

УДК 125;218

ЭСХАТОЛОГИЗМ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
К. ЯСПЕРСА и Н. БЕРДЯЕВА*

Е. Н. Аникеева, К. В. Таравков

Российский университет дружбы народов (РУДН)

Поступила в редакцию 26 ноября 2020 г.

Аннотация: в статье сравниваются эсхатологические концепции двух экзистенциальных мыслителей – К. Ясперса и Н. А. Бердяева, вскрываются общие черты и различия их взглядов на конечные судьбы мира. Эсхатологизм, присущий экзистенциальной философии в целом («эсхатология бытия», М. Хайдеггер), противопоставит идеологии прогресса как бесконечно совершенствования во времени, критикуемой обоими мыслителями. Как религиозные мыслители, К. Ясперс и Н. А. Бердяев мыслят конец истории в метафизическом ключе. Различия в их эсхатологических концепциях заключаются том, что Н. Бердяев романтизированно уповает на исторический скачок с творческими личностями в «новый эон» (утопизм); К. Ясперс реалистично оценивает пути преодоления «пред-пропастьевой» ситуации через философское коммуникативное единство человечества

Ключевые слова: эсхатология, сравнительная эсхатология, экзистенциальная философия, К. Ясперс, Н. Бердяев.

Abstract: this article deals with comparative analysis of the two eschatological programs – of K. Jaspers and Nikolay Berdyayev, i.e., comparative eschatology, in their common and special features. Eschatological thinking is a character of existential Philosophy in general («eschatology of being», M. Heidegger) and it is opposite to ideology of Progress as eternal improvement in historical time. «Progressism» strictly criticized by both of philosophers stands in opposition to eschatology. Due to religious worldviews of K. Jaspers and N. Berdyayev, they consider the end of history metaphysically. The difference between two philosophers consists in that Berdyayev in romantic and utopian form seeks for «new era/new eon» with creative persons as its inhabitants, but Jaspers provides actual estimation of «abyss» and shows real ways of its overcoming through philosophical existential communication of humankind.

Key words: eschatology, comparative eschatology, existential Philosophy, Karl Jaspers, Nikolai Berdyayev.

Многие мыслители нашего времени всерьез задумываются над тем, что историческое развитие человечества не есть прямое поступательное движение под воздействием прогресса науки, которое не имеет прерывания, как полагали философы Просвещения, а, скорее, это сложный нелинейный процесс, обремененный всевозможными катаклизмами, и его

* Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

жизненная нить чрезвычайно тонка. Такую постановку историософской проблемы особенно заостряют экзистенциальные мыслители, предвидя катастрофические последствия глобальных проблем. В данной статье авторы ставят цель раскрыть эсхатологические принципы и мотивы в учении двух экзистенциальных мыслителей – Н. А. Бердяева и К. Ясперса.

Оба мыслителя тяготеют к христианской парадигме исторического времени, которую в противоположность циклической модели космического и исторического времени можно представить в виде креста: по горизонтали – прошлое и будущее под знаменем вертикали – вечности, которая как бы стягивает события настоящего, а также прошлого и будущего в один сотериологический смысл; так что (абсолютный) конец исторического времени неизбежен [1, с. 149–150]. По сравнению с мифологемой прогресса время в христианстве также необратимо и поступательно, но оно не линейно (как иногда считают) в плане направленности на бесконечное развитие. Всякая христианская метафизика эсхатологична, и такие постулаты темпоральности принимают оба рассматриваемых мыслителя, но каждый из них по-своему.

Название произведения Н. Бердяева «Опыт эсхатологической метафизики» [2] показывает приверженность его автора идее конца времен; а К. Ясперс утверждает «Преодоление истории», – так называется V глава его работы «Истоки истории и ее цель» [3, с. 276]. П. П. Гайденко подчеркивает, что Ясперс «возвращается от “язычества” в истолковании истории как гераклитова вечного огня, который мерами разгорается и мерами угасает, к христианскому пониманию истории как единой линии, имеющей начало и конец, то есть свое смысловое завершение» [4, с. 21–22]. Таким образом, эсхатологизм в качестве общей идеи присущ обоим мыслителям.

