ее распоряжении интеллектуальный, технический, организационный потенциал не на борьбу с себе подобными, а на борьбу с природными катаклизмами.

Подхватывая мысль Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьев рассматривает историю как завершающую ступень «восходящего процесса всемирного совершенствования» [Соловьев 1988 I, 267]. От царства минерального, растительного, животного, человеческого мир движется к Царствию Божию, в котором достигается полнота бытия.

«Нравственная организация человечества в ее целом» [Там же, 484] требует для своего становления «...одухотворяющей работы человека над своею телесностью и над земною природой вообще» [Там же, 489], подготовки условий для последующего воскресения предков.

Обосновывая идею истории как «работы спасения», русские мыслители XIX в. апеллировали к евангельским притчам о закваске, горчичном зерне, растущем древе, видя в них образ медленного прорастания христианской истины в ткань земного бытия. «Новый Завет это – в смысле всемирно-историческом – те дрожжи, на которых Христос заквасил всю дальнейшую судьбу человечества. Вся история человечества есть история этого брожения брошенной в мир истины Христовой, и не изменит оно из себя этого кваса, пока он не перебродит» [Аксаков 1886, 191]; «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т.п.» [Соловьев 1988 II, 339]. Катастрофический сценарий, по которому преображение мыслится одномоментным, сопряженным с перерывом истории, сменяется другим сценарием, где совершенное состояние достигается постепенно, где обожение человека и природы обретает процессуальность.

Спор с идеей краха и неудачи истории, обесмысливающей земное бытие человека, продолжили представители русского религиозно-философского возрождения конца XIX – первой трети XX в. Главный упрек, который адресовали исторической церкви участники Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний, недооценка истории, отсутствие целостного «религиозно-социального идеала». Если рай достижим лишь за гробом, то вся «земная сторона жизни, весь круг общественных отношений» остается «пустым, без воплощения истины» [Записки Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний 1906, 8]. Еще Ф.М. Достоевский в романе «Братья Карамазовы» противопоставил ферапонтовскому христианству страха и отвержения мира зосимовское христианство любви ко «всему созданию Божию» [Достоевский 1972–1990 XIV, 289]. И философы, группировавшиеся вокруг книгоиздательства «Путь», резко высказывались против однобокого аскетизма, презирающего не только соблазны мира, но и сам этот мир, непримиримого не только к несовершенству бытия, но и к самому бытию. «Средневеково-монашеское христианство... отрицает всякие земные задачи и учит смотреть поверх земли, богоотверженной и греховной» [Булгаков 1991, 40]. Мировоззренческим основанием такого аскетизма является дуализм небесного и земного, духа и плоти, трансцендентного и имманентного, «загробной жизни и жизни здешней» [Бердяев 1907, XXIX]. Исторический пессимизм доводит дуалистическое сознание до вызывающе резких и агрессивных форм, фактически приводя к искажению самой сути евангельского благовестия: «...для мрачного аскетизма Христос – менее всего Спаситель, менее всего Победитель смерти, а скорее Учитель умирания» [Там же]. Мыслители 1920-х гг. А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, продолжившие традицию русского христианского возрождения, назовут такой образ веры «смертобожничеством», подчеркивая, что он подрывает основы христианского учения о бытии и человеке, оборачивается апологией смерти, тотальной пассивности в отношении к миру, исключением человека из Божьего замысла, его отстранением от «дела устройства всего космоса во всей его полноте» [Сетницкий 2003, 124].

«Новое религиозное сознание», апологетами которого в начале XX в. являлись Д.С. Мережковский, деятели журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни» и самый дерзновенный из них Н.А. Бердяев, строилось как вера христиан, сознавших свою ответственность за судьбы истории, помнящих о том, что Христос – не учитель смерти, а воплощенная жизнь, «торжество жизни над смертью», а потому и Его ученикам надлежит «...победить смерть жизнью, воплощаться и воплощать Смысл, Логос в себе и во вселенной» [Бердяев 1907, XXX]. Аналогичную установку демонстрировали участники Христианского братства борьбы В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий, утверждавшие понимание прогресса как «богочеловеческого» процесса: «Человек свободно совершает работу Господню, а Господь подает ему нужную силу и указывает, что нужно делать и

как» [Взыскующие Града 1997, 697]. Идея оправдания истории лежала в основе «христианского социализма» С.Н. Булгакова, подчеркивавшего, что в истории «...собирается и организуется единое человечество, “тело Христово”» [Булгаков 1991, 31]. Она была опорой учения голгофских христиан, учивших о всеобщей ответственности за грех и зло мира и о необходимости всеобщего объединения для полной победы над ними. Ее разделяли «путейцы» и авторы сборника «Вселенское Дело» (Одесса, 1914), стремившиеся, опираясь на Федорова, показать активно-творческий, воскресительный смысл евангельского благовестия и, в противовес коммунистическому призыву к единству пролетариев мира, выдвигавшие лозунг единства всех смертных, потенциально обращенный к каждому землянину, будь он Ротшильд или последний бедняк.

