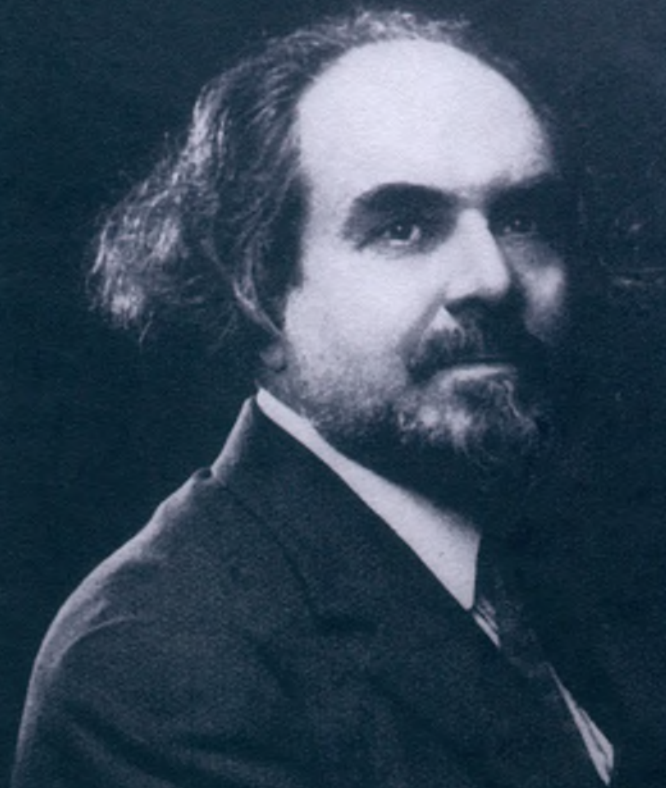


ФИЛОСОФИЯ РОССИИ
первой половины XX века

Н. А. Бердяев

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ

первой половины XX века



Николай Александрович Бердяев

Бердяевъ

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

**ФИЛОСОФИЯ РОССИИ
первой половины XX века**

Редакционный совет:

В. С. Стёпин (*председатель*)

А. А. Гусейнов

В. А. Лекторский

Б. И. Пружинин

А. К. Сорокин

В. И. Толстых

П. Г. Щедровицкий

Главный редактор серии Б. И. Пружинин



РОСПЭН

Москва

2013

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ
первой половины XX века

Николай
Александрович
Бердяев

Под редакцией В. Н. Поруса



РОСПЭН

Москва

2013

УДК 14(082.1)
ББК 87.3(2)6
Н63

*Издание осуществлено при финансовой
поддержке Андрея Черкасенко*

Н63 **Николай Александрович Бердяев** / под ред. В. Н. Поруса. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. — 543 с. : ил. — (Философия России первой половины XX века).

ISBN 978-5-8243-1784-8

В книге представлены избранные работы о философском наследии Н. А. Бердяева (1874–1948), написанные за последние два десятилетия главным образом отечественными авторами. Рассмотрены важнейшие стороны творчества выдающегося русского мыслителя, не потерявшие актуальность и сегодня: его экзистенциальная философия личности и свободы, философия истории и культуры, эстетика и философия искусства, онтология и эсхатология. Книга адресована специалистам и всем читателям, интересующимся русской философией и культурой.

УДК 14(082.1)
ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-8243-1784-8

© Пружинин Б. И., общая редакция серии, 2013
© Порус В. Н., составление и общая редакция тома, 2013
© Коллектив авторов, 2013
© Институт философии РАН, 2013
© Некоммерческий научный фонд «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого», 2013
© Российская политическая энциклопедия, 2013

Вступительная статья

О современных исследованиях творчества Н. Бердяева

Пожалуй, не найдется другого русского мыслителя, которого можно поставить рядом с Н. А. Бердяевым по разноречивости его оценок — от превосходных (гениальный провидец, глашатай «нового религиозного сознания», лидер и организатор новых философских направлений в России, блистательный представитель русской мысли на Западе и т. п.) до уничижительных и насмешливых (донкихотствующий путаник, алогичный утопист и претенциозный фантазер, уводящий мысль от действительности к мистике). Так было при его жизни, так остается и теперь, когда после долгих лет замалчивания и клеветы наконец можно говорить о возвращении на родину «пленника свободы», изгнанного в 1922 г. большевистским правительством: почти все написанное Бердяевым так или иначе уже доступно нынешним российским читателям. Конечно, эта доступность запоздала на семь-восемь десятилетий (срок, достаточный если не для забвения, то для утраты злободневности), но и сегодня произведения Бердяева вызывают страсти и пристрастия, не менее острые, нежели в первой половине прошлого века. И это один из замечательных фактов истории философии — не только отечественной, но и мировой. Среди возможных его объяснений я выберу наиболее близкое мне: мысль Бердяева коснулась нервов евро-

пейской культуры так, что боль от этого касания не оступела, но усиливается со временем, и разноречия оценок — неоднозначная и пролонгированная реакция на эту боль.

В начале ХХI в. это даже яснее, чем в середине прошлого. Бердяев пережил две революции в России и две мировые войны. Он принадлежал поколению, «гурьбой и гуртом» попавшему в «настоящий, не календарный» век, «окруживший огнем» и спаливший его лучшую часть. Расставшись с иллюзиями «прогрессизма» и не доверяя ходульному «историческому оптимизму» тех, кто, по выпренному выражению А. В. Луначарского, брались за строительство «гранитных мостов в царство свободы и справедливости», ставя их опоры на костях миллионов людей, Бердяев сохранил верность идеалам свободы, творческой личности, богочеловечества. История, свидетелем и участником которой он был, показала и доказала лишь то, что действительность далека от этих идеалов и враждебна к ним. Но идеалы не опровергаются действительностью; напротив, они судят действительность и удерживают ее: часто — на самом краю бытия. Потому-то они должны оставаться идеалами или, иначе сказать, универсалиями культуры.

Однако идеалы все же не бессмертны. Они погибают не в столкновениях с враждебной им реальностью, а из-за того, что перестают быть самими собой — когда в них видят только прагматически оправданные инструменты приспособления к исторической жизни. Тогда не идеалы судят действительность, а наоборот, последняя подбирает «под себя» удобные и «конструктивные» идеалы. Культура становится сводом правил, которые соблюдаются или нарушаются в угоду доминирующим интересам и потребностям. Такая культура, в которой былые идеалы в лучшем случае становятся объектами снисходительной иронии, а в худшем — презрения и ненависти, легко превращается или, как говорил Бердяев, «ссыхается» в цивилизацию со всеми последствиями (среди которых «Закат Европы», диагностированный Шпенглером, — не самое удручающее; настоящий, не выдуманный философами закат культуры предвещает не «утреннюю зарю», пригрезившуюся Ницше, а ночь нового варварства, в которой освещающие ее огни иллюминации рано или поздно сменяются огнями всеохватных пожаров).

Н. А. Бердяев, кажется, почти физически ощущал приближение нашего времени (в каком-то смысле он наш современник более, чем своего поколения). Думаю, что это ощущение сильнее, чем критическое отношение к «исторической действи-

тельности» (лишенной подлинного смысла и чувства истории), влияло на его эсхатологическую мысль: если история неотвратно движется к закату, нет иного способа сохранить верность идеалам, как поместив их по ту сторону ее границ. Но заглянуть по ту сторону исторической действительности нельзя без религии, а если историческое христианство под давлением сиюбытности готово изменить этим идеалам, по сути оставив от них только формальные оболочки (симулякры), то его, полагал Бердяев, следует реформировать, восстанавливая смысл истинной Христовой веры.

Не более, но и не менее. Понятно, что провозгласивший подобное должен быть атакован и атеистами, и верующими, что обрекает его на одиночество и на духовные терзания, с трудом утишаемые усилиями мысли. Да и сама мысль отбрасывает рациональные — и потому стеснительные — одеяния, мечется между крайностями, объединяя их в антиномии, которые то и дело смешивает с обычными логическими противоречиями, прибегает к суггестиям, к воздействию на сердца скорее, чем на умы. Таков Бердяев-мыслитель — и не этим ли объясняется разноречивость оценок его идей вплоть до наших дней?

То, что он хотел сказать, нельзя было сказать иначе. Его мысль не могла бы жить в иных формах. Сбивчивая, отрывистая, нервная речь, не снисходящая до спора со строгими придирками. Мысль-жест, мысль-возглас, мысль-чувство — ими наполнены даже те страницы его сочинений, где он выступает участником утонченных интеллектуальных дискуссий. Конечно, это вызывало и вызывает не только сочувствие и согласие, но и раздражение, готовность к непониманию, что еще усугублялось резкостью, даже аристократической заносчивостью (этой личной мыслитель часто прикрывался от нападков взбудораженных им оппонентов); что и сказать, популярность Н. А. Бердяева часто имела скандальный характер. Но он и не стремился избежать этой участи.

Говорят, что его популярность на Западе имела иной характер, нежели в России. Там он был полномочным представителем русской философской и богословской мысли, здесь — часто выглядел невнятным эпигоном, путающим мистику с интуицией, рациональное философствование с богословием. Если так, то к этому надо отнестись серьезно, не ограничиваясь меланхолическим «нет пророка в своем отечестве». Конечно, правы те, кто обращает внимание на его дворянское воспитание и образование, знание языков и традиций — что служило ему на

Западе пропуском в среду интеллектуалов. Но дело совсем не только в этом.

