

Глава 23.

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА БУДУЩЕГО В ФИЛОСОФСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ Н.БЕРДЯЕВА, С.БУЛГАКОВА И Ф.ФРАНКА

Д.В. Гусев

Орловский государственный университет
г. Орёл, Россия



Статья посвящена образу человека будущего в философской эсхатологии Н. Бердяева, С. Булгакова и С. Франка. Автор рассказывает о главной проблеме этих размышлений – эсхатологическом значении творчества. Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк трактуют образ человека будущего на основе своих эсхатологических идей.

Образ человека будущего является одной из наиболее значимых и востребованных тем философско-антропологической рефлексии. Это не случайно, так как современная ситуация характеризуется общей антропоцентрической ориентацией науки, выдвигающей проблему человека в ряд важнейших в гуманитарном знании. Произошел подлинный антропологический поворот в философии, что созвучно с ситуацией рубежа девятнадцатого и двадцатого веков. Именно тогда тема человека заняла центральное место в отечественной философии, выступившей в качестве общей духовной основы для всей русской культуры серебряного века. В современных условиях особенно интересен тот образ человека будущего, который имплицитно сопровождает основные темы философии серебряного века. Яркая особенность русской философской культуры заключается в ее исходном антропологизме, в рассмотрении проблем социальной и природной жизни сквозь призму антропологической соразмерности. Эта соразмерность в философских взглядах выдающихся русских философов неизменно соотносилась с философским осмыслением предельных проблем человеческого существования в рамках эсхатологических концепций мыслителей. Наиболее заметно сопряжение антропологизма и эсха-

тологизма в творчестве Н. Бердяева, С. Булгакова и С. Франка. Их остро волновали проблемы эсхатологии, они оставили оригинальные и во многом выходящие за рамки традиционного богословского дискурса идеи и концепции конца мира. Обращение к вопросам эсхатологии в творчестве русских религиозных философов серебряного века не просто дань интеллектуальной моде нашего времени, превратившей Апокалипсис в популярный продукт массовой культуры, но попытка увидеть в рефлексии Н. Бердяевым, С. Булгаковым, С. Франком предельных вопросов существования человека и мира то главное, что они хотели сказать о человеке, его сущности и назначении.

Обостренное эсхатологическое мироощущение, сопровождавшее философскую рефлексию проблем человеческого существования и понимание образа человека будущего, тесно связано с переломным характером исторической эпохи, с предчувствием наступления в будущем катастрофических и трагических событий. Во многом близкое по напряженности эсхатологическое мироощущение стало характерной чертой мировоззрения и современного человека. Объяснение такой кризисной направленности мироощущения современного человека лежит в его внутреннем мире, в последствиях произошедшей в двадцатом веке антропологической катастрофы. Человек в ситуации ценностного безразличия, апатии, часто отказывается от мысли о будущем вообще. Любые ожидания будущего, и эсхатологические в том числе, на первый взгляд безразличны и несущественны, единственным смыслом жизни становится максимально возможный уровень потребления и комфорта в настоящем. Синхрония сменяет диахронию в темпоральной организации индивидуального бытия и в мироощущении человека. Это состояние «человеческого кризиса», «пустота в человеке», по выражению Ф. Гиренка, свидетельство того, что мы существуем «в мире антропологической катастрофы». Характеризуя ситуацию антропологической катастрофы в XX веке, В.Д. Губин и Е.Н. Некрасова интерпретируют ее как основной фактор «антропологического поворота» в философии: «...возникла ситуация «человеческого кризиса», возникло ясное осознание того, что человек не является больше господином во Вселенной, что он не венец эволюции. В нашем веке вырвались наружу такие демонические силы злобы и