Идея религиозного поворота истории, все сильнее звучавшая в философии и публицистике начала XX в., подверглась кардинальному испытанию в годы Первой мировой войны, революции и последовавшей за ней гражданской розни. Именно в эти годы становится особенно востребованной книга П.И. Новгородцева «Об общественном идеале», печатавшаяся с 1911 г. в журнале «Вопросы философии и психологии», в 1917 г. вышедшая отдельным изданием, а затем переизданная в 1919 и 1921 г. В этой книге известный философ и правовед резко критиковал идеал «земного рая» и разные его изводы. Он призывал задуматься о том, сколь опасна воля к переделке жизни: в несовершенном человеке бурлят не только созидательные, творческие энергии, но и разрушительные, иррациональные силы. Абсолютный идеал, кроме того, просто не влезает в историю, которая совершается «в мире относительных форм» [Новгородцев 1991, 191]. Подхватывая аргументы П.И. Новгородцева, Г.В. Флоровский не просто воспроизвел его критику социалистического утопизма, но и направил ее стрелы в адрес... представителей «нового религиозного сознания», в духе К.Н. Леонтьева заявляя об утопичности их «розовых» надежд на то, что пути истории выправятся. Подчеркивая антиномизм христианства, неизбежную трагичность истории, в которой яростное столкновение добра и зла не находит и не может найти разрешения, Флоровский ставил апологетов истории перед жесткой дилеммой: или земное мессианское царство — или Небесный Иерусалим, или наивные грезы о праведной земле — или «вера в Парусию и в Страшный суд» [Флоровский 1926, 38–39].

Однако для сторонников идеи истории как «работы спасения», не менее жестко, чем Флоровский и Новгородцев, критиковавших марксизм, дефекты социального строительства атеистической власти отнюдь не ставили под сомнение мысль о возможности всеобъемлющего христианского действия. Они не соглашались с мыслью об обреченности *любых* усилий человека в истории, с утверждением, что стремление к идеальному строю жизни на земле в принципе утопично. Полемизируя с Новгородцевым, Н.А. Сетницкий, автор книги «О конечном идеале» (Харбин, 1932), подчеркивал: «...ахиллесова пята всех проектов, ставящих своей целью утверждение в истории тех или иных идеальных моделей, в несовершенстве самих идеалов, обладающих качеством дробности, искажающих, как в кривом зеркале, мечту о преображении. Дробные идеалы утопичны по определению. Реальной же целью истории может быть лишь идеал *абсолютный*, тот, который дает христианство, — идеал Царствия Божия» [Сетницкий 2003, 234].

Примечательно, что реакцией на жестокую реальность у мыслителей, веривших в изменение вектора истории, было совсем не леонтьевское проклятие миру. В работах деятелей русского христианского возрождения, оказавшихся в эмиграции, настойчиво звучала мысль о вине христианства за то, что спустя столько веков после Боговоплощения человечество так и не опознало задачи, которая была дана ему при сотворении (заповедь «обладания землей») и которую сделал исполнимой Христос, восстановивший царственное положение человека в природе, утраченное после грехопадения. И.А. Ильин прямо связывал «массовый духовный кризис» XX века с тем, «что христианство доселе не поборол в себе... *мироотречного уклона*, который учит покаянно уходить от мира и из мира, но не учит ответственно входить в мир и радостно творить в нем во славу Божию» [Ильин 1993, 316]. Торжество атеистического социализма, подчеркивал Н.А. Бердяев, стало следствием пассивности церкви, которая ограничивается

«спасением отдельных душ», «...но не интересуется творчеством жизни, преображением жизни общественной и космической» [Бердяев 1994, 347]. В результате история, брошенная христианством, неизбежно забредает в тупик. Торжествует секулярная, обезбоженная цивилизация. «На пустом месте, которое оставлено в мире христианством», антихрист начинает возводить свою вавилонскую башню, а христианство, ушедшее в пустыни и монастыри, фатально и безнадежно проигрывает битву с «князем века сего» [Там же].

