

Философ и Мир. Николай Бердяев как критик эпохи

Разговор о современном кризисе европейской цивилизации можно вести по-разному. Можно – в марксистской традиции – усматривать истоки кризиса в самой структуре капитализма, неизбежно порождающей и воспроизводящей системные общественные кризисы. Можно усматривать причину кризиса в неосуществимости (утопичности) самого политического проекта – Европейского Союза. Можно, наконец, обратить внимание на парадокс возвратной волны глобализации, которая, будучи порожденной, в том числе, и самой Европой (Западной, конечно), ныне ставит под вопрос и возвращает в поле общественной дискуссии такие консервативные ценности как государственный суверенитет, национальная идентичность, иудео-христианская традиция, традиционная семья.

Каждый из упомянутых подходов предполагает особую аналитическую стратегию, нацеленную на выявление причин и способов выхода из кризисной ситуации. Но в конечном итоге все сведется к выбору одной из двух интегральных объяснительных моделей, описывающих мир после окончания «холодной войны». Либо нужно вместе с Ф. Фукуямой констатировать «конец истории» и неизбежность установления глобального либерально-демократического миропорядка, либо вместе с С. Хантингтоном (наследующим традиции Данилевского – Шпенглера – Тойнби) признать происходящее на наших глазах «столкновение цивилизаций».

В прямой зависимости от выбора центростремительной (Фукуяма), либо *центробежной* (Хантингтон) точки зрения на современный мир окажется и понимание смысла современного европейского кризиса. В первом случае можно будет оптимистически говорить о кризисе роста – о нелегком, но все же восходящем пути либерально-демократического проекта, который Западная Европа реализует, втягивая в свою орбиту ареалы Центральной и Восточной Европы, а так же иоцивилизационные анклавы на своей собственной территории. Во втором – должен преобладать, скорее, пессимистический взгляд на ситуацию, в которой стремление ко все большей цивилизационной определенности неизбежно провоцирует нарастающую конфликтность как по линии «Европа VS Афро-Азия», так и внутри самой европейской цивилизации.

Но есть и еще один выбор, сама возможность которого находится за пределами строгих научных (или, во всяком случае – наукоподобных) аналитических стратегий и объяснительных парадигм. Это – взгляд на мир и переживаемую им эпоху, выводимый из собственной философской позиции (не обязательно – системы) наблюдателя. То есть помещение Мира в контекст собственного Мироззрения и интерпретация всего происходящего в Мире в соответствии со своими мировоззренческими принципами и философскими *arriori*.

Поляков Леонид Владимирович, доктор философских наук, профессор Департамента политической науки Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики; член Экспертного совета Фонда ИСЭПИ.
E-mail: leopolen@yandex.ru

Сегодня в ситуации философского пост-Постмодерна (что означает усугублённую неопределенность как принцип «философствования») решиться на такой выбор может либо дилетант (не в герценовском смысле), либо гений. Но, поскольку само определение «гений» запрещено в «пост-Пост» эпоху по определению, то подобные примеры следует искать в эпохи предшествующие. И один из таких примеров – это случай Николая Бердяева, гениальность которого следует понимать не как личное качество (хотя почему бы и нет?!), а как свойство самой его эпохи, такое качество еще предполагающей.

Обращение к опыту Николая Бердяева как автора понимающей критики собственной эпохи требует предварительного объяснения. Во-первых, нет задачи представлять его как *провидца и пророка*, разглядевшего (а тем более – предсказавшего) из середины прошлого века современный кризис европейской цивилизации. При том, что некие долгосрочные тренды мирового и европейского развития им фиксировались и обозначались довольно четко, в целом специфика его эпохи (Мир после двух мировых войн) накладывает значительные ограничения на любые попытки проводить параллели с эпохой нынешней.

Во-вторых, вряд ли Бердяеву подходит роль *методолога*, способного предложить универсальный ключ к пониманию и разгадке любой исторической эпохи. Ни личный философский стиль, который можно охарактеризовать как а-системный систематизм, ни его собственно философия – христианский экзистенциализм – не предполагали подобного рода ориентации. Подчеркнуто и последовательно проведенная персоналистичность его философии как бы спонтанно сопротивлялась любой сознательной методологизации. Что нередко заставляет поклонников философии «как строгой науки» исключать Бердяева из числа собственно философов. И что, наоборот, сторонникам понимания философии как предельного выражения личностной уникальности дает возможность числить Бердяева в ряду классиков не только XX века.