Н. А. Бердяев был «русским европейцем». (Тем, кому это кажется оксюмороном, вероятно, хотелось бы расчленить такое словосочетание на несовместимые части. В наши дни таких «расчленителей», Бог им судья, едва ли не больше, чем среди современников Бердяева.) Идеалы, которым он служил всю свою жизнь и которые с излишней легкостью называли и называют «утопиями», — свобода личности как основа отношений между людьми и общественными структурами, творчество, определяющее содержание антропоцентричной эпохи, гуманизм, освещенный и освященный богочеловечеством, целостность и гармоничность системы межчеловеческих и межнациональных отношений, — это центральные, важнейшие идеи христианской культуры, объединяющей европейский Запад и европейский же Восток, а с известного времени и значительную часть населения Земли на всех ее континентах. Так сложилась история, что народы Западной Европы прошли более долгий (извилистый, противоречивый, оплаченный страданиями и жизнью десятков миллионов людей) путь к тому, чтобы эти идеи, наконец, могли стать духовными ориентирами людей и хотя бы частично воплощаться в социальной действительности (посредством цивилизации). Бердяев, как и многие другие русские мыслители, был убежден в том, что России нельзя уклониться от своего участия в этом движении. У нее есть возможность критически оценивать путь Европы, не впадая ни в ученическое подражание, ни в спешивую враждебность. Более того, ей выпал уникальный шанс заглянуть дальше, чем удалось европейцам, в историческую перспективу этого пути. И нельзя упустить этот шанс, ведь он может быть спасительным не только для России, но и для всего мира. Не ложный мессианизм националистического (в особо извращенной форме — нацистского) агрессивного самозванства, а осознание великой миссии сохранения и творческого развития европейских культурных ценностей, как залог будущего, сейчас поставленного под сомнение опасными тенденциями настоящего. Эта идея — стержень «европеизма» русского мыслителя Н. А. Бердяева. И его имя — среди тех, кто сделал самый заметный вклад в единство европейского духа.

* * *

В этой книге собраны работы о Н. Бердяеве последних двух десятилетий. Главным образом это отечественные исследова-

ния. К сожалению, переводы работ зарубежных авторов, пишущих о самом известном — по общему признанию — из русских мыслителей первой половины XX в., стали редкостью в нашей философской литературе. Возможно, тому есть и не такая уж плохая причина: современная российская публика, сохранившая интерес к философии (не говоря о специалистах), стала больше и лучше читать на иностранных языках, а доступ к соответствующим изданиям сегодня благодаря, например Интернету и не только ему, стал несравненно более легким, чем два-три десятилетия назад. Все же, я думаю, проблема остается. Ведь переводы выполняют не только ознакомительно-информативную функцию. Они обогащают русский философский словарь, открывают возможность прямого творческого контакта, создают напряжение взаимной критики и, что немало важно, стимулируют и зарубежных издателей публиковать переводы русскоязычных работ, среди которых, как я надеюсь, читатель этой книги найдет отличные образцы. Возможно, в будущем положение изменится к лучшему.

Даже по этой книге, не претендующей на полноту, читатель получит представление об изменениях исследовательских интересов. Пару десятилетий назад, когда работы Бердяева еще только возвращались на родину (а не пробирались на нее нелегальными или окольными тропами, как раньше), главное было — оперативно отреагировать на это возвращение позитивными или критическими откликами, помочь читателю в их понимании, включить их в нормальный научный обиход, например в учебные программы, а то и подверстать под те или иные, впервые за долгие годы открыто схватившиеся в острой борьбе, идейные течения в нашей стране. Ведь эти работы сразу же по возвращении попали в кипящий водоворот исторических событий, за которыми тогда не поспевала критическая, в том числе и философская, рефлексия. Мы с некоторой оторопью констатировали, что многое из происходящего на наших глазах было задолго предсказано мыслителями так называемого «русского религиозного ренессанса» (об этом термине — интересная статья А. А. Ермичева, вновь публикуемая в этой книге), которые оказались точнее в своих исторических и культурных прогнозах, чем философы-марксисты, в нашей стране монополизировавшие сферу исторического и культурного анализа. Поэтому и тексты Бердяева сразу же получили не вполне свойственную им смысловую нагрузку: их сближали то с библейскими пророчествами, то с «советологическими штудиями», восторгались их способностью

«прорывать громаду лет» и оказываться всегда злободневными, либо — с известной ухмылкой — отмечали их непоследовательность, темноту и двусмысленность. Но и опоздав на встречу с читателями России на столько лет (и каких лет!), Бердяев действительно вновь посетил наш мир «в его минуты роковые» как собеседник и соучастник. И внимание, обращенное к нему в те годы, не могло не быть пристрастным, оценочным, если угодно, партийным. Отсюда — явное преобладание очеркового, отчасти публицистического стиля исследований его работ.

Сегодня, когда первый запал и оторопь прошли, эти исследования постепенно становятся более академичными (как это ни контрастирует с отнюдь не академическим стилем философствования Бердяева). Во-первых, всерьез разворачиваются историко-философские исследования, связанные в том числе и с детальным анализом «архива эпохи» (по выражению Т. Г. Щедриной). Бердяевская философия предстает как часть напряженного диалога, идейного и культурного критического взаимодействия, которым жила русская философия в контексте мировой мысли (не только философской, но научной, богословской, художественно-эстетической, политической, исторической, экономической и культурологической) в те годы, когда это было возможно в нашей стране, и который продолжался и в эмиграции. В «археологии и палеонтологии» философского знания — надежда на то, что мыслительный процесс, в котором Бердяев был одной из заметнейших фигур, будет раскрыт во всей полноте и конкретности. К этому направлены и исследования связей бердяевской философии с идеями зарубежных мыслителей, которые придают историко-философскому исследованию международный статус.

Во-вторых, постепенно разворачивается работа по «онаучиванию» публикаций текстов Бердяева на русском языке, в том числе тех из них, которые были переведены на русский с иностранных языков. Здесь — непочатый край. Сказать хотя бы, что нет современного (сколько-нибудь полного) русскоязычного собрания сочинений Бердяева (как и многих других замечательных русских философов его времени) и не видно реальных попыток осуществления такого проекта.

Тем более заслуживает доброго слова энтузиазм тех, кто по мере сил участвует в его подготовке. Только бы их усилия не были напрасными, только бы не опоздать, не задержать научное исследование творчества Бердяева еще на столько-то десятилетий...

В-третьих, изучение бердяевского наследия постепенно освобождается от полемической запальчивости, идеологической ангажированности. Это не значит, что на него пора наводить «хрестоматийный глянец» и взирать на труды Бердяева как на экспонаты историко-культурной кунсткамеры. Так, скорее всего, никогда не будет. Слишком противится этому дух бердяевских сочинений, тот самый бунтарский дух, который и создал им неповторимую репутацию. Но, возможно, уже настало время «собирать камни», трезво и точно определить роль и место Бердяева в русской и мировой культуре, не принижая их снисходительными оценками или, того хуже, приторным словословием.

В-четвертых, благодаря этим исследованиям все яснее, что Бердяев и по сей день остается великим диагностом культурного кризиса, охватившего Европу и весь мир. Перед нынешними поколениями стоит выбор, от которого им нельзя уйти: признать последствия этого кризиса необратимыми и согласиться жить с ними так, будто иного пути у человечества нет (иногда такое согласие называют новой «пост-культурной» действительностью) — или, осознавая его как величайшую опасность, напрячь силы, чтобы это сознание претворилось в противодействие. То «страшное» наступление цивилизованного варварства на «дряхлающую культуру», которое констатировал Бердяев в свое время, в наше время оборачивается уже подступающим крахом цивилизации. Может ли быть иначе, если из цивилизации уходит ее душа — культурные идеалы, а остается только формальная структура, видимая прочность которой не должна вводить в заблуждение: она обрушится, как только силы распада превысят инерцию устойчивости (как обрушиваются брошенные людьми дома).

Бердяев был критиком культуры и одновременно ее защитником. В наше время на первый план выходит защита культуры — слишком грозны опасности, чтобы позволить себе ослабленную роскошь отвлеченных рассуждений о ее недостатках и внутренних противоречиях (хотя о них никогда не следует забывать). И в этом отношении внимательное «контекстуальное» прочтение бердяевских текстов может дать важные предупреждения и уроки нынешним интеллектуалам, увлеченным поисками своей новой «пост-культурной» идентичности. Как бы им не стать «духами культурной контрреволюции», возможно, против собственного желания аккумулирующими и освобождающими энергию разрушения, уничтожающую единствен-

ный мост, связывающий человеческую экзистенцию с идеалом свободы.

Современные исследования бердяевского наследия имеют ясную тенденцию к междисциплинарности. Собственно философский анализ необходимо пересекается с филологическим, без психосемантического подхода трудно уловить признаваемую всеми суггестивность его текстов в сети научного объяснения, исторические исследования обеспечивают глубину контекстуальности, искусствоведение способно оживить и актуализировать проблемный взгляд на эстетические идеи мыслителя. Особо надо отметить диалог философии и современного богословия, вне которого понимание духовных поисков Бердяева невозможно. Диалог пока спорадичен, а жаль, ибо мог бы серьезно обогатить обе стороны. Можно надеяться, что широта и глубина этой междисциплинарности будут нарастать, и обсуждение идей мыслителя выйдет за рамки цеховых предпочтений.

Настоящая книга — шаг на этом пути. Уверен, за ним будут и следующие. Мы в неоплатном долгу перед замечательным русским мыслителем, но всякий долг платежом красен.

В. Н. Порус

Экзистенциальная философия личности и свободы

П. П. Гайденко

Анархический персонализм Николая Бердяева*

Одним из наиболее ярких и влиятельных мыслителей русского Серебряного века, несомненно, является Н. А. Бердяев. И надо сказать, что работы Бердяева в России в среде художественной и научной интеллигенции были открыты уже давно; еще в конце 50-х гг. их — не без труда — доставали, перепечатывали, передавали друг другу. Интерес к творчеству этого философа подогревался тем, что Бердяев, как правило, затрагивал острые социальные и политические темы, а его афористический стиль, умение ясно и пластично выразить свою мысль, изрядная доля публицистичности позволяли читать его почти без специальной подготовки. Вот почему именно работы Бердяева многим из нас, родившимся и выросшим в «закрытом» обществе, помогли понять то, что происходило в нашей стране, и найти свой путь не только в философии, но и в жизни, что, по большому счету, одно и то же. В частности, в моей духовной жизни большим событием было открытие в 1959 г. журнала «Путь», издававшие-

* Опубликовано в: Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 301–322.

гося Н. А. Бердяевым в Париже с 1925 г., все номера которого хранились в спецхране Ленинской библиотеки. В этом журнале я нашла ответы на те большие вопросы, которые мучили многих из нас: журнал «Путь» оказался для меня больше чем университетом.