Представители религиозно-философской мысли русского зарубежья – Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, В.Н. Ильин, сотрудники журналов «Путь» и «Новый град», – критиковали диктатуру пролетариата и атеистическую материальность, столь же резко высказывались против идеи краха и неудачи истории, обесмысливающей земное бытие человека. Вот что писала Е.Ю. Кузьмина-Караваева, монахиня Мария, активная участница РСХД, общественного движения «новоградства», создательница объединения «Православное дело»: «В самом деле, если не утверждать новых и обширнейших задач – религиозных главным образом, – вставших перед человечеством с момента воплощения Христа, то вообще история новой эры теряет всякий смысл, а является некоторой случайной цепью событий, долженствующих заполнить время до Страшного суда» [Скобцова 1931, 24]. В том же духе высказывался и духовный учитель матери Марии, прот. Сергей Булгаков: «История не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его воплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, богочеловеческое дело на земле» [Булгаков 1933, 464].

Эта фраза Булгакова – ключ к его богословской трилогии «О Богочеловечестве» (1933–1945), в которой наиболее выпукло проявилась характерная особенность историософских концепций, представленных в отечественной христианской традиции. История здесь тесно связана с эсхатологией. Концепция историософского пессимизма и концепция истории как «работы спасения» порождают две разнонаправленные трактовки темы «свершения времен». Согласно первой концепции падшая, апостасийная история катастрофически прерывается мощным и властным вторжением десницы Господней, полагающей конец миру неправды и лжи, «новое небо и новая земля» становятся реальностью лишь после огненного сгорания грешного мира, и их блаженными обитателями становятся далеко не все: геенна и озеро огненное ожидают тех, кто не следовал в земной жизни велениям нравственного закона. Вторая трактовка преодолевает катастрофизм: мир постепенно преобразуется в ходе истории, становясь Царством Божиим, и врата Нового Иерусалима открываются всем.

Именно такая эсхатология, носящая творческий, активный характер, выстраивалась сторонниками идеи истории как «работы спасения». «Фатальное понимание апокалипсиса» они считали глубоко противоречащим «христианству как религии Богочеловечества» и спасения твари. «Конечные судьбы человечества, – писал Бердяев, – зависят от Бога и от человека. <...> Конец истории и мира не только совершается над человеком, но и совершается человеком. Навстречу второму пришествию Христа идет человек в совершаемых им делах, акты его свободного творчества уготовляют Царствие Божие. <...> Нельзя мыслить действие Бога по отношению к человечеству и миру как *deus ex machina*. Отношение к концу мира не может быть только ожиданием человека, оно должно быть и активностью человека, его творческим делом» [Бердяев 1940, 7].

В том же ключе интерпретировал эсхатологическую тему и Г.П. Федотов. В статье «Эсхатология и культура», напечатанной в 1938 г. в журнале «Новый Град», он, подобно Бердяеву и Булгакову, выступил против «культуроотрицающего эсхатологизма», внутренне готового к гибели мира, против равнодушия к историческому и культурному деланию: «Царство Божие не приходит вне зависимости от человеческих усилий, подвига, борьбы. Царство Божие есть дело богочеловеческое. В небесном Иерусалиме, который (Откр., гл. 21) завершает эсхатологическую драму, человечество должно увидеть плоды своих трудов и вдохновения очищенными и преображенными. Другими словами, этот Град, хотя и исходит с неба, строится на земле в сотрудничестве всех поколений» [Федотов 1938, 48].

Сторонники эсхатологического катастрофизма, обращаясь к «Откровению Иоанна Богослова», указывали на представленные в последней книге Нового Завета картины катастроф и торжества «противобога». Их оппоненты трактовали эти пророчества не как будущее, а как настоящее, как символический образ текущей истории, идущей по ложному, антихристову пути. Именно так понимал эти образы Ф.М. Достоевский, написавший на тех страницах «Апокалипсиса», где явлен образ великой блудницы, «Цивилизация», и неоднократно подчеркивавший, что Страшный суд уже творится над миром. Со своей стороны, Н.Ф. Федоров видел в пророчествах об усилении зла в мире к концу времен и о судном дне с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых не фатальный приговор, а только угрозу: человечество, пришедшее «в разум истины», соучаствующее в деле преображения бытия, может уповать на иной, светлый и благодатный конец. Книга, написанная Иоанном, апостолом любви, содержит не только указание на все большее «оскудение любви и веры», но и пророчество о перерождении, обожении мира и человека. Так утверждали Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, А.К. Горский, а также Н.А. Сетницкий, представивший во второй части книги «О конечном идеале» опыт истолкования «Откровения Иоанна Богослова» с точки зрения идей активного христианства. Среди образов, знаменующих это перерождение, центральное место занимал образ «тысячелетнего царства Христова» XX главы «Откровения». Следуя апологетам раннего христианства, русские христианские мыслители трактовали миллениум как этап на пути обожения, как вершинную эпоху истории, в которой пришедшее «в разум истины» человечество творит волю Отца, подготавливая условия уже всеобщего, вселенского обновления, что наступит в Иерусалиме Небесном, где, по слову ап. Павла, Бог станет «все во всем» (Кор 15, 28).