И отсюда – в-третьих. Опыт философской критики современной Бердяеву эпохи важен сегодня при обсуждении кризиса европейской цивилизации как пример личного проживания (и переживания) в Мире. Как способ персональной «приватизации» и «интериоризации» проблематики Мира. И, таким образом, – деятельного соучастия мыслью в исполнении судеб этого Мира, который (именно через понимающую критику) становится не где-то-там-Миром, а в прямом смысле «моим». Но долженствующим, в то же время, быть *критически* преодоленным.

Можно сказать, что основной смысл бердяевского опыта – это демонстрация экзегетического совпадения личной критики и Мировой кризиса. Опыта толкования внешнего как события интимно внутреннего. Говоря его собственными словами: «Моя вечная судьба не может быть изолирована, она связана с судьбой истории, судьбой мира и человечества. Мировая, всечеловеческая судьба есть и моя судьба, и наоборот, мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня. Моя неудача, неудача любого существа, будет и мировой, всечеловеческой неудачей». [1, 277 – Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. Москва, 1995 г.]

Прежде чем начать исследовать этот опыт необходимо сделать еще одну важную оговорку. В принципе все творческое наследие Бердяева может быть рассмотрено как иллюстрация к теме «философ – критик эпохи». Пожалуй, начиная со сборника “*Subspecie aeternitatis*” (1907 г.) он все последующие 40 лет отведенных ему судьбой оставался остро актуален, стараясь усматривать вечное во временном и судить текучую социально-политическую повседневность на просвет, так сказать, «Царства Духа». Сокращая условия неподъемной (в рамках данной статьи) задачи, можно было бы обратиться к одной книге, название которой прямо коррелирует с нашей темой, а именно к сборнику «На пороге новой эпохи», опубликованному по-французски в ноябре 1947 г.

Это кажется логичным тем более, что в момент ее републикации в России в 1996 г. (под одной обложкой вместе с книгой «Истина и Откровение») составитель и автор послесловия В.Н. Безносов искренне констатировал: «Читаешь статьи из сборника «На пороге новой эпохи» и удивляешься их невероятному современному звучанию. Казалось бы, только духовные события не зависят напрямую от времени. Платон, Будда, Паскаль, Ницше, Чаадаев, Хомяков, Достоевский современны всегда, ибо говорили и писали о вечных духовных проблемах и истинах. А социальные изменения – быстротечны и преходящи. Читая Бердяева, убеждаешься в обратном. В социальной жизни есть такие инварианты, над которыми не властно время: Дух – сила, власть – свобода, личность – общество, демократия – тоталитаризм» [2; 344 – Николай Бердяев. Истина и Откровение. Изд. РХГИ. СПб., 1996].

Можно согласиться с тем, что «инвариант» всегда современен, и в этом смысле любое размышление об упомянутых выше и многих других социальных «инвариантах» (представленных в виде своего рода кантовских антиномий «чистого разума») в любое будущее время оказывается «современным». Но тут есть одна тонкость, касающаяся особенности бердяевского творчества. Оно необычайно цельно и одновременно – отчетливо двойственно. Любой его текст может быть атрибутирован либо Бердяеву-философу, либо Бердяеву-публицисту. При том, что его философия всегда ярко публицистична, а его публицистика ненавязчиво философична.

Сборник «На пороге новой эпохи» как раз и принадлежит Бердяеву-публицисту, который, даже несмотря на включение чисто философского сюжета «Сартр и судьба экзистенциализма», отзывается, прежде всего, и главным образом на самые актуальные вопросы именно данного часа истории. Отсюда – сюжеты, скорее заявленные, нежели фундаментально (философски) проработанные. И темы как бы застолбленные для будущего уже собственно философского исследования.

Как характерный пример можно привести сильно обязывающий тезис из статьи «Власть прошлого и грядущее» о том, что «есть много оснований думать, что наступает русский период всемирной истории» [2; 268]. На основе этого тезиса можно было бы думать о переключке Бердяева с Освальдом Шпенглером, на первый том «Заката Европы» которого Бердяев написал в свое время развернутую рецензию «Предсмертные мысли Фауста» (1921 г.). И сопоставить это «пророчество» с утверждением О. Шпенглера о том, что «христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию» [4; 201 – Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы. М.:Мысль. 1998]. Тем более, что статья открывается таким акцентированно философским утверждением: «Ошибочно думать, что народы и общества живут в настоящем. Гораздо более живут властью прошлого и притяжением грядущего» [2; 262].