ненависти, подспудно всегда пребывающие в сознании человека, которые могут в одночасье покончить с человеком и со всем живым на земле» [6, с. 5]. Проблема конечности человека - не только индивидуальной смерти человека, но и конечности всего человечества, перешла в практическую плоскость, и ее острота по-прежнему нарастает. «Осознание собственной конечности порождает сопровождающее нас постоянно чувство случайности (заброшенности) существования и непредсказуемости судьбы. Именно эта зияющая перед человечеством пропасть и вызвала обостренный интерес к человеку, антропологический поворот в философии в целом как попытку найти рецепты спасения человека в самом человеке, в тайнах его тела, души, разума...» [6, с. 5]. Перефразируя вышесказанное, можно утверждать и об «антропологическом повороте» в эсхатологии: на первый план выходит не проблема гибели мироздания в том смысле, который подразумевался в универсальных эсхатологиях религиозных традиций или в концепциях конца истории классической философии, а острое осознание смертности человека и человечества здесь и сейчас, ожидание перехода к пост-человечеству. Ключевая идея эсхатологии – идея конечности мира, в антропологическом контексте, возобладавшем в ее современной трактовке, принимает форму идеи конечности, гибели «антропологического космоса» (В. Панненберг) и ведет к поиску путей преодоления конечности в бытии человека. Эсхатологический дискурс отчетливо и последовательно проявляется как повествование о личности, чьи сущностные основания поражены кризисом. В этом видится возможность интерпретации проблемы антропологических оснований эсхатологии в контексте духовной и ментальной специфики современной эпохи.

Поэтому трактовка образа человека будущего в эсхатологическом контексте, которую мы встретим в произведениях русских философов начала двадцатого века, остается для нас по-прежнему актуальной. Обращение к теме человека в контексте эсхатологии в культуре серебряного века связывалось с поиском путей восстановления целостности сущностных начал человеческого существования путем синтеза, сопряжения различных элементов духовной жизни. Серебряный век русской культуры и стал попыткой воссоединения разрозненных начал духовной жизни, преодоления опасного для нее разры-

ва. И поэтому идеи русских философов, обуславливавших в своих эсхатологических концепциях активно-творческое прочтение проблемы человека, выстраивавших образ человека будущего как творца и преобразователя социокультурной и природной реальности, так необходимы нам сегодня.

В философском наследии русских религиозных философов первой половины 20 века – Н. Бердяева, С. Булгакова и С. Франка, особое место занимают проблемы антропологии и эсхатологии, ключевые в трактовке мыслителями образа человека будущего. При этом подходы мыслителей к пониманию данных вопросов имеют значительную общность. Взгляды Н. Бердяева на человека составляют целостную, яркую антропологическую концепцию, в центре которой – проблемы свободы и творчества, тесно сопряженные с эсхатологией. Можно говорить о концепции активно-творческого эсхатологизма, в рамках которой формируется трактовка Н. Бердяевым образа человека будущего, т.к. эсхатология для философа в первую очередь соотносится с личностью, приобретает выраженную антропологическую направленность. Одно из наиболее явных сопряжений эсхатологии и антропологии в философском наследии Н. Бердяева – его идея «активной эсхатологии», определяемой свободным творчеством человека. Философ утверждал, что пассивное ожидание конца времен противоречит свободе и достоинству человека. В философском творчестве Н. Бердяева эсхатология заняла, по словам самого философа, центральное место, явно или скрыто сопровождала все ключевые для него вопросы (творчества, личности, свободы, религии). Постановка эсхатологической проблемы как центральной задачи своей философии связана для Н. Бердяева с его пониманием специфики религиозной философии, восполняющей ограниченность и односторонность как теологии, так и материалистической философии. Поэтому философ формулирует в качестве своей основной задачи гносеологическое и метафизическое истолкование эсхатологии, которая связывает проблему конца мира с идеей объективации, его основной философской идеей [1, с. 547].