Утверждая идею миллениума неотъемлемой составляющей христианской историософии и эсхатологии, философы XIX–XX вв. противопоставляли ее тем секулярным мечтам о земном рае, которые начертали на своих знаменах сначала французский утопический социализм, а затем марксизм и большевизм и против которых так ополчались и К.Н. Леонтьев, и П.И. Новгородцев, и Г.В. Флоровский. Если идеал земного рая стремится к осуществлению в мире, каков он есть, в бытии, пораженном «смертной язвой», то тысячелетнее Царство Христово невозможно без преображения самой материи: из непросветленной и смертной – в бессмертную и духоносную. Уже Ф.М. Достоевский подчеркивал, что в миллениуме изменится физическая природа людей, будет преодолен половой раскол и половое рождение, обретена чаемая целостность человека (ср. запись в подготовительных материалах к роману «Бесы»: «Millenium, не будет жен и мужей» [Достоевский 1972–1990 XI, 182]). В свою очередь, Н.Ф. Федоров указывал, что в «эпоху Троицы» (так называл он миллениаристскую эру истории) начнется преображение и внешней природы, исцеленной от стихийности и слепоты, и человеческого организма, в котором осуществится полнота управления материи духом, и организации общества (идеал психократии). Преображение это, как и «первое воскресение», охватывает пока только планету Земля, «...действие внешней регуляции не простирается дальше пределов земной атмосферы» [Федоров 1995–2000 III, 358], однако, по мере расширения регуляции на другие миры, оно расширяет объем, охватывая в финале времен всю Вселенную.

Сторонники «эсхатологического катастрофизма», финального обрыва истории, обосновывали его необходимость очевидной для христианского сознания *пропастью*, разделяющей мир, находящийся в состоянии смерти и розни, и Царствие Божие. Защитники «активно-творческого эсхатологизма» от этой пропасти не отворачивались. Но в отличие от своих оппонентов, стремившихся преодолеть разрыв между относительным и Абсолютным через *прыжок* – через вселенский «последний взрыв», они строили *мосты* через пропасть, подчеркивали, что «новое небо и новая земля» – это не «новое творение», а совершенное состояние мира, в котором преодолены разделение и смерть [Сетницкий 2010, 238–240].

Говоря о центральном значении для русской мысли темы истории, В.В. Зеньковский тесно связывал эту тему с антропологией [Зеньковский 1991, 16]. Исторический пессимизм не допускал двуединого, не только Божественного, но и человеческого участия в свершении судеб земли и Вселенной. В концепции оправдания истории, напротив, утвер-

ждалась необходимость сотрудничества Божественной и человеческой воли в деле исполнения Христовых обетований, их синергии в процессе обожения. Один из ярких представителей этой линии Н.А. Сетницкий писал: «Боговоплощение и вочеловечение есть не что иное, как указание образца, пути и способа, при помощи которого открывается возможность осуществления и воплощения совершенства, которое должно осуществить человечество. <...> Христианство, в том его понимании, которое носит название восточного греко-российского исповедания, в своем учении об обожении человечества настойчиво утверждает, что человечество не только может, как это показано ему в определенных планах и образцах, но и должно осуществить воплощение совершенства» [Сетницкий 2010, 90]. Идея Богочеловечества, введенная в отечественную философскую мысль В.С. Соловьевым, Н.Ф. Федоровым, Ф.М. Достоевским, утверждала веру в человека. Не в исполненного гордыни индивида, живущего «во имя свое» и полагающего, что ему «все позволено», а в личность, сознающую свое сыновство Небесному Отцу и свой долг перед «меньшой тварью». Вопрос о свободе решался здесь в деонтологическом плане. Раскрывая парадоксы свободы в падшем, «обезбоженном» мире и в закрытой от Бога душе человека, мыслители, утверждавшие историсофский оптимизм, исповедовали высшую свободу, истекающую из божественного источника. Это не свобода *от*, а свобода *для*, свобода, сопряженная с ответственностью за бытие, вверенное Творцом человеку.