Творчество Н. А. Бердяева (1874—1948) отразило в себе духовную атмосферу двух предреволюционных десятилетий. Высланный из страны в 1922 г. вместе с другими независимыми философами, Н. А. Бердяев получил возможность осмыслить то, что на его глазах и при его участии происходило в России. Это живое свидетельство имеет для нас сегодня большую ценность. Но для адекватного понимания того, о чем свидетельствует Бердяев, необходимо уяснить себе его философскую позицию, определившую тот «угол преломления», под которым он видел все происходящее. Ибо если мы хотим по-настоящему вернуть себе наше философское наследие, то не должны видеть в нем мертвый музейный экспонат, который можно только бережно хранить в его нетронutom виде. Это наследие — живое, а живому свойственно развиваться дальше. Все истинное, непреходящее в нем должно стать нашим собственным достоянием, и наша задача — посредством трезвого критического анализа отделить это непреходящее от тех наслоений, которые несут на себе печать своей эпохи, а потому конечны и преходящи.

Личность есть свобода

В центре философского интереса Н. А. Бердяева всегда был и оставался человек: как бы ни менялись политические симпатии и философские увлечения Бердяева, какие бы влияния ни претерпевал он в ходе своего развития, центральной темой его мысли были человек, его свобода, его судьба, смысл и цель его существования. В этом плане Бердяев — глубоко русский мыслитель, в этом родство его с русской литературой и русским искусством. «Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой»^{*}.

^{*} Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1972. С. 19.

Каждая человеческая личность согласно Бердяеву есть нечто уникальное, единственное, неповторимое; она не может быть объяснена ни из какой другой реальности — будь то природной или социальной — и не может быть сведена к ней. «Личность, — пишет Бердяев, — не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру»^{*}.

Понятие личности отличается у Бердяева от понятия эмпирического человеческого существа, которое составляет, с одной стороны, часть природы, а с другой — элемент социального целого. Эмпирически существующий человек, взятый с природной своей стороны, как наделенный определенной телесно-душевной организацией, есть, по Бердяеву, *не личность, а индивидуум*. В качестве последнего он имеет и свои социально-культурные особенности, отличающие его от других индивидов, принадлежащих другим общественным организмам. Индивидуум, таким образом, детерминирован как обществом, так и природой, и составляет, по словам Бердяева, частицу универсума. Что же касается личности, то она, согласно Бердяеву, есть реальность духовная, а потому «никакой закон к ней неприменим»^{**}. Ее нельзя поэтому превратить в объект научного исследования — вот тезис, роднящий экзистенциальную философию Бердяева с учениями о человеке Кьеркегора, Ясперса, Хайдеггера, Сартра. Главной характеристикой личности является ее *свобода*: личность, по Бердяеву, не просто *обладает свободой*, она и *есть* сама свобода.

Бердяев поэтому отвергает те определения человека, какие ему давались традиционной философией. Он не принимает в качестве характеристики человеческого бытия понятие субстанции, хотя вначале, находясь под влиянием русского неоплейбницианства, он и склонен был видеть в человеке духовную субстанцию — монаду. Однако в 30-е годы он отказывается от мышления в таких традиционных категориях, как субстанция и даже бытие. Личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а творческий акт, она есть сопротивление, бунт, борьба, «победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством»^{***}.

* Там же. С. 20.

** Там же. С. 22.

*** Там же. С. 23.

Не согласен Бердяев и с восходящим к античной философии определением человека как существа, наделенного разумом и этим отличающегося от остальных животных. Конечно, человек — существо разумное, но не в этом состоит его главное отличие. Свести человека к разуму — значило бы, по мнению русского философа, лишить его уникальности, неповторимости, а значит — личности. «Разум сам по себе не личный, а универсальный, общий, безличный разум... Греческое понимание человека как разумного существа не подходит для персоналистической философии»^{*}.

Тут раскрывается самое ядро персонализма, или экзистенциализма Бердяева: больше всего философа страшит растворение личности в безличной стихии, утрата ею самостоятельности, самодеятельности, одним словом — свободы. Неважно, мыслится ли эта безличная стихия как природно-космическая, как социальная, даже — странно сказать — как нравственно-разумная, — в любом случае она, по глубокому убеждению Бердяева, опасна для личности, грозит ей рабством. В зрелые годы, так же как и в первый период, Бердяев не приемлет нравственный разум кантовского идеализма в качестве высшего закона для человека, ибо всякий закон есть детерминация, а личность, по Бердяеву, должна быть свободна. «Нравственно-разумная природа человека у Канта есть безличная, общая природа»^{**}. Таким образом, не только закон необходимости отвергается философом, но и закон добра, закон целесообразности, — поскольку последний тоже всеобщ.

Неприятие всеобщего лежит в основе бердяевской критики науки и философии, считающей себя научной. «Чтобы яснее стала невозможность и ненужность научной философии, важно подчеркнуть вывод, что *наука есть послушание* необходимости. Наука — не творчество, а послушание, ее стихия не свобода, а необходимость»^{***}. Персонализм, подчеркивает Бердяев, не может быть основан на идеализме (платоновском или гегелевском) и не может быть основан на натурализме, на философии эволюционной или философии жизни, которые растворяют личность в безличном космически-витальном процессе.

* Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1972. С. 23

** Там же.

*** Бердяев Н. А. Смысл творчества. М., 1916. С. 21.

Особенно решительно выступает Бердяев против всеобщего, как оно предстает в социальной сфере, — как власть государства, нации, народа, коллектива над человеческой личностью. Здесь он затрагивает одну из самых острых и болезненных проблем нашего века — века тоталитарных режимов, массовых типов общностей, деспотических и нетерпимых к свободе отдельного человека. Здесь — глубокая правда бердяевского неприятия безличной стихии, непреходящее значение заявленного им принципа свободы личности, ценность персонализма. Может быть, нет для XX века темы более насущной, чем тема «человек и коллектив», и она как раз является стержневой в творчестве Н. А. Бердяева*.

Отличительной особенностью бердяевской философии человека является сознательно принимаемый *парадоксализм*, акцент на несовместимости основных его определений. «Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия... Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть и покоится на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолеть себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье»**. Христианская антропология рассматривает человека как природно-сверхприродное существо, соединяющее в себе животное и духовное начала; что касается Бердяева, то он в своей антропологии ориентируется скорее всего на учение немецких мистиков, а потому человек у него — «дитя Божье

* «Из всех форм рабства человека, — писал философ, — наибольшее значение имеет рабство человека у общества. Человек есть существо социализированное на протяжении долгих тысячелетий цивилизации. И социологическое учение о человеке хочет убедить нас, что именно эта социализация и создала человека. Человек живет как бы в социальном гипнозе. И ему трудно противопоставить свою судьбу деспотическим притязаниям общества, потому что социальный гипноз устами социологов разных направлений убеждает его, что самую свободу он получает исключительно от общества. Общество как бы говорит человеку: ты мое создание, все, что у тебя есть лучшего, вложено мной и потому ты принадлежишь мне и должен отдать мне всего себя» (Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 87).

** Бердяев Н. А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). С. 73.

и дитя ничто, меонической свободы. Корни его на небе, в Боге и в нижней бездне^{*}. Бердяев, таким образом, видит в человеке жильца уже трех миров — божественного, природного и дьявольского («меонического»). Каким парадоксальным образом эти миры объединяются в человеке, призвано объяснить бердяевское учение о свободе, которое составляет важнейшую тему размышлений русского философа.

«По ту сторону добра и зла». Бердяев и Ницше

Бердяев как философ формировался под влиянием, с одной стороны, русской религиозной мысли — прежде всего Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева, а с другой — немецкого идеализма и немецкой мистики. Еще в юношеские годы он читал «Критику чистого разума» Канта и «Философию духа» Гегеля. При этом, однако, кантовский трансцендентализм Н. Бердяев воспринял первоначально в интерпретации Шопенгауэра; оба эти мыслителя исходят из противопоставления двух миров — природы, или феноменального мира («представления», в терминах Шопенгауэра), и свободы, или мира ноуменального («мир как воля», по Шопенгауэру). Первый открывается нам извне, с помощью чувств, второй — изнутри.

В то время как в сфере природы человек подчинен закону необходимости, в качестве физического существа включен в причинную связь явлений, в сфере свободы он выступает как «вещь в себе», как причина, начинающая ряд явлений.

Это — принципы, общие для Канта и Шопенгауэра. Однако последний истолковывает ноуменальный мир как царство самозаконной воли, причем воли иррациональной, сущность которой — ненасытное стремление *хотеть*. Воля, как ее понимает Шопенгауэр, близка к понятию *страсти*: она есть страстное желание, вожделение и одновременно страдание из-за невозможности удовлетворения. Удовлетворение всегда временно и конечно, а стремление воли, вожделение — постоянно и бесконечно; поэтому мир для воли есть юдоль скорби и страданий.

Воля, согласно Шопенгауэру, лежит в основе всех своих объективаций, которые, собственно, и составляют мир «представления», подчиненный необходимости и познаваемый с по-

^{*} Бердяев Н. А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). С. 73.

мощью рассудка. Сама же воля дана изнутри каждому из нас и постигается непосредственно интуицией. Непризнание за миром объективации воли, т. е. за эмпирическим миром никакой подлинной реальности — этот принцип Шопенгауэра оказался особенно близким Бердяеву.

Между кантовским и шопенгауэровским пониманием свободной воли существует большое различие. Для Канта свободная воля — это практический разум, который подчиняется закону добра — категорическому императиву, имеющему всеобщий характер и гласящему: поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла стать принципом всеобщего законодательства. Иначе говоря, категорический императив есть обращенное к каждому индивиду требование относиться к другому человеку не только как к средству, но и как к цели. Зло, по Канту, есть результат подчинения человека своим эгоистическим склонностям, невозможность — в силу слабости своей природы — следовать закону добра. У Шопенгауэра, напротив, *воля стоит по ту сторону добра и зла*, она потому и есть иррациональное начало, что не знает этого различия, имеющего силу лишь на уровне представления, феноменального, а не реального мира. Воля не подчиняется закону разума, в том числе и разума практического, — таков вывод Шопенгауэра.