Однако основательного развития тезис о «русском периоде» в сборнике все-таки не получает. Лишь в заключительной статье «Россия и мировая эпоха» Бердяев пишет: «И будущее России нельзя себе представлять детерминированным и фатальным, оно зависит от человеческой свободы» [2; 326]. Но это означает фактическое отрицание прежнего тезиса о том, что сам по себе «наступает» русский период мировой истории. И действительно, ведь Россия может пойти по пути цивилизационного подражательства: «Можно себе представить необычайный рост экономической и политической мощи России и возникновение нового типа цивилизации американского типа, с преобладанием техники и с поглощенностью земными благами, которого не было в прошлом русского народа» [там же].

Но, считает Бердяев, такая возможность должна быть заблокирована «нашим» сознательным усилием и «воля наша должна быть направлена на созидание иного будущего, в котором будет разрешена справедливо социальная проблема, но и обнаружит себя

религиозное призвание русского народа и русский народ останется верен своей духовной природе» [там же].

Над подобными логическими «нестыковками» сборника «На пороге новой эпохи» можно было бы даже поиронизировать, задаваясь вопросами о том, кто такие «мы» чьё волевое усилие должно перевести Россию с рельс американизации на собственно русский «светлый путь»? Или, например, спрашивая, на каком основании Бердяев утверждает, что призванное совершить переворот «новое христианское сознание с сильным профетическим элементом в России подготавливается» [там же]?

Но все подобного рода иронические вопросы отпадают сами собой, если мы понимаем специфику жанра и формата сборника публицистических статей. Поскольку автор – не просто философ, а в первую очередь и обязательно «философ свободы», его задача – не выстраивать *завершенную* систему логически обоснованных выводов, предназначенную для вкладывания в готовом виде в мозги подлежащих мобилизации масс. Бердяев-публицист – не большевистский пропагандист (ведь в большевизме он знал толк как, возможно, никто другой), а интеллектуальный провокатор, бросающий вызов и обыденной логике, и привычной картине мира. В этом смысле можно допустить, что бердяевская публицистика – это его «философская» экзотерия, своего рода trailer (а не *spoileru* тем более – не *teaser*), лишь обозначающий пути и направления для собственно эзотерической философской мысли.

Именно таково, на мой взгляд, соотношение сборника «На пороге новой эпохи» и книги «Царство Духа и Царство кесаря». Той книги, рукопись которой лежала на письменном столе Бердяева, когда его застала смерть 24 марта 1948 г. в парижском пригороде Кламаре. Многие темы, провокативно заявленные в сборнике, получили свое полноценное развитие и глубокую проработку в последней книге философа. Сопоставим, для примера, характеристики «новой эпохи», как они поданы в одном и в другом случаях.

Для публицистического взгляда на эту тему Бердяеву оказалось достаточно отметить два самых ярких и самых очевидных признака эпохальной новизны. Во-первых, «небывалый, почти фантастический рост техники, технической власти человека над стихийными силами природы» [2; 318]. И, во-вторых, «активное вхождение человеческих масс в историю» [там же]. Отсюда он делает прогноз, согласно которому прежнее политико-экономическое господство либерализма на Западе должно смениться («под влиянием советской России» между прочим [2; 318]) более социально ориентированными общественными формациями. Он утверждает: «Особенно либерализм экономический делается силой реакционной, поддерживающей умирающий капиталистический строй. Кончается и либеральная демократия, которую пытаются еще поддержать, она мешает социальному реформированию общества. Будущее принадлежит новой форме демократии, демократии социальной» [2; 324].

На основании этого прогноза Бердяева можно было бы причислить к *политическим* сторонникам социал-демократии и *экономическим* адептам социализма. Но, во-первых, сам по себе прогноз еще не обязательно означает приверженности автора прогноза грядущим социальным формам. А, во-вторых, следует помнить, что для Бердяева политический и экономический аспекты бытия – это аспекты именно *человеческого* бытия, которое, в свою очередь изначально (и – конечно!) укоренено не в отвлеченном «бытии» – Боге, а в неразрывной связи божественного и человеческого. Принципиально: «Бог есть не бытие, а Дух. Бог есть не эссенция, а экзистенция» [3; 239 – Николай Бердяев. Судьба России. М.: Советский писатель. 1990].