Вера в творческую перспективу истории – понимание того, что «...человек призван активно бороться со смертоносными силами зла и творчески уготовлять наступление Царства Божьего» [Бердяев 1993, 227], – определяла и представление об объеме спасения. Н.Ф. Федоров, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков утверждали, что идея вечного ада, в отличие от идеи апокатастасиса, разрушает представление о всеблагости Творца, ставит под сомнение идеал Царствия Божия, обесмысливает бытие и историю, что она есть произведение мстительного и злобного человеческого сердца, что при расщеплении единого человечества на немногих спасенных и многих отверженных грешники будут наказаны адскими муками, а праведники – созерцанием этих мук, что обетование «будет Бог все во всем» органически несовместимо с идеей геенны. Н.О. Лосский, у которого персонализм доведен до своей высшей точки (потенцией личности обладает все, даже атом и электрон), утверждал, что Господь, желающий спасения всем, «...найдет способы увлечь всех достоинством добра» и, поскольку само становление Царствия Божия не одномоментно, но есть *процесс*, падшим открыта возможность отречься от зла и воссоединиться с Творцом [Лосский 1994, 379–380].

Концепция истории как «работы спасения» носила подчеркнуто антисекулярный характер. Ее сторонники требовали внесения христианских заветов во все сферы жизни, «творческого раскрытия даров Святого Духа» в ткани земного бытия [Ильин 1993, 298]. Культура, искусство, педагогика, равно как и обширная область фундаментальной и прикладной науки, освящались здесь высшим христианским идеалом. «Тогда не побоимся и науки. Пути даже новые в ней укажем» [Достоевский 1972–1990 XV, 250] – эти слова старца Зосимы, не вошедшие в окончательный текст романа «Братья Карамазовы», своего рода манифестация новой, христиански ориентированной науки, призванной, по слову Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, исцелить и «омертвевшую природу», подчиненную силам «разлада и распада», и страдающее, «больное человечество» [Соловьев 1997, 40] и служить «всемирному делу» братотворения и воскресения [Федоров 1995–2000 I, 139].

То же относится к политике и экономике. Касаясь проблемы устройства внутригосударственных и межгосударственных отношений, Ф.И. Тютчев, И.С. Аксаков, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков выдвигали идею христианской политики, основанной на евангельских заповедях. «Надо, чтобы и в политических организациях была признаваема та же правда, та самая Христова правда, что и для каждого верующего», – писал Ф.М. Достоевский [Достоевский 1972–1990 XXV, 51], полемизируя с Б.Н. Чичериным, утверждавшим, что этический закон не применим к политической сфере. «Христианское государство», коль скоро оно хочет соответствовать своему назначению, должно вносить «...религиозное и нравственное начало христианства во все отношения общественной жизни», – утверждал В.С. Соловьев [Соловьев 1989 II, 260]. Любовь, самоотверженность, взаимопомощь, нелицемерный протест против зла –

вот что, по убеждению этих мыслителей, должно одушевлять как внутреннюю жизнь государства, так и область международную.

Намечая перспективу преобразования хозяйственной деятельности рода людского на высших, нравственно-религиозных началах, русские христианские философы прямо напоминали о первой заповеди, данной Творцом человеку: возделывать и хранить этот мир, быть в нем хозяином добрым, а не вором. Экономике они возводили к идее христианской икономии и считали частью Божественного домостроительства. Творческая деятельность человека в природе, подчеркивал С.Н. Булгаков в работе «Философия хозяйства» (1912), коль скоро она опирается на Божий замысел, содействует гармонизации смертного, раздробленного бытия, ведет его к полноте и совершенству. Хозяйство софийно, по своему заданию оно есть *мироустройство*, восстанавливающее в падшем бытии первоначальную Божественную красоту.

Однако реальное, эмпирическое хозяйство далеко от своего неискаженного образа. Опасность такого хозяйствования сторонники идеи истории как «работы спасения» видели еще тогда, когда никто и не помышлял о глобальных проблемах современного мира. Н.Ф. Федоров настойчиво предупреждал: «Цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» [Федоров 1995–2000 I, 197]. Философ всеобщего дела и его последователи Н.А. Сетницкий, А.К. Горский, В.Н. Муравьев радикально расширили объем политэкономического понятия «эксплуатация», транспонируя его из области политэкономии в сферу онтологии и антропологии. Это эгоистический, безответственный тип отношения человека к бытию, более того – падший принцип устройства самого бытия, проявляющий себя на всех уровнях: от порядка природы, где действуют законы пожирания, вытеснения, доминирования, до порядка истории, где сначала на этапе первобытного общества человека подавляет природа, а затем на этапе общества индустриального уже сам человек истощает природу, паразитируя на естественных запасах земли [Сетницкий 2010, 542–552]. Способность поддерживать жизнь только через поглощение и умаление другой жизни, принципиальное неравноправие субъектов взаимодействия, когда один из них мыслится целью, а другой – всегда только средством, рознь и отчужденность друг от друга частей единого целого, стихийность протекающих в мире процессов – вот почва, на которой вырастает принцип эксплуатации.