Н. А. Бердяев в этом пункте стоит ближе к Шопенгауэру. Он отвергает трактовку свободы как *подчинения всеобщему нравственному закону*, именно в *подчинении* вообще, безотносительно к какому бы то ни было содержанию, а тем более в подчинении *всеобщему* началу русский философ видит рабство, несвободу. Свобода — в том, чтобы никому и ничему не подчиняться, — таково глубочайшее убеждение Бердяева. «Нравственный закон, — пишет он в одной из ранних своих статей, — прежде всего требует, чтобы человек никогда не был рабом, хотя бы это было рабство у чужого страдания и слабости и собственной к ним жалости, чтоб человек никогда не угашал своего духа, не отказывался от своих прав на могучую жизнь, на беспредельное развитие и совершенствование, хотя бы это был отказ во имя благополучия других людей и всего общества. Человеческое “я” не должно ни перед чем склонять своей гордой головы, кроме своего же собственного идеала совершенства, своего Бога, перед которым только оно и ответственно»*.

* Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. СПб., б. г. Цит. по: Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. СПб., 1907. С. 88.

Неудивительно поэтому, что Бердяев выступает как антагонист не только Канта, но и общеевропейской этико-религиозной традиции, имеющей два источника — христианство и античную мысль — и основанной на различении добра и зла. Бердяев же хочет создать этику, лежащую «по ту сторону добра и зла», пытаясь углубить и развить аморализм Ницше. «Высшая ценность лежит по ту сторону добра и зла. Вопрос этот редко ставится радикально. Этика обычно целиком находится по сю сторону добра и зла, и добро для нее не проблематично. Радикально ставил вопрос Ницше. Он сказал, что воля к истине есть смерть морали...»^{*} Однако даже Ницше, по мнению Бердяева, оказался недостаточно последовательным; он все-таки сохранил нравственные оценки уже тем одним, что поставил то, что «по ту сторону добра», выше того, что «по сю сторону». «Ницше был, конечно, моралистом, он проповедовал новую мораль. “По ту сторону добра и зла” не должно быть никакого “добра” и никакого “зла”. Мы достигнем более существенного и более глубокого результата, когда поймем, что наши оценки по критерию добра и зла носят символический, а не бытийственный характер. “Добро” и “зло”, “нравственное” и “безнравственное”, “высокое” и “низкое”, “хорошее” и “плохое” не выражают реального бытия... Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем не “добрая” и не “злая”, не “нравственная” и не “безнравственная”, она лишь символизируется так»^{**}.

Бердяев здесь идет значительно дальше Шопенгауэра, поскольку последний поместил «по ту сторону добра и зла» бессознательное витальное начало, волю, которую и признал источником зла и страдания, а потому в *преодолении* воли видел начало нравственности. В этом смысле Шопенгауэр был гораздо большим «моралистом», чем Ницше и Бердяев. Последний отвергает различение добра и зла как раз на духовном уровне, ставя «по ту сторону добра и зла» именно духовное начало, тогда как корень духа, его основа, состоит в различении добра и зла.

Обоснование этой «новой этики», не нуждающейся в различении добра и зла, русский философ дает с помощью своего учения о свободе. Он воспринял у Канта идею *автономии воли*, согласно которой ничто внешнее, никакие авторитеты не могут служить законом для воли, воля свободна только тогда,

* Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 27.

** Там же. С. 28–29.

когда сама ставит над собой закон, которому затем и подчиняется. «Человеческое “я”, — пишет Бердяев, — стоит выше суда других людей, суда общества и даже всего бытия, потому что единственным судьей является тот нравственный закон, который составляет истинную сущность “я”, который это “я” свободно признает». Парадокс, однако, в том, что, заимствовав у Канта принцип автономии, свободного признания над собой нравственного закона, Бердяев отверг сам этот нравственный закон, требование подчинения своеволия единичного человека *долгу*, который повелевает руководствоваться правилом: не делай другому того, чего ты не хотел бы, чтобы делали тебе. Кантовская автономия воли не исключает, а наоборот, предполагает подчинение индивидуальных склонностей и эгоистических целей благу других людей. В этом смысле кантовская этика — альтруистична. Что же касается Н. А. Бердяева, то для него подчинение всякому закону, в том числе и нравственному, есть рабство. А добровольное рабство, с его точки зрения, ничем не лучше принудительного. «Калечить свое “я”, свою человеческую индивидуальность во имя долга — вот слова, которые для нас не имеют никакого смысла»^{**}.

У Бердяева на место разумной воли Канта встала воля Шопенгауэра, получившая к тому же ярко-художественное воплощение в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше и зачаровавшая не одних только русских философов и поэтов экстатическим, вакхическим дионисийством. В свете дионисийского порыва кантовская этика кажется особенно обыденной, даже пошлой. «Кант, — пишет Бердяев, — слишком по-старому толковал ту идею, что человеческая природа греховна и испорчена, и пришел к целому ряду ложных этических положений, в корне отрицающих дионисовское начало жизни»^{***}. Дионисовское начало жизни хорошо знакомо старой Европе: это — та самая страсть^{****}, которая с XVIII в. постоянно теснила традиционную

* Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма. С. 88.

** Там же. С. 93.

*** Там же. С. 94.

**** «Мир не есть мысль, как думают философы, посвятившие свою жизнь мысли. Мир есть страсть и страстная эмоция. В мире есть диалектика страсти. Охлаждение страсти создает обыденность» (Бердяев Н. А. Самопознание. Париж, 1949. С. 97).

добродетель, в конце концов ставшую непривлекательной и смешной, особенно в глазах романтически настроенной части образованного общества. В XIX в. романтики *демонизировали страсть*, придав ей тем самым ореол богоборческого начала, и в этом трагически-демоническом облике она оказалась эстетически неотразимой. Бердяев, с юношеских лет влюбленный в демонических героев Байрона, Лермонтова, Достоевского (особенно в Ивана Карамазова и Ставрогина), Ибсена, именно сквозь эту призму воспринял идею свободы.

Роль Ф. М. Достоевского и его героев, прежде всего Ставрогина, в творчестве Н. Бердяева трудно переоценить. В 1914 г. в «Русской мысли» вышла статья Бердяева «Ставрогин», посвященная МХАТовской постановке «Бесов» Достоевского. В ней Ставрогин характеризуется как «один из самых загадочных образов не только Достоевского, но и всей мировой литературы»^{*}. Эпитеты «загадочный» и «таинственный» появляются у романтика-Бердяева там, где он говорит о самых значимых для него образах, героях, душевных состояниях. «Поражает, — продолжает философ, — отношение самого Достоевского к Николаю Всеволодовичу Ставрогину. Он романтически влюблен в своего героя, пленен и обольщен им. Никогда ни в кого он не был так влюблен, никого не рисовал так романтично... Николай Ставрогин — красавец, аристократ, гордый, безмерно сильный... все ждут от него чего-то необыкновенного и великого, все женщины в него влюблены, лицо его — прекрасная маска, он весь — загадка и тайна, он весь — из полярных противоположностей, все вращается вокруг него, как солнца»^{**}. Одним словом, для Бердяева Ставрогин — «творческий, гениальный человек», человек разрушительных, «безмерных» страстей, имеющий «опыт зла»: «Ставрогин все испытал и перепробовал, как великие, крайние идеи, так и великий, крайний разврат и насмешливость»^{***}.

Романтическая героизация преступления, разврата имеет очень простой рецепт: мелкое преступление и мелкий разврат — отталкивающи и «пошлы»; чтобы преступление обрело эстетическую привлекательность, его надо представить *великим, крайним*. Предтечами Ставрогина являются байро-

* Русская мысль. 1914. Кн. 5. С. 80.

** Там же.

*** Там же. С. 83.

новский Каин и лермонтовский Демон; отсюда ведут свое происхождение и богоборцы Достоевского, Ницше, Ибсена.

Достоевский, однако, выносит каинизму суровый приговор: Ставрогин кончает жизнь самоубийством. Но Бердяев защищает любимого героя от его творца: «Если мы прочтем религиозную мораль над трупом Ставрогина, мы ничего в нем не разгадаем... Все положительные доктрины и платформы “Дневника писателя” так жалки и плоски по сравнению с откровениями трагедий Достоевского! Достоевский свидетельствует о положительном смысле прохождения через зло, через бездонные испытания и последнюю свободу... Сам опыт зла есть путь, и гибель на этом пути не есть вечная гибель»^{*}.

Встав по ту сторону добра и зла, человек, по Бердяеву, впервые становится свободным. «Выбор между добром и злом предполагает, что человек поставлен перед нормой, различающей добро и зло... Для меня свобода всегда означала что-то совсем другое. Свобода есть моя независимость и определенность моей личности изнутри, и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленными передо мной добром и злом, а мое созидание добра и зла... Я верил всю жизнь, что божественная жизнь, жизнь в Боге, есть свобода, вольность, свободный полет, безвластие, анархия...»^{**}

Как видим, свобода для Бердяева — это отсутствие какого бы то ни было ограничения — извне и изнутри: самоограничение для него — такая же несвобода, как и внешне положенный запрет. Не случайно русский философ пишет, что свобода — это «божественная жизнь»; в том смысле, в каком Бердяев понимает свободу, последней и в самом деле может обладать только Бог. Но человеку не дана такого рода божественная свобода, ибо он есть существо конечное, несовершенное, греховное; и вот это христианское понимание человека Бердяев отвергает. Здесь он разделяет ту критику христианства и христианской этики, которую превратил в главную задачу своей жизни Фридрих Ницше.

В этом, кстати, отличие Бердяева от представителей немецкого экзистенциализма, Хайдеггера и Ясперса, а также от родоначальника экзистенциализма — С. Кьеркегора. «Властителем дум современной средней Европы является меланхоличе-

* Там же. С. 81.

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 181.