С их эсхатологизмом тесно соседствует сокрушительная критика противоположной идеи – мифологемы прогресса, заключающей в себе течение бесконечного времени и неуклонное совершенствование в этом времени. Таким образом, «прогрессизм» ставит на место метафизики некий культ будущего, которое движет этим прогрессом – либо глобализированного/информационного общества, либо коммунизма, или новых свершений и побед научного, научно-технического разума, мыслимого безграничным в своих возможностях. К. Ясперс говорит о том, что вера в прогресс есть не что иное, как культивирование, или демонизация, техники, констатируя «Обнаружение демонического характера техники» (курсив К. Ясперса) [3, с. 137]. Н. Бердяев, в свою очередь, развивает идею о секулярной «религии прогресса, которую исповедовали люди XIX века, и она заменяла им христианскую религию, от которой они отступили» [5, с. 145]. Одним из видов веры в прогресс мыслители считают идеологию коммунизма, своего рода извращенную мессианскую идею. Н. Бердяев посвятил этому свою книгу «Истоки и смысл русского коммунизма» [6], впервые вышедшую в 1937 г. на Западе. Ясперс же, как утверждает Н. Уоллес, свою работу «Истоки истории и ее цель» направил именно против К. Маркса, его социального детерминизма [7, р. 131].

В прогрессистских учениях присутствует похожий на политеистическую парадигму циклического времени постулат о неизбежности наступления всеобщего счастья и благоденствия человечества. Мы находим такую имплицитно заложенную идею о неизбежном возрождении космоса и, соответственно, человеческого совершенного времени в древних культурах: «золотого века», крита-юги в индуистской [8], эонов в древнегреческой и т. п. Можно обнаружить, что в культе прогресса и мифологии циклического времени есть общее ядро – перевес временного над вечным.

Альтернативой прогрессизма становится эсхатологизм. Экзистенциальная метафизика, полагаем, проникнута эсхатологическими мотивами не только у религиозных мыслителей этого направления. Достаточно указать на их индивидуальную эсхатологию (человек перед лицом смерти): «бытие к смерти» М. Хайдеггера, «Ничто» Ж.-П. Сартра, вопрос о самоубийстве как главный вопрос философии у А. Камю. Кроме того, историческая эсхатология, угрозы, нависшие над мировым сообществом, в экзистенциальной метафизике обостряются, так что она становится в наше время одним из важных призывов к человечеству «начать мыслить» (Хайдеггер), мыслить с максимально трезвой оценкой своих возможностей и устранением всяческих иллюзий типа веры в технику и прогресс перед лицом глобальных проблем.

Хайдеггер, например, в своем произведении «Изречение Анаксимандра» задается вопросом, может ли изречение этого древнего мыслителя (фрагмент В-1: «...из чего все вещи возникают, в то же они и обращаются...») из своего хронологического далека в два с половиной тысячелетия что-то сказать нам, «видимо, самым поздним последышам философии» [9, с. 31]? Хайдеггер, противопоставляя «греческую рань», греческое утро цивилизации и «закатный Запад», «вечерний закат Земли», говорит, что без признания «эсхатологии бытия» [там же, с. 31–32] мы не сможем понять и перевести эту фразу Анаксимандра, не сможем ее мыслить как обращенную к нам.

Экзистенциальная эсхатология заключается не просто в том, что мыслитель «пессимистически» заключает о «вечернем закате Земли», а в том, что обращает человечество к трезвой самооценке своей деятельности и своего приведшего и приводящего к трагическому исходу мировоззрения, полного иллюзий, самообмана и, в целом, забвения бытия. Эсхатологическое мышление перед лицом глобальных проблем может указать современному человеку на выход и спасение, прежде всего, только в случае осознания им опасности своей судьбы, в признании «эсхатологии бытия» и вследствие этого помочь обрести надежду и вооружиться реальными, а не иллюзорными средствами для предотвращения катастрофы. В этом, на наш взгляд, состоит сходство религиозной и экзистенциальной эсхатологии. В частности, К. Ясперс говорит об экзистенциальной коммуникации, призванной искать «покоя посредством постоянного пробуждения нашего беспокойства» [10, с. 502]; хотя Кьеркегор и Ницше в ужасе перед судьбой человечества стремились пробудить спящий мир,

но и сегодня они не достигли своей цели – «действительно пробудить людей» [там же, с. 503].