Этому нравственно тупиковому принципу Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий противопоставляли иной – высший принцип связи элементов внутри целого, соединяя его с понятием регуляции. Вытеснение и борьба, паразитирование и хищничество уступают здесь место братски-любковому взаимодействию, идеалу взаимной жертвы и самоотдачи. На место субъект-объектного отношения ставится субъект-субъектное. В регуляции человек предстает как соратник Бога, а не как своевольный насильник природы.

Н.Ф. Федоров, наиболее полно раскрывший понятие регуляции, намечал и конкретные ее направления: от регуляции климата и атмосферы до борьбы с естественными катаклизмами и превращения планеты в Сад, освоения и преобразования космоса, Вселенной. При этом мыслитель подчеркивал двунаправленность регуляции, ее обращенность и вовне, и на самого человека. «Психофизиологическая регуляция» предполагает, по Федорову, блокировку процессов старения, борьбу с болезнями и смертью, просветление психики, обретение способности к «органосозиданию», к «естественному тканетворению», природной формой которого является автотрофность растений, строящих свои клетки из неорганических элементов под воздействием солнечной энергии. Мыслитель говорил о необходимости перехода от прогресса технического, грубо механически воздействующего на природу, к прогрессу органическому, сопряженному с чутким, сердечным вниканием в бытие, овладением внутренними его законами. Став существом «полноорганичным», не пожирающим и не вытесняющим, способным к обитанию в различных средах, к «последовательному вездесущию», человек, в представлении Федорова, выйдет к полноте творчества, осуществляя «...бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцанию человеческого рода Божестве» [Федоров 1995–2000 I, 125].

Последняя цитата выражает *действенный подход* к истолкованию христианского догмата, составляющий характерную черту концепции «оправдания истории». Догматы выступают здесь не только как истины веры, но и как заповеди, по которым должна

строиться жизнь. Новый принцип бытия вещей и существ выдвигается в противоположность обособленно-эгоистическому бытию твари, розни, пронизывающей собой все уровни мира, «небратству вещества». В социальной сфере он рождает принцип соборности. Выдвигая принцип соборности как эталон устройства социума, сторонники идеи истории как «работы спасения» подчеркивали, что он позволяет преодолеть и односторонность индивидуализма, попирающего целое ради единичного «я», и однобокость родовой установки, изъяны коллективизма, где это «я», напротив, приносится в жертву общему. В соборном целом личность не обособляется, но и не сливается с ним до неразличимости, она пребывает в питаемом любовью единстве со всеми, в труде братского всеслужения, в котором наиболее полно раскрывает себя.

Мысль о христианском оправдании истории, вызревшая в лоне русской религиозной философии, находила свою параллель в философских концепциях, представленных естественнонаучной ветвью отечественного космизма: у Н.А. Умова и В.И. Вернадского, выдвинувших идею активной эволюции. Ученые-философы подчеркивали целенаправленный, восходящий характер развития мира. Эволюция идет от первых простейших форм жизни к многоуровневым живым формам, находящим свое воплощение в человеке; более того, с появлением Homo sapiens эволюционный процесс меняет свое качество, в нем начинают действовать факторы разумного, психического порядка. Человек выступает как активный агент бытия, призванный направлять процесс развития мира в соответствии с высшим духовно-нравственным идеалом, идти в авангарде сил Жизни, борющихся с энтропией, повышать «качество стройностей в природе» [Русский космизм 1993, 122]. Его разум предстает «великой геологической, быть может, космической силой» [Там же, 288], ведущей к созиданию ноосферы, качественно нового, организованного состояния биосферы, в котором важнейшую роль играют дух, сознание, этика. Примечательно, что близкую мысль выражает П.А. Флоренский, сочетавший в себе талант ученого и богослова. Он видит задачу человека, носителя Логоса, в борьбе с «законом Хаоса», царствующего «во всех областях мироздания» [Флоренский 1988, 114], обосновывает антиэнтропийную сущность культуры и выдвигает понятие «пневматосферы», образуемой веществом, «...вовлеченным в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа» [Русский космизм 1993, 165].