Такое понимание эсхатологии сосредотачивается по мысли Н. Бердяева в первую очередь на антропологической проблематике: на вопросах творчества и свободы как проявлений сущностной природы

человека. Данной трактовке противоречит «пассивная эсхатология» академического богословия и ряда философских систем: «Пассивное понимание Апокалипсиса как претерпевание конца и суда, как отрицание всякого значения человека и его творчества для самого наступления конца есть выражение рабства человека, его подавленности. Этому противостоит активное понимание Апокалипсиса. Конец мира есть дело богочеловеческое, в него входит активность и творчество человека; человек не только претерпевает конец, но и уготовляет его. Конец есть не только разрушение мира и суд, но также просветление и преображение мира, как бы продолжение творения, вхождение в новый эон. Творческий акт человека нужен для наступления Царства Божьего, он нужен Богу, и Бог ждет его. ... эсхатологизм может и должен быть активным и творческим.» [1, с. 562-563]. И в других работах Н. Бердяев подчеркивает эту же мысль: «Всякий подлинно моральный, подлинно духовный, подлинно творческий акт есть акт эсхатологический, он кончает этот мир и начинает иной, новый мир. ... Всякий подлинный творческий акт есть наступление конца мира, есть переход в царство свободы, выход из заколдованности мира» [2, с. 12]. Таким образом, тема эсхатологии раскрывается философом прежде всего в контексте проблемы творчества и получает в первую очередь антропологическую акцентировку.

Интересно указание самого Н. Бердяева на близость ему взглядов Н. Федорова: «...сознание Н. Федорова было очень высоким, одним из самых высоких в истории христианства. Он глубже всех прозрел ту богочеловеческую истину, что конец мира зависит и от активности человека, от его общего дела, от направленности целостного существа человека на всеобщее восстановление жизни, на окончательную победу над смертью» [2, с. 13]. Отношение Н. Бердяева к эсхатологическим взглядам С. Булгакова и С. Франка не было столь однозначным. С одной стороны Н. Бердяев считал их ограниченными догматическими рамками и несвободными в философском творчестве. Но, например, оценка Н. Бердяевым поздних работ С. Булгакова уже была более сложной и в целом положительной, и об этом пишет в своем исследовании современная швейцарская исследовательница творчества Н. Бердяева и С. Булгакова Р. Цвален. Таким образом, Н. Бердяев считал подлинным основанием для эсхатологии не истолко-

вание апокалиптических текстов, а экзистенциальный опыт личности [1, с. 493]. Поэтому можно определить в целом его эсхатологическую концепцию как антропологически направленную и раскрывающую образ человека будущего. Принцип эсхатологизма в трактовке образа человека будущего обосновывал для Н. Бердяева необходимость творчества, социальной и культурной активности человека. Такая трактовка во многом близка позиции по данному вопросу С. Булгакова и С. Франка, также проводивших связь между проблемами личности, свободы, творчества и эсхатологии.

Ученик и биограф С. Булгакова Л.А. Зандер определял эсхатологизм как основную категорию его мысли в экономике, в философии и в богословии [7]. С. Булгаков отмечает: «История не может произвольно или случайно оборваться в любой точке, она должна внутренне закончиться, созреть для своего конца» [5, с. 346]. С. Булгаков считает, что «человеку самому не дано знать и определять меру этого исполнения и что поэтому конец неизбежно содержит в себе для человека нечто неожиданное и катастрофичное, как это и свидетельствуется в слове Божиим... переход мира в иное его стояние, - жизнь будущего века, - не есть момент эволюции самого мира, но творческая в нем катастрофа, однако, она содержит в себе его же исполнение и продолжение» [4, с. 350].