Нелишним здесь будет вспомнить, что царевич Гаутама получает имя «Будда» именно потому, что он *пробудился* (от санскр. глагола *buddh* – «пробуждаться», «узнавать») от сна невежества и обрел истинный сотериологический путь, спасающий от неподлинного и гибельного существования. Экзистенциальное мышление призывает современного человека отвергнуть «безумную» веру в прогресс через эсхатологию личной жизни («бытие к смерти»), общественной жизни (глобальный кризис – «закат Земли», «духовная, пред-пропагандистская ситуация времени», и т. д.) и даже космическую эсхатологию (речение Анаксимандра). В понимании и интерпретации эсхатологической идеи, однако, экзистенциальные мыслители существенно различаются.

К. Ясперс в своем учении об «осевом времени», думаем, ставит задачу не только объяснить возникновение философии как философской веры, чтобы показать всемирно-исторический прорыв к экзистенциальной коммуникации, но и дает нам, жителям XXI в., пример и образец того, как человечество смогло преодолеть свою локальную замкнутость, изолированность ради своего выживания. Настоятельный призыв К. Ясперса, чтобы разум стал «безграничной волей к коммуникации» [там же, с. 495], означает не просто прогноз для развития философии, а проект для будущих поколений не потерять самих себя в саморазрушении, но, напротив, в созидании обрести смысл истории и, таким образом, быть достойными наследниками прошлых свершений, связывая прошлое с настоящим и будущим.

Связь ясперсовского положения об «осевом времени» и эсхатологизма и их актуальность для XXI в. продемонстрировали такие авторы, как М. Мамардашвили, А. В. Семушкин, С. А. Нижников. По А. В. Семушкину, идея осевого времени была не нова в истории мысли: так, в Библейском мировоззрении содержалось убеждение в сотериологическом свершении и смысле истории. К. Ясперс же придал осевому времени универсальный, над-религиозный и философский характер, и А. В. Семушкин подчеркивает его футурологическое и одновременно эсхатологическое значение: «Осевое время – итог и одновременно перспектива мирового исторического процесса» [11, с. 26]. Осевым временем подытоживаются предыдущие события, и одновременно с него начинается и продолжается последующая история, включая современную. А. В. Семушкин интерпретирует К. Ясперса в таком ключе, что осевое время – тот исход человечества, который был завещан последующим поколениям в качестве кодекса мысли, веры и нравственности, способного образовать человечество [там же, с. 31–32].

С. А. Нижников обращается к интерпретации А. В. Семушкиным ясперсовского осевого времени и указывает, что человек рождается и живет в истории как бы дважды: первый раз – от своего происхождения до осевого времени (традиционный человек); второй – от осевого времени до современности (новый человек). И то, что человечество, к счастью, не

оказалось способным забыть эту творческую эпоху на протяжении последующей истории, вселяет надежду. Говоря об эпохе осевого времени, С. А. Нижников пишет: «Сознательно или подсознательно современный человек угадывает в ней свою духовную прародину. Возврат к ней ... есть первый шаг на пути к духовному единству человечества, без которого невозможно решение глобальных проблем современности» [12, с. 98]. Хотя, как говорит К. Ясперс, история полна разрушения такого единства, но ее смысл именно в поиске этого единства, которое на каком-то этапе выглядит как «становление единств»: «История – движение под знаком единства, подчиненное представлениям и идеям единства» [3, с. 270].