В начале XX в. историк церкви и богослов М.Э. Поснов на одном из заседаний Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний перечислял те ключевые вопросы, которые нуждаются в христианской трактовке и еще ждут своего соборного разрешения: «...вопросы антропологии, о соотношении сил человека и благодати в деле спасения, вопрос космический, о воссоздании всей твари чрез спасение человека» [Поснов 1906, 799]). Идея истории как «работы спасения», развитая в русской историософской традиции, затрагивает все эти вопросы.

Источники и переводы – Primary Sources in Russian and Russian Translations

Аксаков 1886 – Аксаков И.С. Сочинения. Т. 4. М., 1886 (Aksakov, Ivan S. *Works*, in Russian).

Аксаков 2002 – Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? М.: РОССПЭН, 2002 (Aksakov, Ivan S. *Why is it so difficult to live in Russia?* in Russian).

Бердяев 1907 – Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907 (Berdyayev, Nikolai, *Modern religious perception and the community*, in Russian).

Бердяев 1940 – Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 3–14 (Berdyayev, Nikolai A. *War and eschatology*, in Russian).

Бердяев 1990 – Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 4. Paris: YMCA-press, 1990 (Berdyayev, Nikolai, *Collected works*, in Russian).

Бердяев 1993 – Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993 (Berdyayev, Nikolai, *The destination of a human being: experience of paradoxical ethics*, in Russian).

Бердяев 1994 – Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994 (Berdyayev, Nikolai, *Philosophy of creative work, culture and art*, in Russian).

Булгаков 1933 – Прот. Серафим Булгаков. Агнец Божий. Париж: YMCA-press, 1933 (Bulgakov, Sergei, *The lamb of God*, in Russian).

Булгаков 1991 – Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991 (Bulgakov, Sergei, *Christian socialism*, in Russian).

Взыскующие Града 1997 – Взыскующие Града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Языки русской культуры, 1997 (*The Searchers of place: The chronicle of private life of Russian religious philosophers*, in Russian).

Вышеславцев 1932 – *Вышеславцев Б.П.* Социальный вопрос и ценность демократии // Новый Град. 1932. № 2. С. 39–50 (*Vysheslavtsev, Boris, Social issue and value of democracy*, in Russian).

Записки Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний 1906 – Записки Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний. СПб., 1906 (*The notes of St Petersburg's religious meeting*, in Russian).

Зеньковский 1991 – *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991 (*Zenkovsky, Vasilii V. (1991) History of Russian Philosophy*, in Russian).

Ильин 1993 – *Ильин И.А.* Одинокий художник. М.: Искусство 1993 (*Ilyin, Ivan, Lonely artist*, in Russian).

Леонтьев 1882 – *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882 (*Leontiev, Konstantin, Our Christian newcomers*, in Russian).

Лосский 1994 – *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994 (*Lossky, Nikolai, God and Evil*, in Russian).

Новгородцев 1991 – *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991 (*Novgorodtsev, Pavel, Concerning the common ideal*, in Russian).

Поснов 1906 – *Поснов М.Э.* К вопросу об источниках христианского вероучения // Христианское чтение. 1906. № 12. С. 773–800 (*Posnov, Mikhail, Concerning the origins of Christian religion*, in Russian).

Письма художников П.М. Третьякову 1968 – Письма художников П.М. Третьякову. 1870–1879 гг. М.: Искусство, 1968 (*Artist's letters to P.M. Tretyakov*, in Russian).

Русский космизм 1993 – Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993 (*Russian cosmism: Antology of philosophical thought*, in Russian).

Сетницкий 2003 – Н.А. Сетницкий // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2003 (“Nikolai A. Setnitsky”, *The history of Philosophical and Aesthetical thought of 1920–1930-s. Vol. 1*, in Russian).

Сетницкий 2010 – *Сетницкий Н.А.* Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010 (*Setnitsky, Nikolai A. Selected works*, in Russian).

Скобцова 1931 – *Скобцова Е. [Е.Ю. Кузьмина-Караваева].* Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 23–29 (*Skobtsova, Ekaterina, Russian messianic vocation*, in Russian).

Соловьев 1988 – *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988 (*Solovyov, Vladimir, Works*, in Russian).

Соловьев 1989 – *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. М.: Правда, 1989 (*Solovyov, Vladimir, Works*, in Russian).