ский, мрачный, трагический Кирхегардт. Наиболее интересным и значительным течением теологической и религиозной мысли является бартианство, которое охвачено чувством греховности человека и мира и христианство понимает исключительно эсхатологически. Течение это есть религиозная реакция против либерально-гуманистического, романтического протестантизма XIX века. Такая же реакция в католичестве — неотомизм. Но и *бартианство и томизм унижают человека*. В западном христианстве *ослабла вера в человека, в его творческую силу, в его дело в мире*»^{*}.

«В Христе все в известном смысле дозволено»

Бердяеву чуждо христианское убеждение в том, что источником зла в мире является человек, точнее, его грехопадение^{**}, и не случайно антропология для него — это христология: в каждом человеке для Бердяева живет не просто образ Божий, но сам Бог — Иисус Христос. По Бердяеву, Христос есть Абсолютный человек, а поскольку Христос — это Сын Божий, то и человек есть Сын, а не тварь. «Человек — не простая тварь в ряду других тварей, потому что предвечный и едиnorodный Сын Божий, равнодостоинный Отцу, — не только Абсолютный Бог, но и Абсолютный Человек. Христология есть единственно истинная антропология»^{***}.

Характерно, что еще до написания «Смысла творчества» Бердяев, как бы полемизируя с Достоевским, высказал афоризм: «В Христе — все в известном смысле дозволено»^{****}. Но вот вопрос: как достигнуть «бытия во Христе»? Вопрос этот, так волновавший христианских подвижников, видимо, решал-

* Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира // Путь. 1932. № 35. С. 21. Курсив мой. — П. Г.

** Грехопадение для Бердяева как раз свидетельствует о мощи и высоте человека: «Идея грехопадения есть, в сущности, гордая идея, и через нее человек выходит из состояния унижения. Отпадение от Бога предполагает очень большую высоту человека, высоту твари, очень большую ее свободу, большую ее силу» (Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 42).

*** Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 76.

**** Тут уже запрограммирована парадоксальная этика «по ту сторону добра и зла».

ся Бердяевым просто: человек с самого начала уже во Христе, только очень немногим открывается эта истина, и ее призвано провозгласить новое религиозное сознание. И не удивительно, что русский философ приписывает человеку также и божественное всемогущество: человек, по его убеждению, способен, подобно Богу, творить из ничего. Бердяев потому и ставит превыше всего человеческое творчество, видя в нем путь к самоспасению человека. «Творчество не детерминировано, оно всегда есть творчество из ничего, т. е. из свободы»*. У Бердяева снимается средневековое различие конечного и бесконечно-го творца: человеческий дух, по его убеждению, бесконечен и, в сущности, ничем от божественного не отличается. Не случайно бердяевское учение о человеке В. В. Зеньковский характеризовал как *антрополатрию*** . В своем толковании человека Н. А. Бердяев продолжает романтическую традицию, восходящую к возрожденческой критике средневекового христианства как аскетической, унижающей человека религии. Человек рассматривается им не только как творец мира, но в известном смысле и как творец самого себя: «Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно искуплению»*** . Человек должен осуществить своего рода скачок из царства необходимости в царство свободы, создав новый, прежде неведомый мир; творчество у Бердяева становится теургическим актом; правда, в последний период жизни философа оно приобретает эсхатологический характер: своим творчеством человек должен приблизить конец мира.

Утопический активизм Бердяева имеет в качестве предпосылки тезис о том, что мир в основе своей есть зло. Зло должно иметь свой источник; если оно — не от человека, как этому учит христианство, то, значит, оно коренится в самом бытии мира. И тут мы подходим к наиболее существенному аспекту бердяевского понятия свободы, которое тоже, кстати, восходит к Шопенгауэру: «Источник рабства всегда есть объективация»**** . Объективация противопоставляется субъекту, лич-

* Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы // Путь. 1928. № 9. С. 59.

** См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Париж, 1950. С. 305.

*** Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы. С. 59.

**** Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 52.

ности, человеческому Я в его свободе; будучи порождением воли, объективация становится путями, сковывающими волю. Объект как таковой, предметность, то, что существует само по себе, независимо от субъекта, рассматривается русским философом как источник несвободы человека. Здесь Бердяев опирается не только на Шопенгауэра, но и на Фихте. «Сознание экстериоризирующее, отчуждающее всегда есть рабье сознание. Бог — господин, человек — раб; церковь — господин, человек — раб; природа — господин, человек — раб; общество — господин, человек — раб; семья — господин, человек — раб; объект — господин, человек-субъект — раб. Источник рабства всегда есть объективация, т. е. экстериоризация, отчуждение... Прекращение рабства есть прекращение объективации»^{*}. Рабство, таким образом, грозит человеку отовсюду, поскольку всякая его деятельность неизбежно получает форму некоторого продукта, внешнего для самого действующего. Само сознание тоже есть деятельность объективации, ибо акт сознания направлен на нечто, являющееся для него объектом.

Бытие как зло.

Мистический революционаризм Н. А. Бердяева

Однако, если рассматривать не только общество, но и природу, и даже Бога как формы объективации субъективности, то очевидно, что под субъектом надо понимать не индивидуальное Я, но Я абсолютное, как это было у Фихте. У нашего философа речь идет о личности, всеобщее Я кантовско-фихтевской философии он, как мы знаем, не принимает. Неудивительно поэтому, что личность человеческая превращается постепенно в божественную, антропология — в христологию. Такая личность — уже не творение Бога, а Сын Божий, как говорит Бердяев. И по отношению к личности, к человеку-богу весь тварный мир есть объективация, неподлинное бытие, даже просто — зло. А потому единственно оправданным отношением к миру и всем его проявлениям могут быть только отрицание, революция, бунт. «Сейчас я остро знаю, — писал Бердяев в автобиографии, — что в сущности сочувствую всем великим бунтам истории:

^{*} Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 52.

бунту Лютера, бунту разума просвещения против авторитета, бунту “природы” у Руссо, бунту французской революции, бунту идеализма против власти объекта, бунту Маркса против капитализма, бунту Белинского против мирового духа и мировой гармонии, анархическому бунту Бакунина, бунту Льва Толстого против истории и цивилизации, бунту Ницше против разума и морали, бунту Ибсена против общества, и само христианство я понимаю как бунт против мира и его закона»^{*}. Строки эти написаны в конце 40-х гг., когда идеи бунтов и революций были, мягко скажем, не очень популярны среди русской эмиграции, пережившей трагический опыт двух русских революций и Гражданской войны. Но свою позицию отрицания мира и бытия Бердяев изменить не мог, она была для него слишком экзистенциальной, а выражать ее неопределенно и невнятно он не хотел и не умел. Поэтому, по его собственному признанию, он был в эмиграции довольно одинок и находил понимание не столько у соотечественников, сколько у леволиберальной интеллигенции Запада, особенно у левых католиков.

Как видим, в старости Бердяев остался тем же революционером-анархистом, каким был в молодости. *Метафизический анархизм — вот характеристика философской позиции Бердяева, его персонализма.* Низвержение всякого объективного установления, объективного порядка — пафос его философии свободы.

Идея социальной революции, которая призвана устранить капитализм, ненавистную Бердяеву и как аристократу, и как представителю художественной богемы «власть мещанства»^{**}, — вот что объединяло его с марксизмом, так же как и страстное стремление «не объяснить, а изменить мир». Отойдя от марксизма и критикуя материализм и теорию классовой борьбы, Бердяев в 1900-х гг. призывает совершить революцию в морали, религии и семье, отказаться от «исторического православия» с его аскетизмом и консерватизмом в государственной и половой сферах.

«Новое религиозное сознание», провозвестником которого Бердяев был в 1900-х гг. вместе с Д. Мережковским, З. Гиппи-

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 67–68.

** Мещане, лавочники, буржуа — объект глубокого презрения философа. «Наряду с социальной буржуазностью мы должны признать глубокую духовную и культурную буржуазность XIX века», — писал Бердяев в 1901 г. Цит. по: Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. С. 10.

ус, Философовым и др., должно прийти на смену традиционному православию. «Новые религиозные люди, люди будущей религии свободы должны покончить с лицемерным морализмом, бросить вызов государственно-семейным союзам благоустройства и отдаться религиозно-мистическим настроениям, в которых проблема пола и любви ставится и решается религиозно, а не позитивно, социально, морально»^{*}. Восстание против морали означает, по Бердяеву, прежде всего отмену семьи, которая объявляется буржуазным институтом, обрезающим крылья подлинному эросу. «Пол и связанный с ним божественный Эрос загнаны в темницу буржуазной семьи и в ней лишь терпят, хотя семья не оправдывается ни одним словом Христа... Должна быть объявлена война всякой идее брака семейного... всякой власти над оргийностью пола. Само понятие разврата — старое, *буржуазное понятие*, продукт *отвлеченного морализма*, и должно быть подвергнуто суду эстетическому и окончательному религиозному»^{**}. Позднее, в «Самопознании», Бердяев несколько отстранился от характерного для «нового религиозного сознания» культа плоти и критически оценил «атмосферу эротического томления», характерную для кружка Мережковских, В. Розанова, Вяч. Иванова и др. в первые годы XX в. Однако идея революционного разрушения государственного, церковного и семейного начал у него осталась неизменной, так же как и требование «свержения» морали. «Морализм, — писал Бердяев уже в самые последние годы, — должен быть свергнут путем революции морали»^{***}.

В 1909 г., выступив в сборнике «Вехи» в числе тех, кто подверг критике утопический революционаризм леворадикальной интеллигенции, Бердяев тем не менее ненадолго отошел от своих прежних убеждений; в 20–30-х гг. он возвращается к ним, осознав глобальный характер своей революционности: подлежащим отрицанию он объявил теперь не просто формы объективации, но и само бытие. «Иерархический порядок бытия от Бога до козявки есть давящий порядок вещей и отвлеченных сущностей. Он давящий и поработашающий и как порядок идеальный, и как порядок реальный, в нем нет места для личности. Личность вне бытия, она противостоит бытию...»^{****}

* Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. С. 362.