Оставляя в стороне вопрос о неортодоксальности его теологии (за что, собственно, Кембриджский университет в 1947 г. и присвоил ему степень доктора Honoris causa, хотя с ним в тот год конкурировали Ж. Маритэн и К. Барт), отметим еще раз, что речь идет о

философе, для которого вопрос о Боге – именно и только *философский*. Однако в этом «только» как раз и заключен ключевой принцип рассмотрения всего остального – того, что отчасти метафорически (если отсыл к Евангельскому тексту считать метафорой), а иногда и впрямую Бердяев обозначает как «Царство кесаря». И этот принцип предполагает обязательность «перевода» с языка мира «внешнего», «объективированного» на язык Мира духовного, язык Богочеловеческого общения, который позволяет опознавать знаки мира внешнего как неизбежные искажения творческих усилий в «Царстве Духа».

Поэтому общий публицистический абрис «новой эпохи», резюмируемый политико-экономическим прогнозом значительно углубляется и конкретизируется Бердяевым-философом. И тогда выясняется, что оптимизм по поводу пришествия «демократии социальной» на смену либерально-капиталистическому миропорядку должен быть серьезно скорректирован. Ибо взгляд «снизу» (социализм лучше, справедливее капитализма) дополняется и преодолевается тем, что можно было бы обозначить как взгляд «сверху», но еще точнее – взглядом «изнутри». То есть с позиции той самой Богочеловеческой экзистенции, которой и принадлежит *трагическое* (мы увидим почему) право окончательных суждений.

Такая условная «методология» требует более четкого и более пристального изучения внешней реальности. И Бердяев даёт развернутую характеристику новой эпохи, обнаруживая уже не два, а пять её основных признаков. Исходная её черта, определяющая уникальную специфичность – это *технизм*. Бердяев поясняет: «Человек имеет дело уже не с природой, сотворенной Богом, а с новой реальностью, созданной человеком и цивилизацией, с реальностью машины, техники, которых в природе нет» [3; 248]. И сразу же, не допуская никакого триумфализма по этому поводу, он добавляет: «Это новый день творения или новая ночь его. Вернее говоря – ночь, потому что солнечный свет может померкнуть» [там же].

Некая апокалиптическая тональность такого взгляда на новую эпоху не должна вводить нас в заблуждение, если мы знаем, что в теологии Бердяева нет места Страшному суду, который понятен лишь в рамках традиционного, «судебно-юридического» восприятия христианства, радикально дистанцирующего Бога и человека. Да, наступает «ночь», но она все равно есть результат «творения», даже при том, что сотворена самим же человеком. «Экзистенциальная диалектика» божественного и человеческого подразумевает постоянную соотносимость двух «Царств». И «ночь» техницизма новой эпохи, взятой как очередное превращение «Царства кесаря», непременно должна иметь свой «дневной», «солнечный» коррелят в «Царстве Духа». Но при одном условии – человек должен не забывать, что он есть, прежде всего, и главным образом *духовное* существо.

Однако именно к этому самозабвению человека постоянно подталкивает сама объективирующая природа «Царства кесаря». И поэтому неизбежно обнаруживает себя вторая черта новой эпохи, символизирующая потерю человека в *тотальности государства*. Техницизм здесь сказывается таким образом: «Роковым последствием техники, подчиненной лишь собственному закону, порождающему технические мировые войны, является непомерное возрастание этатизма. Государство делается всемогущим, все более тоталитарным и не только в тоталитарных режимах; оно не хочет признавать никаких границ своей власти и рассматривает человека, лишь как свое средство и орудие» [3; 248-249].

Один из технически обусловленных способов господства государства над человеком в условиях новой эпохи – и это ее третья сущностная черта – запуск нового ритма человеческой жизни. Бердяев так описывает эту радикальную новизну: «Происходит страшное ускорение времени, быстрота, за которой человек не может угнаться. Ни одно мгновение не самоценно, оно есть лишь средство для последующего мгновения. От человека требуется невероятная активность, от которой он не может опомниться. Но эти активные минуты делают человека пассивным» [3; 249].