Соловьев 1997 – *Соловьев В.С.* [Об истинной науке etc.] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 31–65 (*Solovyov, Vladimir, Concerning the true science*, in Russian).

Федотов 1934 – *Федотов Г.П.* Основы христианской демократии // Новый Град. 1934. № 8. С. 3–14 (*Fedotov, Georgii, The basis of Christian democracy*, in Russian).

Федотов 1938 – *Федотов Г.П.* Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 45–56 (*Fedotov, Georgii, Eschatology and culture*, in Russian).

Федоров 1995–2000 – *Федоров Н.Ф.* Собр соч.: В 4 т. М.: Прогресс: Прогресс-Традиция, 1995–2000 (*Fedorov, Nikolai, Collected works*, in Russian).

Флоренский 1988 – *Флоренский П.А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 113–116 (*Florensky, Pavel, Author's abstract*, in Russian).

Флоровский 1926 – *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 27–53 (*Florovsky, Georgii, Metaphysical prerequisite of utopism*, in Russian).

Чаадаев 1989 – *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М.: Современник, 1989 (*Chaadaev, Piotr, Articles and letters*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Безносков 1993 – *Безносков В.Г.* «Смогу ли уверовать?»: Ф.М. Достоевский и нравственно-религиозные искания в духовной культуре России конца XIX – начала XX в. СПб.: Изд-во РНИИ «Электростандарт», 1993.

Гачева 2007 – *Гачева А.Г.* Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Достоевский и XX век: В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 18–96.

Тарасов 1999 – *Тарасов Б.Н.* Непрочитанный Чаадаев, неслышанный Достоевский (христианская мысль и современное сознание). М.: Academia, 1999.

“History is not an Abandoned Passage...” (Justification of History in Russian Religious and Philosophic Thought of XIX – the First Third of XX Century)

Anastasia G. Gacheva

The article deals with the idea of «justification of history» and its interpretations in Russian religious and philosophic conceptions of XIX – first third of the XX century. It is shown that this idea is based on the Christian interpretation of world and history, which is closely connected with the idea of transforming imperfect human existence into a new way of being («new heaven and new earth»). On analyzing the historiosophical views of P.Ya. Chaadaev, A.S. Khomyakov, F.M. Dostoevsky, N.F. Fedorov, V.S. Solovyov, S.N. Bulgakov, N.A. Berdyaev, P.A. Florensky, A.K. Gorsky, N.A. Setnitsky, V.N. Muravyov, as well as the philosophical conceptions of the members of Russian diaspora, the author shows that among the native historiosophic topics one of the leading is the idea of history as «work of salvation». It is shown that the supporters of this concept severely criticized both utopian socialism and positivist conceptions of history, as well as historiosophical pessimism, which was clearly manifested in K.N. Leontiev's works. The article considers the key components of the concept of history as the «work of salvation»: the idea of Christian politics, «sobornost» as the principle of organizing social life, the replacement of exploitation by regulation, the «sophiity» of the economy, the idea of the antientropic essence of labor and culture. The connection between this concept and the ideal of collaboration between men and God is also shown in the article as well as its influence on the interpretation of the eschatological theme is analyzed, in which chiliastic motifs are emphasized, the necessity of apocatastasis is affirmed. It is concluded that the justification of history, together with the justification of man and the justification of being, is the basis of theodicy in Russian philosophic conceptions.

KEY WORDS: Russian religious and philosophical thought, justification of history, humanity, sin, death, transfiguration, resurrection, salvation, "the work of salvation", the Kingdom of God, nature, philosophy of economy, Christian politics, sobornost.

GACHEVA Anastasia G. – DSc in Philology, Leading Researcher of Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences.

a-gacheva@yandex.ru

Received at November 12, 2017.

Citation: Gacheva, Anastasia G. (2018) “‘History is not an Abandoned Passage...’ (Justification of History in Russian Religious and Philosophic Thought of XIX – the First Third of XX Century)”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2018), pp. 114–126.

DOI: 10.31857/S004287440000743-2

References

Beznosov, Vladimir G. (1993) “*Can I believe?»: F.M. Dostoevsky and the moral and religious quest in the spiritual culture of Russia late XIX – early XX century*, Elektrostandart, St. Petersburg (In Russian).

Gacheva, Anastasia G. (2007) “Dostoevsky and Russian religious and philosophical thought”, *Dostoevsky and XX century*, Vol. 2, pp. 18–96 (In Russian).

Tarasov, Boris. N. (1999) *The unread Chaadaev, the unheeded Dostoevsky (Christian thought and modern consciousness)*, Academia, Moscow (In Russian).