И в данном положении выражается ключевой для всей булгаковской эсхатологии момент – предупреждение опасности смещения планов, переноса царства будущего века из трансцендентной реальности в сферу земной истории (как ее завершение). С. Булгаков определял такую точку зрения как хилиастическую, рассматривая хилиазм как противоположность эсхатологизму. И та, и другая установка в их чистом виде ведет к тупиковому и одностороннему пониманию исторического пути человечества. Перспективен лишь синтез этих категорий. Эта проблема разрешается С. Булгаковым в его интерпретации образа миллениума (тысячелетнего царства), как сверхвременной реальности, присущей всей исторической жизни. Ключевой для понимания образа человека будущего С. Булгаковым является антиномия хилиазма и эсхатологизма: «Хилиазм активен, жизнедеятелен; эсхатологизм – пассивен, квиэтичен» [4, с. 78]. В современной исследовательской литературе данная антиномия эсхатоло-

гизма и утопизма также рассматривается в качестве основы в изучении апокалиптических мотивов русской философии и культуры [12, с. 208].

Хотя эсхатологическая концепция С. Булгакова может показаться на первый взгляд менее антропологически акцентированной, чем эсхатология Н. Бердяева, это не так. С. Булгаков подчеркивает, что эсхатологизм в подлинном смысле – это эсхатологическое чувство человека, интимное переживание, мироощущение личности, к нему в полной мере также подходит определение экзистенциального (хотя самим философом оно и не использовалось). Другими словами, С. Булгаков (как и Н. Бердяев, хотя и иными средствами) акцентирует прежде всего антропологические, а не социально-исторические аспекты эсхатологии, антропологически переосмысливает эсхатологию, в том числе и выстраивая образ человека будущего. «Насколько эсхатологизм есть интимное настроение личности, музыка души, он остается живым и подлинным мистическим переживанием. Но стоит только превратить его в отвлеченную норму, в догматическую идею, как он оказывается тоже лишь исторической программой, притом насильственно, изуверски калечащей живую жизнь, то есть становится воплощенным противоречием» [3, с. 124].

Само сопряжение тем эсхатологии и антропологии носит для С. Булгакова далеко не случайный характер, он осуществляет настоящий антропологический поворот в эсхатологии. И это очень интересно – к такому повороту С. Булгакова приводит внутренняя эволюция его взглядов, последовательная разработка проблем, в большей степени относимых к проблемному полю богословия. Если позиция по взаимосвязи эсхатологии и антропологии у Н. Бердяева оформляется достаточно рано и не претерпевает в дальнейшем принципиальных изменений, то мысль С. Булгакова приходит к прочтению эсхатологии как прежде всего повествования о личности постепенно, по мере углубления и развития его богословской доктрины. В ней ситуация эсхатологического ожидания предельно раскрывает основную сущность человека, по мысли о. Сергия, тот Образ Божий, который каждый человек призван реализовать в себе. Синтез, сводящий воедино размышления философа о судьбе человека и конце мира, осуществляется философом на основе прочтения христологии как ан-

тропологии. В качестве одной из основных философско-антропологических проблем у С. Булгакова выступает проблема границы вмешательства человека в реальность и исследование методов и способов такого вмешательства, с этим связано его постоянное внимание к социально-историческому плану личности.

Рассматривая воскрешение как теургический акт, С. Булгаков (как и Н. Бердяев) очень большой интерес проявлял к проекту общего дела воскрешения отцов Федорова. Его отношение к основным положениям оригинальной федоровской эсхатологии было двойственным. С одной стороны, он безоговорочно осуждал основные идеи федоровского проекта как противоречащие христианской эсхатологии, недопустимо смешивающие имманентное миру и трансцендентное, механистически трактующего человека как совокупность частей, образующих его организм. С другой стороны, общая направленность мысли Федорова, его напряженное эсхатологическое мироощущение, идея всеобщего спасения, апология деятельного, преобразующего мир христианства вызывали у С. Булгакова чувство глубокого интереса и симпатии.