** Там же. С. 357–360.

*** Бердяев Н. А. *Самопознание*. С. 264.

**** Бердяев Н. А. *О рабстве и свободе человека*. С. 69.

В более ранний период, когда он мыслил онтологию вслед за А. Козловым и Л. Лопатиным как монадологию, Бердяев писал: «Мы непосредственно сознаем, а затем и познаем себя как бытие, как духовную субстанцию, как “я”...»^{*} Еще в 1916 г., в «Смысле творчества» понятие бытия выступает у Бердяева в положительном значении. Но логика собственной мысли ведет его неуклонно к неприятию бытия как такового. С глубоким сочувствием относится русский философ к античному гностицизму, к Маркиону и Василиду, отвергавшим мир на том основании, что он создан злым Богом — ветхозаветным Яхве^{**}. Сам Бердяев рассуждает вполне в духе Маркиона, не сомневаясь, что «мир сей» создан Сатаной: «“Мир” есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из “мира” нужно уйти, преодолеть его до конца, “мир” должен сгореть, он аримановой природы. Свобода от “мира” — пафос моей книги»^{***}.

Здесь уже намечена основная тема позднейших сочинений Бердяева — тема противоположности свободы и бытия. «Я», личность, свобода противостоит уже не просто объективации, не только «миру феноменальному», «миру сему», — свобода противостоит бытию как таковому. Именно бытию объявляется теперь война во имя свободы. Последняя неподвластна, по Бердяеву, не только природной и социальной необходимости, не только миру объективации вообще, но и самому Богу, ибо она коренится в «ничто», в «бездне», в «небытии», которое раньше — и стало быть, переее — Бога. «Бог всемогущ в отношении к бытию, но это неприменимо в отношении к небытию», — говорит Бердяев^{****}. Бунт против всего, что не есть Я, принимает у Бердяева форму афоризма: «Рабство у бытия и есть первичное рабство человека»^{*****}. И не случайно «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» открывается словами Макса Штирнера, немецкого философа, отрицавшего всякую реальность, кроме собственного Я: «Макс Штирнер сказал: *Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt* — я основал свое дело из ничто. Я скажу: я основал

* Бердяев Н. А. О новом русском идеализме (1904). Цит по: Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. С. 174.

** См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 74.

*** Там же. С. 11.

**** Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. Ч. I. Париж, 1927. С. 115.

***** Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 65.

свое дело на свободе. Свобода есть ничто в смысле реальностей природного мира, не есть что-то»^{*}.

Стремясь обосновать свободу с помощью «ничто», Н. Бердяев обращается к учению немецких мистиков, особенно Якоба Бёме о Ничто — *Ungrund*, или «бездне», которая есть источник бытия самого Бога. Согласно Бёме, в основе божественного бытия лежит бессознательная, иррациональная «природа» — потенция Бога, предшествующая его актуальному бытию. «Быть может, впервые в истории человеческой мысли Бёме увидел, что в основе бытия и добытая лежит бесосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то... и он явился обоснователем метафизического волюнтаризма, неведомого мысли средневековой и античной»^{**}.

Для Бёме, развивает свою мысль Н. А. Бердяев, свобода, т. е. иррациональное начало, хаос, «бездна», есть, таким образом, корень всего сущего, в том числе и Бога. «В глубине мира лежит первичная страсть»^{***}, — подытоживает Бердяев учение Бёме, возвращаясь тем самым к Шопенгауэру и общим романтическим истокам своей юности. Немецкая мистика — Мейстер Экхарт, Ангелус Силезиус, Якоб Бёме — и в самом деле составляет ту почву, на которой вырос немецкий идеализм, и особенно Фихте с его учением о развивающемся Боге, Шеллинг с его теорией «иррациональной природы» в самом Боге, да и шопенгауэровское учение о темной, иррациональной воле как начале мира. Ведь воля у Шопенгауэра есть не что иное, как все та же потенция, которая страстно жаждет осуществления, никогда его не достигая.

Итак, свобода, по Бердяеву, есть ничто — потенция, хаос, чистая возможность. И как таковая она не просто источник всего действительного, актуального, оформленного — и космоса, и логоса. Свобода не только первичнее бытия, она, по Бердяеву, определяет собой и путь бытия. «Из свободы ничто раздается согласие на само миротворение, оно раздается из таинственных недр потенции»^{****}.

* Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 7.

** Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947. С. 100.

*** Там же. С. 105.

**** Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы. С. 57.

Люциферический характер свободы у Н. А. Бердяева

Бердяев, однако, не вполне удовлетворен толкованием Ничто у Бёме. Ему представляется, что бёмевское Ничто, которое есть «основа» или «безосновность» в Боге, не может гарантировать полную свободу человеку, — ведь это все-таки *божественное* Ничто! И если тут коренится человеческая свобода, значит, человек опять-таки попадает в зависимость от Бога, пусть и в такой, крайне ослабленной форме. Поэтому в учение немецкого мистика наш философ вносит корректив: изначальное Ничто надо мыслить как независимое от Бога, как совершенно самостоятельное начало, точнее, безначалие, и в нем только и может быть «спасена» человеческая свобода.

На наш взгляд, это чисто *люциферическая свобода*, и она ничем не отличается от чистого произвола, хотя Бердяев и не хотел бы быть понятым таким образом. Понимая начало мира как чистую потенцию и видя в последней исток и тайну человеческой свободы, русский философ справедливо указывает на то, что в античной Греции (добавим — и в средневековой христианской теологии) чистая потенция мыслилась как материя, хаос, небытие. Но свобода-то, как ее мыслит он сам, есть именно этот хаос, то, что древние понимали под материей (*hyle*), и Бердяев это отлично видит, более того, он на этом настаивает. Впрочем, Бердяев отказывается в данном контексте от термина «материя», поскольку в Новое время этот термин нагружен существенно иным смыслом. «Мир сотворен не из материи, — пишет наш философ, — а из свободы, ибо ничто — не материя, а свобода»*.

Но *переименование* материи в свободу существа дела не меняет! Если в основе всего сущего лежат хаос и небытие, то мир действительно есть зло, но это зло происходит не от сотворившего его Бога, а от той самой свободы, которая изначальна, подобно материи греков, была вне Бога и из которой как раз и происходит ценящая превыше всякого бытия бердяевская свобода**. Бердяев считает, что только в эпоху христианства была открыта эта самая иррациональная стихия свободы, ибо «грек

* Там же. С. 59.

** Не случайно В. Н. Лосский назвал Н. А. Бердяева одержимым «мракобесием свободы»: свобода в ее бердяевском толковании есть демонизм, есть зло, которое раньше и выше добра.

боялся бесконечности, в свободе же как иррациональном начале есть бесконечность, возможность торжества хаоса. Такая свобода для грека — торжество материи. Истинная свобода есть торжество формы»^{*}. В христианскую же эпоху открывалась именно иррациональная свобода, и с ней, подчеркивает Бердяев, связан догмат о грехопадении. «Принятие идеи грехопадения, — продолжает он, — есть принятие той истины, что в основе мирового процесса лежит первая иррациональная свобода»^{**}.

Казалось бы, тут Бердяев прав, — человек сотворен свободным, и на его свободу Бог никогда не посягал. Но в этом рассуждении есть и иное допущение. Сказать, что мировой процесс начался с грехопадения, значит поставить последнее на место божественного творения: ведь все-таки с него начался мировой процесс. Мало того: это значит приписать Сатане — ибо не только человеческая свобода, но и искушение Змия стоит у истоков грехопадения, — тот акт миротворения, который по праву принадлежит Другому. И тут есть своя логика. Настаивать на самозаконной свободе, которая в сущности своей есть Ничто и противостоит бытию, — значит настаивать не просто на человеческой, а скорее на люциферической свободе, свободе Каина, к которой так часто апеллировал молодой романтик Н. Бердяев, плененный образом сверхромантика Ставрогина^{***}. Тут сходятся два центральных мотива бердяевского творчества: отрицание «мира сего» как порождения «злого Бога» и убеждение в сверхтварности человека, в его *сверхбожественности*: ведь как олицетворение свободы, т. е. *ничто*, он не только *прежде Бога*, он — выше Бога. Примат свободы над

* Бердяев Н. А. Метафизическая проблема свободы. С. 58.

** Там же.

*** Любопытно, что на этот момент обратил внимание Д. С. Мережковский, увидевший в бердяевском учении о свободе возможность ее превращения в «бесовский хаос»: «Надо полюбить, чтобы быть свободным. Не свобода прежде любви, а любовь прежде свободы. Будьте свободны, и познаете истину — это обман Человекобожества. Познайте истину — любовь, и будете свободными — это истина Богочеловечества. То, что называют безвластием, анархией, колеблется между этим обманом и этой истиною. Анархия во имя свободы без любви есть путь не к божескому порядку, а к бесовскому хаосу». — Мережковский Д. С. О новом религиозном действии (Открытое письмо Н. А. Бердяеву) // Мережковский Д. С. Грядущий хам. СПб., 1914. С. 159–160.

бытием в конце концов означает примат человека не только над миром, но и над Богом.

Неудивительно, что при этом бунт, отрицание, революция — последнее слово персонализма Бердяева: это — итог той позиции «мистического гностицизма», которая всегда была характерна для философа и сохранялась в качестве основной темы его учения при изменении отдельных акцентов.

Н. А. Бердяева можно отнести к философским представителям неоромантизма, умонастроения, столь характерного для русского Серебряного века и особенно ярко представленного в поэзии плеядой символистов, возродивших никогда не умиривший в романтизме дух мистики.

Мистика — устремление за пределы мира, отрешенность от его богатства и многообразия; часто неприятие мира бывает чревато настроением бунта: не случайно протестантизм, у истоков которого стоит антитрадиционализм мистических течений и сект, порвавших с преданием и искавших Бога в глубине собственного Я, принес с собой в Европу дух революции. В этом смысле Бердяев недалек от истины, когда говорит о «революционно-мистических настроениях», характерных для людей «нового религиозного сознания».

Обращение к философии Бердяева позволяет нам лучше понять ту духовную атмосферу, ту революцию в умах, которая предшествовала социально-политическим событиям 1917 г. Бердяев принадлежит к мыслителям, которые не столько участвовали в политических движениях этого периода, сколько стремились к религиозной реформации, к упразднению традиционной православной церкви, вообще исторического христианства: Бердяев не приемлет не только православия, но и католицизма, и протестантизма. «Бог... давно умер и заменен моралью. Мораль эта должна быть свергнута новым религиозным Возрождением, по существу своему сверхморальным»*. Сверхморализм Бердяева не так уж далек от имморализма Ницше, о чем философ сам говорил в работах 1900-х гг. «В «имморальном» демонизме Ницше есть элементы той высшей морали, которую обыкновенно осуждает мораль обычная и установленная»**.

* Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании. Цит. по: Бердяев Н. А. О новом русском идеализме (1904). Цит. по: Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. С. 357.

** Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма. С. 88.

Все, что в русском Серебряном веке связано с ненавистью к «благоустроенному быту», к мещанству, приверженному этому быту, к буржуазной пошлости и обыденности, неизменно окрашивается в «революционно-мистические тона»; это — «мировой пожар» Блока, «оргийно-дионисийская стихия» Иванова, жажда «конца мира сего» Бердяева. Экстатизм — вот имя этих настроений. Трагизм — их основная нота. Утопизм — вот подход к онтологическим, гносеологическим, социальным проблемам. Хилиазм — последнее слово, итог этих умонастроений.

Удивительная вещь человеческое сознание! Бердяев принадлежал к тем людям с чуткой совестью, кто вместе с героями Достоевского возвращали Богу «билет на вход», если «мировая гармония» должна была быть оплачена слезинкой невинного ребенка. Но вот молоху революции и Гражданской войны были принесены в жертву миллионы жизней, в том числе и детских, невинных. И что же? Отвернулся ли Бердяев с гневом и отвращением от своей излюбленной идеи — революции? Ничуть не бывало! С раздражением отвечая тем, кто упрекает его в утопизме, наш философ пишет: «Лицемерен и лжив тот аргумент консервативного и буржуазного (?) христианства, что преобразовать общество нельзя из-за греховности человеческой природы»*. Как и в молодости, Бердяев в 30-х и 40-х гг. по-прежнему убежден, что греховен и испорчен мир, но не человек, и его разоблачительство по-прежнему имеет своим предметом «зло мира»; «я мира божьего не принимаю», повторяет Бердяев слова Ивана Карамазова, ибо они дают ему право сказать: «коммунизм прав, когда кладет предел греху, обнаруживающемуся в обществе»**.

И тем не менее Бердяев был одним из тех, кто в наш жестокий век обличал ложь и бесчеловечность тоталитарных режимов, в том числе и режима сталинского. Он сурово осуждал насилие и террор, который стал повседневной практикой тоталитарных государств, защищая неотъемлемое право личности на свободу. Стремление к духовной свободе — пафос творчества Н. Бердяева. И тут он нередко был глубоко проницателен. Обличая фанатизм как врага духовной свободы, он писал: «Нельзя допускать фанатизма ни в чем. Нужно бороться за духовную свободу и духовное освобождение в мышлении, в государстве,

* Бердяев Н. А. Правда и ложь коммунизма // Путь. 1931. № 30. С. 23.

** Там же.

в семье, в быте»^{*}. В отстаивании духовной свободы — непреходящее значение философии Бердяева, ее глубокая правда. Но при этом, будучи сторонником уничтожения вообще всякой государственности, всяких «внешних установлений», Бердяев как максималист и экстремист оказался слепым по отношению к различию в *формах государства*, для него было несущественным различие между либерально-конституционным, правовым и авторитарным государственным строем, ибо *всякое государство* он считал Левиафаном, подчиняющим личность коллективу и лишаящим ее свободы. Характерно, что к «правдам коммунизма» Бердяев причисляет и «критику формальной демократии»^{**}, поскольку не приемлет вообще «буржуазного государства». Как отмечает Г. П. Федотов, Бердяев «никогда не был ортодоксальным марксистом хотя бы потому, что никогда не был материалистом. Но даже с Марксом его разрыв был не полным и не окончательным. В эмиграции он постепенно возвращался к учителю своей юности. В Марксе он ценил прежде всего критика капиталистического строя, беспощадно разоблачавшего его маски и фикции. Но он видел в нем и задатки гуманиста, боровшегося против обезчеловечивания работника машиной и безличным строем хозяйства»^{***}.

С марксизмом Бердяева сближает не только критика формальной демократии. Ему внутренне близок Марксов пафос богоборчества — прометеизм^{****}. В статье «Правда и ложь коммунизма» он одобряет также политическую организацию и регуляцию экономики, централизацию экономической политики — и понятно: экономическую свободу Бердяев отождествляет с ненавистным ему капитализмом.

В основе этих тенденций в отношении русского философа к правовому государству лежит в конечном итоге отвращение не только к государственности как таковой, но и более того —

* Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 271.

** Бердяев Н. А. Правда и ложь коммунизма. С. 28.

*** Федотов Г. П. Новый град / под ред. Ю. П. Иваска. Нью-Йорк, 1952. С. 310.

**** «Спасаются вне церкви, спасаются отступники христианства, богоборцы, и уж, конечно, Леонардо да Винчи, Гёте или Ницше более излюбленные дети Божьи, чем множество служителей исторического христианства». Бердяев Н. А. О новом русском идеализме (1904). Цит. по: Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. С. 364.

ко всякой данности, ко всякой «объективации», в конечном счете вообще к бытию.

Сегодня изгнанная русская философия возвращается на родину, мы вновь обретаем историческую память, которая поможет нам осмыслить свою судьбу и, связав порванные нити истории, сознательно строить наше будущее. Нам близка и дорога основная тема Бердяева — тема личности, свободы, поисков человеком смысла своего существования, убеждение в том, что человеку невозможно «устроиться на земле без Бога». Но если мы не хотим повторения того, что произошло с Россией в XX в., мы должны читать Бердяева трезво и реалистически, не поддаваясь искушению утопизма, максимализма и экстремизма, не впадая в соблазн обожествления человека, не забывая, что хотя человек создан по образу и подобию Бога, но он все же не Бог, он — существо конечное. И бытие — как мира, так и самого человека — даровано ему, а не создано им самим. Дурной путь — отрицание и разрушение бытия как такового — должен быть нами отвергнут. Гордо-романтическая позиция «неприятя божьего мира» должна, мне думается, уступить место сознанию того, что не природа, не Бог, а именно человек — источник зла и греха в мире. Это сознание — не принижющее, а отрезвляющее и смиряющее человека, и оно в конечном счете — источник подлинно созидательной, а не разрушительной его силы.

И. И. Евлампиев

Абсолют как свобода: Н. Бердяев*

Христианский гнозис

Николай Бердяев еще при жизни стал наиболее популярным русским философом XX века, широко известным не только в России, но и на Западе. Его творчество очень часто рассматривают как самое полное, чуть ли не окончательное выражение всего идейного богатства русской религиозной философии. В этом убеждении, в большей степени характерном для западных читателей и исследователей, чем для российских, есть значительная доля истины. Необходимо признать, что одной из главных заслуг Бердяева стало ясное и весьма популярное изложение принципов «новой философии», создание которой было целью сосредоточенных поисков его предшественников, в первую очередь Достоевского и Соловьева.

Как мы видели, Достоевский осуществил радикальный сдвиг в понимании человека, в его творчестве был намечен подход к построению новой метафизики, отводившей человеку центральное место в бытии и порывавшей с традициями классического философствования. Искания Достоевского выразились в худо-

* Опубликовано в: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках: в 2 т. Т. I. СПб.: Алетейя, 2000. С. 297–337.

жественных образах его произведений; Соловьев попытался те же самые новые принципы и новые подходы к метафизике реализовать в форме строгой философской системы. В значительной степени ему это удалось, и его система стала одним из главных достижений русской философской мысли. Однако, как уже было отмечено, Соловьев не смог окончательно преодолеть влияние классической традиции, его философия в некоторых важнейших своих составляющих оказалась внутренне противоречивой, поскольку соединяла новые идеи с отжившими свой век убеждениями и стереотипами. Именно это сделало вполне справедливой резкую критику Шестова, обращавшего все свое внимание как раз на элементы сохраняющихся классических предубеждений в философии Соловьева.

Заслуга Бердяева, который всю свою жизнь был близким другом Шестова, состояла в противоположном: он в своих философских работах вывел на первый план новые идеи и принципы, составлявшие главное достоинство философских поисков Соловьева, и наглядно показал, что именно они при их последовательном проведении должны стать основой новой метафизики, окончательно порывающей с традицией «отвлеченных начал». В одном из своих писем, написанных в последние годы жизни, Бердяев отрицал прямую зависимость своей философии от философии Соловьева: «Я... не могу себя признать учеником Вл. Соловьева, хотя очень его ценю и имею с ним родство по идее Богочеловечества... Биографически Достоевский и Хомяков имели для меня больше значения»^{*}. Однако на деле эта зависимость совершенно очевидна, как и зависимость от Достоевского и ранних славянофилов; Бердяев пытался приуменьшить ее, по-видимому, для того, чтобы подчеркнуть самостоятельность своих философских трудов, которые очень многими его современниками рассматривались как не слишком оригинальный синтез множества идей, почерпнутых из самых различных источников: в первую очередь из русской религиозной философии, от славянофилов до Соловьева, и из систем наиболее известных западных философов (Шопенгауэра, Ницше, Кьеркегора, Ясперса, Хайдеггера и др.). В этой связи полезно привести характерный фрагмент из воспоминаний А. Белого, который в 1908—1922 гг. был близко знаком с Бер-

^{*} Цитируется по книге: Дмитриева Н. К., Моисеева А. П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М., 1993. С. 112.

дяевым и участвовал вместе с ним в различных, очень популярных в то время философских собраниях. Белый пишет: «...все вопросы, им поднимаемые, имели публицистическое оформление при все-таки несноснейшем догматизме; он казался не столько творцом, сколько лишь регулятором гаммы воззрений; мировоззрение Бердяева мне виделось станцией, через которую лупят весь день поезда, подъезжающие с различных путей; собственно идей Бердяева среди “идей Бердяева”, бывало, нигде не отыщешь: это вот — Ницше; это вот — Шеллинг; то — В. С. Соловьев; то — Штейнер, которого он всего-навсего перелистал; мировоззрение — центральная станция; а Бердяев в ней исполняющий функцию заведующего движением, — скорее всего чиновник и менее всего творец; акцент его мысли — слепой, волевой, беспощадно насилующий догматизм в отборе мыслей ряда философов; он как бы ордонировал: “А подать сюда Соловьева! А подать сюда Ницше!”»*.