Этот феномен *человека, торопящегося в никуда* (потому что ни одно из мгновений в этой цепочке ускоренного времени не есть цель и смысл для всех остальных) – пожалуй, дает наиболее наглядное представление об общем дегуманизирующем характере новой эпохи. И так проявляется ее четвертая черта. Государство, вооруженное техникой и само становящееся техническим, загоняет человека в постоянно ускоряющуюся ритмику технических процессов таким образом, что критерием его оценки и даже самооценки становится способность производить все большее количество продукции за все меньшее количество времени. Соответственно: «Человек оценивается утилитарно, по его производительности. Это есть отчуждение человеческой природы и разрушение человека» [там же].

Тема «отчуждения», конечно же связана с марксовской критикой капиталистического способа производства, что тут же признает и сам Бердяев. Но идет он дальше Маркса, утверждая, что замена капитализма на коммунизм отчуждения человека не прекратит. Дело в том, что в игру вступает пятая черта современной эпохи, когда на арену истории выходят «массы», которые, специально оговаривается Бердяев, «не следует отождествлять с трудящимися классами». Как бы подхватывая тему Ортеги-и-Гассета, он пишет: «В техническую эпоху происходит также активное вступление в историю огромных человеческих масс, и происходит как раз тогда, когда они потеряли свои религиозные верования» [там же].

Все вместе 5 основных черт новой эпохи вместе с тем оказываются симптомами того, что Бердяев определяет как «глубокий кризис человека и человеческой цивилизации» [там же]. И задаваясь вопросом о его главной причине, он утверждает, что корень всех бед – в распаде целостной культуры Средневековья на автономные и не подчиненные никакому моральному закону и духовному центру сферы человеческой деятельности. Последствия такой секулярной автономизации достаточно наглядны: «Макиавеллизм в политике, капитализм в экономике, сиентизм в науке, национализм в жизни народов, безраздельная власть техники над человеком» [3; 249-250].

Эта диалектика прогресса, как бы требующая от человека самораспада на отдельные проекции в различных сферах секуляризованной культуры Нового времени, не так уж безобидна. Автономизация культурных сфер ведет к де-автономизации человека, к утрате той целостности мировосприятия и самовосприятия, которую обеспечивала культура Средневековая, имманентно религиозная. И вот сейчас, в новейшую эпоху после двух мировых войн Бердяев усматривает вызревшую форму изначального противоречия: «С одной стороны, европейский человек идет к неогуманизму, с другой стороны, хочет достигнуть целостности в тоталитарной системе организации всей жизни» [3; 250].

Интерпретация феномена тоталитаризма у Бердяева существенно различается в сравнении с общепринятым (в середине XX века) его пониманием в качестве особого типа политического режима. Правда, в середине 30-х годов он сам анализировал этот феномен именно с этой точки зрения, сопоставляя сталинский СССР и фашистские (в широком, а не только в собственно итальянском смысле) режимы. В частности, он утверждал: «Сталинизм, т.е. коммунизм периода строительства, перерождается незаметно в своеобразный русский фашизм: тоталитарное государство, государственный капитализм, национализм, вождизм и, как базис, – милитаризованная молодежь» [5; 120 Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука. 1990].

Но в результате крушения европейского фашизма по итогам Второй мировой войны проблема тоталитаризма приобрела для Бердяева более глубокий – можно сказать, духовный смысл. Тоталитарный характер советского государства высвечивает не столько проблему адекватного политического устройства социалистического строя, как более справедливого по сравнению с либеральным капитализмом, сколько потаенный запрос на подлинную целостность человеческого мира. Бердяев теперь утверждает: «Тоталитаризм

есть религиозная трагедия, и в нем обнаруживается религиозный инстинкт человека, его потребность в целостном отношении к жизни» [3; 250].

И если это так, то важно анализировать не политическую, а идеологическую «инфраструктуру» советской государственности – то ее идейное основание, которое и призвано обеспечивать искомую целостность. Бердяев и делал это в течение всего своего эмигрантского периода, неустанно возвращаясь к марксизму вообще и к его русскому изводу в частности. И на основе своих многолетних наблюдений этого феномена, он приходит к выводу о том, что «тоталитаризм марксизма ложный, не освобождающий человека, а порабащивающий его» [3; 250]. Корень лжи марксизма заключается, по Бердяеву, в его «экономизме», т.е. в попытке свести сущность человека к его проекции в сферу материального производства. И в этом смысле марксизм ставится им в один ряд с такими же тоталитарными притязаниями других автономных сфер новоевропейской культуры. Но среди этих сфер есть, все же, одна, тоталитарные притязания которой Бердяев считает наиболее опасными. И это, конечно – техника.