Подход С. Франка к философско-антропологическому прочтению проблем эсхатологии довольно близок к позиции С. Булгакова. Как и С. Булгаков, С. Франк в гораздо большей степени, чем Н. Бердяев, ориентирован на догматическое пространство православного вероучения. В раскрытии тем духовной жизни человека, вопросов соотношения науки и религии, соотношения разума и религиозного мирозерцания С. Франк по замечанию о. А. Меня опирался на глубокий опыт постижения реальности как целого, «глубинный опыт соприкосновения с божественным как с чем-то, никогда не определяемым человеческим языком» [8, с. 351]. В «Непостижимом» С. Франк подчеркивал, что в опыте «всегда присутствует безграничное-бесконечное; все конечное дано нам вообще только на фоне бесконечности» [10, с. 209]. В этом же произведении С. Франк высказывает ключевое положение его антропологической концепции, которая построена на развитии принципа богочеловечества, характерного в частности и для софиологических построений С. Булгакова: «Самость есть личность, когда она стоит перед лицом высших духовных сил... Истинную полноценную реальность непосредственное само-

бытие обретает, лишь поскольку оно пускает корни в почву иного, чем оно само – духовного бытия» [10, с. 210]. Сближает философско-антропологические взгляды С. Франка и Н. Бердяева и понимание свободы как сущностного основания человеческой природы. В «Духовных основах общества» С. Франк писал, что «свобода есть последняя спонтанная глубина человеческой личности и есть потому та единственная точка человеческого бытия, в которой возможна непосредственная связь человеческого с божественным» [9, с. 239]. Такая трактовка свободы как проявления связи человеческого и божественного является важнейшей характеристикой антропологических взглядов С. Франка, и хотя в определении главной роли свободы в сущностной характеристике человеческого бытия С. Франк созвучен Н. Бердяеву, но понимание двойственного, синергического, богочеловеческого характера свободы человека в большей степени сближает взгляды С. Франка и С. Булгакова. С. Франк наиболее подробно рассматривает вопрос эсхатологической веры человека в своем итоговом произведении «Свет во тьме». В главе третьей «Царство Божие и мир» философ отмечает опасность перерождения эсхатологической веры человека (интимного мироощущения человека по выражению С. Булгакова) в абстрактно-теоретическое учение. С. Франк отмечает, что осуществление эсхатологических событий не может быть представлено событием в составе исторического времени человеческого и мирового бытия, об этом же писал и С. Булгаков. Вывод, к которому приходит С. Франк, заключается в том, что «мы не можем иметь никакого конкретного представления ни о формах конца этого мира, ни о формах «преображенного» бытия «нового неба и новой земли» [11, с. 126]. Этот вывод соотносится с общей позицией философа в вопросах гносеологии, и по словам С. Франка может быть определен только отрицательно.

Следующие слова философа, на мой взгляд, раскрывают сущность его понимания антропологического смысла эсхатологии: «Эсхатологическая вера означает живое, острое сознание, что все нынешние формы человеческого и космического бытия, которые мы привыкли считать вечными ... означают лишь некое преходящее состояние бытия» [11, с. 126]. Эта вера выражается в надежде, что истинный образ мира и человека, соответствующий божественному

замыслу, будет проявлен, хотя время этого явления и его формы нам непостижимы. Поэтому эсхатология изменяет весь жизненный мир человека, в этом ее антропологическое измерение. Она дает веру в существование в личной жизни и бытии мира последней, конечной цели, что, как подчеркивает С. Франк, расширяет наши духовные горизонты и радикально меняет всю перспективу жизни человека. Такая эсхатологическая вера дана человеку в непосредственном религиозном опыте и не нуждается в «объективном» обосновании и доказательстве.