Далее С. А. Нижников подчеркивает пристальное внимание М. Мамардашвили [13] в выделении им вслед за Ясперсом такой характеристики осевого времени, как универсализм, обнаруживаемый в появлении не только философии, но и мировых религий и науки: «Это время можно назвать универсальным замыслом культуры. А после возникновения философии говорим о мировых религиях, о каком-то новом, особом универсальном измерении культуры» [12, с. 99]. Это новое состояние человечества, по мысли М. Мамардашвили, ярче проявляется с рождением науки: ведь наука – такой вид знания и деятельности, который по определению сверхкультурен или универсально культурен; это как бы мысленные универсальные кристаллизации. В этом смысле греческая наука – нечто не зависящее от греческой культуры. Для Мамардашвили существенна идея единства человечества как залог его истинного назначения. В связи с этим, думается, не случайно С. А. Нижников обращается к личной позиции этого философа, выступившего против грузинского шовинизма. Соответствие своим идеям, как показал С. А. Нижников, М. Мамардашвили честно продемонстрировал осенью 1990 г., когда открыто выступил против националистической политики бывшего президента Грузии З. Гамсахурдии: «Крики улицы нельзя принимать за мнение большинства, народа... Защищая достоинство абхаза, армянина, осетина – защищаешь свое достоинство, иначе для меня не существует высокое понятие грузина» [14, с. 395–396].

Личная позиция философа крайне важна и для К. Ясперса. Существенным в его философско-эсхатологическом призыве является заявление о «чистоте философии» и науки, которое можно понимать как обращение к ответственности философа и ученого «сегодня в нашей беде» [10, с. 508]. Данная установка К. Ясперса на личность философа внутренне выстрадана им. Напомним, что он всю свою жизнь преодолевал физическую болезнь, кроме того, нацистский режим причинял философу много страданий и тревог за его семью. Пройдя через суровые испытания и скорби, такой человек, как К. Ясперс, мог с полным правом обращаться к человечеству с предостережениями и призывами к ответственному философствованию и общению.

В отличие от претерпевшего тяготы, но не бывшего физически гонимым со стороны режима К. Ясперса, судьба Н. Бердяева сложилась иначе: его первый арест был по причине его студенческой революцион-

ной деятельности, а второй арест и допрос, которые учинили уже победившие революционеры (в лице «самого» Дзержинского), закончились для него пресловутым «философским пароходом» 1922 г. Как философ Н. Бердяев состоялся, прежде всего, в период неприятия и критики им революции в России, но всё же революционный отголосок, хотя бы в ожидании нового этапа общественного развития и в упоении им, наложил отпечаток на всё его творчество. Несмотря на то, что Н. Бердяев только на 9 лет старше К. Ясперса, он тяготеет более к веку XIX, представляя «Серебряный век» русской культуры, тогда как Ясперс воспринимается нами как философ не только XX, но и XXI в.

Как и большинство русских философов, Н. Бердяев крайне озабочен судьбой России, трагедией революции, но в то же время не отделяет историю своей страны от всемирной, определяя ее смысл. В отличие от русского философа К. Ясперс не отводит России осевого значения, почему-то утверждая в ней отсутствие корней, и, хотя Западная Европа у него тоже не вписывается в осевое время, но ее традиции придают «дорогое нам ощущение корней» [3, с. 213–214] (здесь в упрек К. Ясперсу можно заметить, что в Крыму памятники христианской культуры датируются первыми веками н. э., а древнегреческая философия была воспринята гораздо в большей степени греческим христианским Востоком, нежели латинским Западом, так что Россия раньше Западной Европы унаследовала «осевые» традиции!).