Пять с половиной лет спустя после смерти Бердяева его великий современник М. Хайдеггер в своей лекции «Вопрос о технике» предупреждал: «Существо современной техники останется потаенным даже тогда, когда уже изобретут разнообразные двигатели, разовьют электротехнику и двинут в ход атомную технику» [6; 230 – Хайдеггер Мартин. *Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика. 1993*]. Но, не посягая на эту потаенность, он все же осмеливался утверждать: «Существо современной техники ставит человека на путь такого раскрытия потаенности, благодаря которому действительность повсюду, более или менее явно, делается состоящей в наличии. Поставить на тот или иной путь значит то же, что послать в него. То сосредотачивающее посылание, которое впервые ставит человека на тот или иной путь раскрытия потаенности, мы называем миссией или судьбой» [6; 213].

И если Хайдеггер лишь в общем виде придает современной технике судьбоносный смысл, то Бердяев, всегда отличавший собственную версию экзистенциализма от хайдеггеровской, в своем суждении о сущности технической эпохи приходит к радикальной определенности. Он утверждает: «Автономная власть техники есть предельное выражение царства Кесаря, новая его форма, непохожая на прежние его формы. Дуализм царства Духа и царства Кесаря принимает все более острые формы. Царство Кесаря не хочет признавать нейтральных сфер, оно мыслится монистически» [3; 251].

Этот анализ кризиса эпохи дает возможность Бердяеву построить прогноз путей, на которых кризис найдет (или нет) свое разрешение. Он предусматривает три самостоятельных сценария, на основе которых человечеством (точнее – человеком) должен быть сделан единственно верный выбор.

Вот описание первого сценария: «Исход фатальный. Продолжающееся распадение космоса природного и космоса социального, продолжающийся разлагаться капиталистический режим, торжество атомной бомбы, хаотический мир, раскрытый в творчестве Генри Миллера, хаос не изначальный, не начала, а хаос конца, война всех против всех» [3; 281].

Сценарий второй, альтернативный варианту распада: «Насильственный, механический порядок коллектива, организованность, не оставляющая места свободе, деспотизация мира» [там же].

Однако при всей альтернативности оба эти сценария, полагает Бердяев, уже существуют и их реализация порождает парадоксальную смесь. То, что позднее обретет черты «теории конвергенции» и будет рассматриваться создателем водородной бомбы академиком А.Д.Сахаровым как единственно приемлемый выход для спасения мира, Бердяевым квалифицируется как абсолютно безнадежный. Такая смесь означает лишь вступление мира в «период принудительно организованного хаоса, который внутренне несколько не побеждается» [там же].

И остается последний, третий и единственно приемлемый сценарий: «Внутреннее преодоление хаоса, победа духа над техникой, духовное восстановление иерархии ценностей, соединенное с осуществлением социальной правды» [там же].

Первые три позиции этого сценария с первого взгляда кажутся, мягко говоря, утопичными – хотя и не в том смысле, который придавал этому термину сам Бердяев, утверждавший, что «утопии могут осуществляться и даже в большинстве случаев осуществлялись» [3; 329]. А вот четвертая позиция в его представлении – самая реалистичная, поскольку социальная неправда капитализма вполне поддается «земным», «посюсторонним» методам лечения. Более того, именно с нее и необходимо начинать, если искать единственно возможный выход из кризиса эпохи.

И этот первый шаг в принципе уже подготовлен в прошлом – в теории Маркса! Несмотря на все претензии к марксизму, Бердяев все же видел в нем потенциал преодоления несправедливости капитализма. И, подразумевая традиционный смысл понятия «утопия», он писал: «Марксизм не есть социальная утопия, возможен опыт реализации марксизма в социальной жизни. Но марксизм духовная утопия, утопия совершенной рационализации всей человеческой жизни» [3; 327].