Следующая мысль С. Франка особенно актуальна на фоне широкого распространения в современной массовой культуре эсхатологических мотивов и сюжетов. С. Франк писал, что «в некоторые эпохи духовные мотивы, действующие в совершенно разных областях, сходятся, конвергируют в одном направлении. Так, в наше время ряд мотивов психологически поддерживает и укрепляет эсхатологическую веру ... Общее чувство непрочности, зыбкости, изменчивости всех основных форм бытия, которые еще недавно казались вечными, можно сказать, владеют теперь всем нашим сознанием» [11, с. 127]. Об опасности сектантства и религиозного фанатизма, стремящихся превратить эсхатологию в социально-историческую программу, ярко и убедительно писал также С. Булгаков. Развивает эту мысль и С. Франк: в основе такого нездорового и деструктивного эсхатологизма лежит преувеличение значения всего, происходящего ныне в мире, бессознательное переживание «обычной гордыни современников», по выражению С. Франка, в сравнительной оценке своего времени и прошлого. Современной эпохе ложно приписывается привилегия освободиться от «бремени тяжкого исторического процесса и пережить подлинный, страшный, но и славный «конец мира». С. Франк утверждает не только ложность, ограниченность подобных воззрений, но и их практическую опасность. В понимании этой опасности мысль С. Франка практически полностью совпадает с соответствующими идеями С. Булгакова: опасность заключается в отказе человека от чувства социальной ответственности как активного творца социальной и культурной реальности. Это полностью соответствует мысли С. Булгакова о ценности для человека эсхатологии как интимного, внутреннего переживания духовного мира личности, и ее опасности в

форме социально-исторической программы. Об этом С. Франк писал: «Всюду, где эсхатологическая установка является мотивом, непосредственно определяющим действия, там ответственное христианское отношение к реальности, необходимо опирающееся на учет реальности как она есть в действительности, заменяется практикой на основе фантастики. Такое буквальное, прямолинейное понимание эсхатологии как бы разрушает самые основы осмысленной, разумной духовной гигиены христианского отношения к жизни» [11, с. 129]. Этому противостоит «необходимая и здоровая эсхатологическая установка» человека, которая ограничивается общим сознанием возможности конца и преображения мира, как бы видимым через усмотрение шаткости и изменчивости самого бытия мира.

Основными чертами образа человека будущего, развитыми в философско-эсхатологических концепциях Н. Бердяевым, С. Булгаковым и С. Франком, являются осознание катастрофической непрочности бытия человека, эсхатологическая надежда как устремленность к новому бытию, утверждение значимости творческой активности человека в эсхатологической перспективе. Общая для мыслителей идея преображения мира творчеством по-новому раскрывает эсхатологический смысл бытия человека и культуры. Такая трактовка особенно актуальна в условиях антропологической катастрофы, убывания человеческого в человеке, столь характерными для нашей эпохи. Осуществляемая русскими философами Серебряного века рефлексия предельных вопросов существования человека и мира необходима сегодня для поиска путей преодоления кризисных явлений в бытии человека и общества. Чувство эсхатологической надежды связывалось мыслителями с обретением подлинного смысла исторического существования, осуществлением человеком своего предназначения. Современный человек, отказываясь от эсхатологии надежды, от позитивного полюса эсхатологических ожиданий, часто приходит к уходу от социальной и культурной активности, замыкается в повседневности. Убежденность в неизбежности конца света, уверенность в преходящем характере земной жизни в таком случае обернется утратой человеком собственной сущности как творца культуры и социальной реальности. Отчетливое осознание конечности человека и непредсказуемости его судьбы, возобладавшее в духовной ситуации

современности, вызывает сегодня обостренный интерес к образу человека будущего в эсхатологии Н. Бердяева, С. Булгакова и С. Франка, утверждающему чувство надежды и ответственности за будущее.



Литература:

1. Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М., 2005.
2. Бердяев Н.А. [Война и эсхатология](#) // Путь. - №61. - Окт. 1939 - март 1940. - С. 3-14.
3. Булгаков С. Н. [Апокалиптика и социализм](#) // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб., 1997.
4. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. – М., 2006.
5. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994.
6. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. - М.; СПб., 2000.
7. Зандер Л.А. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). – Париж, 1948. – Т. 1.
8. Мень А. Русская религиозная философия. – М., 2008.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества. – Париж, 1930.
10. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения / С. Л. Франк. – М., 1990. – С. 181–559.
11. Франк С.Л. Свет во тьме. – Челябинск, 2011.
12. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: (очерки русской философии и культуры). – М., 1995.