Если К. Ясперс говорит о надконфессиональной философской вере, формирующей человеческое единство, то Н. Бердяев остается в рамках христианства, однако всемирно-историческую миссию христианства видит в его обновленной и эсхатологической форме – «царстве Духа» («Параклетизме»¹), «новом эоне» и т. д. Как уже отмечалось, подобно Ясперсу, русский философ обрушивается на прогрессистское мышление, усматривая в нем культ одного вида времени – будущего, в жертву которому приносится и настоящее, и прошедшее. Для К. Ясперса существующие «социальные религии» (пацифизм, социальное планирование, марксизм) рассматриваются с точки зрения иллюзорной веры неверующих и в качестве суррогата религии [3, с. 229]. И Бердяев склонен считать прогрессизм секулярной религией XIX в, глубоко противоположной христианскому упованию на всеобщее воскресение: «прогресс оказывается не вечной жизнью, воскресением, а вечной смертью, вечным истреблением прошлого будущим, предшествующего поколения последующим» [15, с. 148]. Пафос последней работы Н. Бердяева «Опыт эсхатологической метафизики», по существу, представляет собой романтически-декларативное ожидание прихода нового преображенного человека и общества в свете иного, понимаемого им, Бердяевым, как истинного христианства. Характеристику данного ожидания дает Р. С. Гранин, утверждая, что философам Серебряного века, включая Н. Бердяева, присущи «месси-

¹ От слова «параклит» – «утешитель», обозначающее в христианстве Святого Духа.

анская экзальтация» и утопизм [16]. Мы в принципе согласны с данной оценкой.

Утопизм бердяевской эсхатологии заключается, по крайней мере, в его убежденности в преобразении всех людей в творческих личностей. Обновленное бердяевское христианство знаменует метафизический конец отжившего и неподлинного исторического и человеческого бытия и характеризуется следующими чертами, которые философ формулирует в противовес традиционному, «ортодоксальному» православию. Во-первых, Бердяевым отрицается догмат о вечности адских мук; во-вторых, не существующее в эсхатологической перспективе зло преобразуется в добро; в-третьих, не благодать Божия в силу ее «объективации», а творческие деяния человека являются главными преобразующими силами нового бытия; в-четвертых, традиционный Церковный организм должен трансформироваться в «царство Духа» («Параклетизм»), что и будет вхождением в «новый эон». Все эти характеристики эсхатологии Н. Бердяева между собой тесно взаимосвязаны. Философ буквально обрушивается на Церковное учение о вечности адских мук, называет его «террористическим», «рабским» [2, с. 63], говорит о том, что ад не ноуменален, а феноменален, что беспощадное уничтожение зла может порождать только новое и новое зло. Оно, по мнению философа, оставаясь только в феноменальном мире, преобразуется в добро посредством христианской любви к врагам и, таким образом, переходит в спасенное бытие.

Н. Бердяев ратует за то, что учение о переселении душ (кроссрелигиозный архетип политеистических религий), а также осужденный на Церковном соборе оригеновский принцип о предсуществовании душ и даже дуализм авестийской религии, где зло в конце времен истребляется («Бундагеш»), имеют гораздо больше преимуществ перед традиционной эсхатологией христианства, принимающей догмат о вечности ада. Такая эсхатология лежит в сфере объективации, по мнению Бердяева, негативно им оцениваемой. Подобным образом и благодать Божия сама по себе вместе с содержащей ее Церковью объективируется в феноменальном мире и потому «не разрешает противоречия свободы» [там же, с. 67]. Для Н. Бердяева спасение наступает только для творческих личностей, и вместо Церковного организма, где каждый спасается и отвечает за себя индивидуально, наступает эпоха «соборного» спасения [там же, с. 61]. Данные положения эсхатологии Бердяева, полагаем, уводят его в сторону от христианства и приближают к политеистическим и пантеистическим концепциям.

В результате эсхатология Бердяева содержит в себе противоположные идеи: с одной стороны, он критикует прогрессизм как культ будущего, а с другой – философ как бы не замечает, что его упование на «новый эон», «новое христианство» аналогично прогрессизму, поскольку есть не что иное, как культ новизны, грядущего и ожидаемого с необходимостью периода. Получается, что имеющий в своем арсенале культ «нового» и идею преобразования зла в добро романтический философ Серебряного

века не мог бы даже услышать древний и трезвый эсхатологизм Анаксимандра, который был уверен в гибели *этого* космоса со всем его содержимым и слова которого Хайдеггер приводят для вразумления современного человечества.