В свете такой постановки вопроса нам необходимо уточнить, в чем, собственно, может заключаться выход из эпохального кризиса? Если невозможно рационализировать всю человеческую жизнь, а лишь ее часть, точнее – ее социальную проекцию, то означает ли это, что остальная – духовная жизнь – рационализации не поддается и поддаваться не должна? И что же собственно произойдет, если (как предписывает «третий сценарий») получится одержать «внутреннюю» победу над мировым хаосом, «духовно» победить технику и «духовно» восстановить иерархию ценностей, опрокинутую и как бы «сплюснутую» в современном утилитарном мире? Будет ли это «новый, прекрасный мир» всеобщего счастья, равенства и братства? Иными словами – возможен ли тот социальный миропорядок, который Бердяев упорно определял не как «коммунизм», а как «коммунотаризм» – как совмещение «социализма» и «персонализма»?

Пожалуй, правильней будет говорить не о возможности, а о смысле этого порядка, о том, что значит соединение в нем двух исторически противоположных и противоборствующих трендов. В понимании Бердяева утверждение социальной правды будет лишь ступенью к переходу человека в более человеческое, но значит – и более проблематизированное состояние. Заглядывая в это не столько временное, сколько внутренне-духовное человеческое будущее, он пишет: «Внешние источники трагических конфликтов могут быть устранены социальным строем, более справедливым и свободным, преодолением предрассудков прошлого. Но тогда-то, именно тогда, человек будет поставлен перед чистым трагизмом жизни. Социальная борьба, отвлекающая человека от размышлений над своей судьбой и смыслом своего существования, уляжется, и человек будет поставлен перед трагизмом смерти, трагизмом любви, трагизмом конечности всего в этом мире» [3; 328]. И, разумеется: «Самый большой, самый предельный трагизм есть трагизм в отношении человека к Богу» [3; 329].

Такова, в представлении Бердяева, финальная перспектива той подлинно человеческой экзистенции (Царство Духа), которая одновременно и присутствует в объективированном бытии (Царство Кесаря), и остается ему внеположным. Но, прежде чем мы выйдем в «финал», необходимо еще раз вернуться к проблеме этого «выхода». Мысль Бердяева в этом пункте как бы двоятся, указывая на необходимость водворения социализма как общества социальной правды и, в то же время, предрекая (как это в свое время делал Александр Герцен) неизбежность трансформации социализма в «царство мещанства», в котором все «его блага получают всеобщее распространение» [3; 332]. И эта «полу-финальная» стадия состояния человечества – всеобщее «Царство Кесаря» – интересна тем, что воплощает

в себе одновременно и предельно рас-человеченное господство объективации и, как ни странно, результат свободного человеческого выбора!

И это неверно толковать как непоследовательность или формально-логическое противоречие. Напротив, в этом диалектическом (буквально по-гречески: говорении надвое), если угодно, тезисе мы находим лишь экспликацию исходного постулата философии Бердяева, который утверждает примат «свободы» над «бытием». Об этом сам он считал необходимым напомнить в своем философском автопортрете: «Своеобразие моего философского типа, прежде всего, в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ. В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира. Свобода в начале и свобода в конце» [7; 51 – Николай Бердяев. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: «ДЭМ». 1990].

На самом деле в постулировании первичности свободы Бердяев идет еще дальше, утверждая фактическую первичность несотворенной «Свободы» по отношению к «Богу». В частности он специально объяснял, что «ошибочно сводят мои мысли о свободе к бёмевскому учению об *Urgrund'e*. Я истолковывал *Urgrund* Бёме как первичную, добытийственную свободу. Но у Бёме она в Боге, как его темное начало, у меня же вне Бога [7; 92–93]. Определение «вне Бога» подразумевает все же какую-то локализацию, и Бердяев уточняет: «Свобода вкоренена не в бытии, а в ничто, свобода безосновна, ничем не определяема, находится вне каузальных отношений, которым подчинено бытие и без которых нельзя мыслить бытия» [7; 199].

Запредельная автономизация «свободы» как раз и позволяет Бердяеву выстраивать парадоксальную конструкцию «бытия» как *принудительно-свободного* состояния человека в любую но, особенно – в наступающую эпоху. Обступающее его «Царство Кесаря» – территория «царства объективации, от которого человек не может просто отвернуться и уйти» [3; 332]. Но даже в этом состоянии нужно признавать, если не присутствие свободы, то присутствие свободного выбора, делаемого самим человеком. Освобождение от социальной неправды само по себе не перемещает человека в «Царство Духа». Человек продолжает (свободно) оставаться в том особом измерении, где господствует *реальная иллюзия* полнейшего отсутствия свободы.

Бердяев специально уточняет: «Видимый мир не есть навязанная нам и принуждающая нас реальность, он обращен к свободе духа» [3; 281]. Каким образом происходит это обращение, становится ясно из этого парадоксального, но на самом деле вполне логичного утверждения: «Человек свободен признавать реальным лишь очень малый, очень поверхностный мир, он свободен отрицать свою свободу» [там же].

Только с учетом этой *диалектической метафизики* свободы и можно адекватно понять предлагаемый Бердяевым выход из кризиса эпохи, обозначенный в третьем сценарии. Избавленный от социальной неправды человек, наконец-то оказывается наедине с самим собой – с той самой безосновной свободой, которая всегда была с ним, но которую теперь он должен осмысленно в себя вместить. Он должен будет ограничить свободу в том смысле, что запретить себе эту свободу отрицать. Прорыв в новую, иную эпоху собственно и будет состоять в превращении себя в трагическое существо, проживающее в реальности Духа. Что в принципе может свидетельствовать о прекращении обычной, объективированной человеческой истории.

Разумеется, это не следует рассматривать как богословское учение Бердяева «о конце света», но скорее как логичный вывод из его экзистенциальной философии. Выход в иное общечеловеческое будущее должен совершиться по Бердяеву через личное усилие, и окончательная победа «Царства Духа» возможна только через «изменение структуры человеческого сознания» [3; 332]. И это ни в коем случае не солипсистская уто-

пия. Бердяев уверен в том, что изменение сознания будет означать и изменение всей реальности, наступление не просто новой эпохи, но обнаружение нового эона, который «не есть просто потусторонний, загробный совершенно иной, это так же и наш просветленный, преображенный мир, ставший творчески свободным» [2; 155]. Как именно осуществимо такое изменение – тема «новой мистики», которую философ завершить не успел. Предоставив Миру (нам) право свободно ее домысливать.

Литература

1. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. Москва, 1995 г.
2. Николай Бердяев. Истина и Откровение. СПб.: Изд. РХГИ. 1996.
3. Николай Бердяев. Судьба России. М.: Советский писатель. 1990.
4. Шпенглер Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль. 1998.
5. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука. 1990.
6. Хайдеггер Мартин. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика. 1993.
7. Николай Бердяев. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: «ДЭМ». 1990.

Аннотация. Николай Бердяев всегда был современен – в оценке своей эпохи он умел совмещать взгляд публициста и взгляд философа. При этом, в конечном счете его критика современного мира всегда достигала философской глубины. И у него всегда хватало смелости бросать вызов очевидному. Это особенно наглядно показывает его последняя книга «Царство Духа и Царство Кесаря», рукопись которой лежала на его письменном столе в день 24 марта 1948 г., когда его застигла смерть в парижском пригороде Кламаре. Бердяев как критик своей эпохи уникален, и его выводы и оценки строятся не на дискурсивном анализе, а скорее на интуитивном усмотрении и афористическом выражении. Однако это не умаляет ценности и значимости его философских прозрений, которые заслуживает изучения в любую эпоху.

Ключевые слова: Царство Духа, Царство Кесаря, свобода, экзистенция, объективация.

Leonid V. Polyakov, Ph.D. in Philosophy; Professor, Department of Political Science, National Research University – Higher School of Economics; Board Member, ISEPR Expert Council. E-mail: leopolen@yandex.ru

Philosopher and the World. Nicolai Berdyaev as a Critic of His Epoch

Abstract. The famous Russian philosopher Nicolai Berdyaev who always remained contemporary and managed to combine his views as a publicist and philosopher in his epoch evaluations. But for all that his criticism of contemporary world was characterized ultimately by real philosophical depth. And he always had the courage to challenge the evident. That was most obviously demonstrated in his last book “Kingdom of Spirit and Kingdom of Caesar”, – the book he finished just a few days before his death on March 24, 1948 in Clamart in the vicinity of Paris, France. Berdyaev remains a unique critic of his epoch, as all his conclusions and assessments are based not on the discursive analysis, but on intuitive insights and aphoristic expression. However, it does not diminish the value and significance of his philosophic insights that deserve to be closely studied in any particular epoch.

Keywords: Kingdom of Spirit, Kingdom of Caesar, Freedom, Existence, Objectivization.