Итак, религиозная эсхатология обновленного христианства Н. Бердяева утопична, тогда как ясперсовская эсхатология философична и реалистична. В отличие от Н. Бердяева К. Ясперс в эсхатологической перспективе мыслит не наступление «нового эона» творческих личностей, а имманентно-трансцендентное преобразование человечества: «Вознесение над историей становится заблуждением, если мы уходим от истории. Основной парадокс нашей экзистенции, который заключается в том, что только в мире мы обретаем возможность подняться над миром» [3, с. 270]. В таком диалектическом единстве исторического и метаисторического можно охарактеризовать эсхатологию К. Ясперса.

Сходство обоих рассматриваемых мыслителей состоит в том, что конец истории у них мыслится в метафизическом ключе и непосредственно связан с экзистенциальным бытием (творчеством) у Н. Бердяева и экзистенциальной коммуникацией у К. Ясперса. Различия между названными мыслителями заключаются в нескольких позициях: преодоление истории в форме «нового христианства», трансцендентного этому эмпирическому миру (Н. Бердяев); смысл и конец истории не связан с какой-либо религией, но предполагает философское коммуникативное единство человечества как трансцендирование в имманентном (К. Ясперс). Если у Н. Бердяева призыв вхождения в «новый эон» для творческих личностей выглядит утопично, то К. Ясперс обращается к реальному человечеству, стоящему перед реальной общественно-исторической глобальной «пред-пропастью» катастрофой, и, на наш взгляд, трезво оценивает «ситуацию нашего времени» и гораздо более серьезно, чем Н. Бердяев, предупреждает человечество о необходимости предотвратить рукотворный апокалипсис.

Литература

1. Коробкова Ю. Е. «Эсхатологический» характер русской религиозной философии истории первой четверти XX века / Ю. Е. Коробкова // Философская мысль. – 2015. – № 5. – С. 149–169.
2. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация / Н. А. Бердяев // Русские философы : антология / сост.: А. Л. Доброхотов и др. – М. : Кн. Палата, 1993. – С. 48–71.
3. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. – М. : Республика, 1994. – С. 28–286.
4. Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / П. П. Гайденко // Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. – М. : Республика, 1994. – С. 5–26.
5. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
6. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.

7. *Nathan Wallas. History and Politics in the Thought of Karl Jaspers : a Doctorate Dissertation / Nathan Wallas. – N. Y. : SUNY, 2017. – 250 p.*

8. *Аникеева Е. Н. Юга / Е. Н. Аникеева // БРЭ. – М. : Большая Российская Энциклопедия, 2017. – Т. 35. – С. 532.*

9. *Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник : пер. с нем. / под ред. А. Л. Доброхотова. – М. : Высш. шк., 1991. – С. 28–58.*

10. *Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс // Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. – М. : Республика, 1994. – С. 420–508.*

11. *Семушкин А. В. «Осевое время» как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке / А. В. Семушкин // Семушкин А. В. Избр. соч. – М. : РУДН. – Т. 2. – С. 17–31.*

12. *Нижников С. А. «Смысл «осевого времени» в творчестве А. В. Семушкина и М. К. Мамардашвили / С. А. Нижников // Вестник РУДН. Сер.: Философия. – 2005. – № 4. – С. 96–105.*

13. *Мамардашвили М. К. Философия и наука / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. – М. : Лабиринт, 1996. – С. 71–85.*

14. *Мераб Константинович Мамардашвили. – М., 2009. – 396 с.*

15. *Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.*

16. *Гранин Р. С. Эсхатология как феномен русской религиозно-философской метафизики / Р. С. Гранин. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 144 с.*

Российский университет дружбы народов (РУДН)

Аникеева Е. Н., доктор философских наук, профессор кафедры истории философии

E-mail: hotkovskaya7@gmail.com

Таравков К. В., исследователь, окончил философскую аспирантуру РУДН

E-mail: taravkov.kirill9@gmail.com

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)

Anikeeva E. N., Doctor of Philosophy, Professor of the Department of History of Philosophy

E-mail: hotkovskaya7@gmail.com

Taravkov K. V., Researcher, graduated from Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)

E-mail: taravkov.kirill9@gmail.com