Это мнение нельзя считать справедливым по отношению ко всему творчеству Бердяева, в 20–30-е гг. он опубликовал ряд крупных работ, безусловно несущих на себе печать оригинальности и выражающих целостное мировоззрение, во многих своих элементах отличающееся от философского мировоззрения его гениальных предшественников. Однако все-таки можно утверждать, что по степени глубины и разработанности своих философских концепций Бердяев далеко уступает не только Вл. Соловьеву, но и наиболее талантливым своим современникам и коллегам, среди которых выделяются С. Франк, И. Ильин и Л. Карсавин. Даже наиболее фундаментальные работы Бердяева по своему жанру близки к философской публицистике и имеют главной целью популярное изложение отдельных ярких идей, без особого стремления к приведению их в строгую и ясную систему. Сам жанр философской публицистики был достаточно распространен в русской общественной мысли и часто помогал разработке новых подходов к старым философским проблемам. Сюда, безусловно, нужно отнести все творчество Л. Шестова — блестящего стилиста, использовавшего своеобразную и очень индивидуальную манеру философствования. По многим основополагающим принципам Бердяев был близок к Шестову, однако в целом он ориентировался на совершенно другую традицию, поскольку претендовал на создание рацио-

* Белый А. Между двух революций. М., 1990. С. 413–414.

нальной философской концепции, которая могла бы встать в один ряд с концепциями других известных философов XX в. (К. Ясперса, М. Шелера, М. Хайдеггера и др.). В то же время его стиль совершенно не соответствовал поставленной задаче; все по-настоящему оригинальные и новые идеи, которые могли бы сложиться в целостную систему, в его работах тонут в бесконечных повторах, в хаосе ненужных и второстепенных деталей, часто доводящихся до банальности, но так и не получают действительного развития. В результате, нужно признать, что творчество Бердяева, обладая внешней привлекательностью, обусловленной публицистической простотой изложения (иногда доходящей до косноязычия), почти лишено подлинной философской глубины.

Рассматривая особенности философского стиля Бердяева, необходимо выделить еще одну черту, характерную не только для него, но и для многих других русских философов. Поскольку период оригинального развития русской философии, начавшийся только во второй четверти XIX в., парадоксально сочетался с продолжающимся «ученичеством» у Запада, с постоянным (и плодотворным) интересом к западной философии, очень часто русские философы проявляли свою оригинальность и самобытность именно в критическом усвоении и переработке заимствованных идей и концепций. Эта черта достаточно ясно проявляется и у ранних славянофилов, и у Соловьева, и у философов начала XX в., о чем уже говорилось и будет говориться в соответствующих местах. Эта черта весьма заметна и в работах Бердяева; самые интересные страницы его творчества связаны с критической переработкой философских систем его предшественников и современников. Не случайно две, возможно, наиболее оригинальные работы Бердяева посвящены своеобразной интерпретации чужих идей, идей мыслителей, которые в наибольшей степени были близки Бердяеву и повлияли на его развитие — это книга «Миросозерцание Достоевского» (1923), уже неоднократно упоминавшаяся выше в связи с анализом метафизики Достоевского, и небольшая работа «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), целиком построенная на заимствовании и критике идей экзистенциальной философии К. Ясперса, М. Хайдеггера, М. Бубера и др.

Еще раз подчеркнем: значение Бердяева в истории русской философии заключается главным образом в том, что он в очень ясной форме выразил главные тенденции и главные итоги ее развития и тем самым сделал очевидной ее оригинальность на фоне

классической западной философии, из которой она, в сущности, и выросла. В этой связи представляет особый интерес анализ источников творчества Бердяева. Можно сказать, что Бердяев как бы олицетворяет в этом аспекте всю русскую философию, и подробно разъясняя в своих трудах, какие мыслители и какие религиозно-философские традиции сыграли особенно большую роль в становлении его идей, он тем самым показывает истоки всей русской религиозной философии, показывает «родословную» ее наиболее оригинальных концепций.

Неудивительно, что среди всех этих влияний особенно часто Бердяев упоминает ту самую гностико-мистическую традицию, о влиянии которой на русскую философию уже не раз говорилось выше. Пожалуй, никто из русских философов до такой степени прямо и непосредственно не признавал свою зависимость от этой традиции. В первой своей большой работе «Философия свободы» (1911) Бердяев отрицательно отзываясь об античном гностицизме, однако нетрудно видеть, что и здесь, и в аналогичных суждениях его более поздних работ он отрицает только рационалистическую тенденцию в античном гностицизме* (о чем писал и Шестов), в то время как в последующем развитии гностической традиции эта рационалистическая тенденция вовсе не стала господствующей, а естественным образом сочеталась с утонченным мистицизмом. Если понимать гностическую традицию в том смысле, как это принято в современной литературе, то необходимо признать, что Бердяев воспроизводит практически все основные идеи, характерные для этой традиции.

Прежде всего во всех своих работах Бердяев повторяет основную мысль Соловьева: философия как отвлеченное, абстрактное знание изжила себя, она должна вернуться к своим истокам — должна соединиться с религией. «Религия может обойтись без философии, источники ее абсолютны и самодовлеющи, но философия не может обойтись без религии, ре-

* «Гностицизм в существе своем есть рационализм, какое бы мистическое одеяние он ни одевал, это рафинированный, с трудом распознаваемый рационализм. Для гностицизма религия есть знание, тайное и явное, есть посвящение в учение. Гностицизм смешивает оккультное знание с религией, подменяет им религию, в то время как оккультное знание должно рассматриваться как форма знания, как расширенная наука, а не как религия» (Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 23).

лигия нужна ей, как пища, как источник живой воды. Религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием». То новое философское знание, которое должно возникнуть из такого синтеза, Бердяев называет христианским гнозисом (проводя тем самым различие между своим пониманием «сокровенного знания» и его пониманием у античных гностиков). Важнейшей характеристикой гнозиса в отличие от знания (научного) является его укорененность в жизни, его практически-жизненный характер. Овладение им не просто дает новые знания человеку; это приводит к коренной перестройке всей его жизни, придает жизни настоящий смысл, поскольку открывает человеку самую важную истину — истину о его предназначении в мире.

Разъясняя смысл христианского гнозиса, Бердяев (как это делал и Соловьев) постоянно противопоставляет его традиционному христианству, всегда пытавшемуся приспособить безмерную глубину Откровения, — подлинного «гнозиса», в котором была открыта Истина о Боге и человеке, — к уровню обыденного сознания; тем самым христианство лишало человека возможности проникнуть в главные тайны мира: «...церковное сознание было обращено по преимуществу к среднему, массовому человеку, было занято великим делом его водительства и его спасения, и, осудив гностицизм, оно утвердило и узаконило агностицизм. Самая тема, которая искренне и глубоко волновала гностиков, была признана как бы не христианской, в христианстве недопустимой и незаконной. Высшие запросы духа, жажда углубленного познания божественных и космических тайн были приспособлены к среднему человеческому уровню. И гнозис Оригена, а не только Валентина был признан недопустимым и опасным, как ныне признан опасным и недопустимым гнозис Вл. Соловьева. Была создана система теологии, которая закрыла возможности высшего гнозиса. И только великие христианские мистики прорывались за укрепленные границы». Критически относясь к некоторым аспектам учения античных гностиков, Бердяев считает, что подлинный христианский гнозис был открыт более поздними представителями этого направления — в первую очередь немецкими мистиками.

* Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 20.

** Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 19.

Якоб Бёме, Ангелус Силезиус, Мейстер Экхарт постоянно присутствуют на страницах сочинений Бердяева как непререкаемые авторитеты; их идеи и составляют фундамент, на котором Бердяев строит свою философию.

Все главные темы гностико-мистической традиции становятся темами философии Бердяева: это и убеждение в равноправии и взаимной «обусловленности» Бога-творца и человека; и представление о «плененности» человеческого духа «злой» материальной необходимостью; и убеждение в фундаментальном, первоначальном значении человеческой свободы и человеческого творчества в деле освобождения духовного начала (не только человеческого, но и божественного!) из «плена» мировой необходимости; и обостренный этический дуализм, признающий силу и притягательность зла, но также требующий напряженной борьбы с мировым злом и злом в самом человеке. В лице Бердяева русская философия ясно сформулировала для себя самой значение указанной традиции в становлении собственной самобытности, а также сделала явным тот факт, что в XX в. именно она продолжила развитие этой традиции после долгого периода господства рационализма, казалось бы, навсегда похоронившего эту давнюю мировоззренческую парадигму.

Вспомним, что один из известных немецких исследователей гностицизма (Г. Ионас) считал важнейшей составляющей гностического мировоззрения парадоксальное сочетание онтологического монизма и экзистенциального дуализма. Эта же самая черта стала одной из самых ярких характеристик мировоззрения Бердяева, на что он сам постоянно указывал, признавая невозможность рационального совмещения этих двух составляющих. «Я знаю, — пишет Бердяев в одной из своих ранних работ, — что меня могут обвинить в коренном противоречии, раздирающем все мое мироощущение и все мое мирозерцание. Меня обвинят в противоречивом совмещении крайнего религиозного дуализма с крайним религиозным монизмом. Предвосхищаю эти нападения. Я исповедую почти манихейский дуализм. Пусть так. “Мир” есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из “мира” нужно уйти, преодолеть его до конца, “мир” должен сгореть, он аримановой природы... И я же исповедую почти пантеистический монизм. Мир божествен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества. Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу... Эта антиномия дуализма и монизма у меня до конца сознательна, и я принимаю

ее как непреодолимую в сознании и неизбежную в религиозной жизни»^{*}.

Всю историю европейской философии Бердяев интерпретирует как постепенное выявление христианского гнозиса. В основных своих составляющих он был обозначен уже немецкой мистикой, затем воплотился в классическом немецком идеализме Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля и получил окончательное выражение в экзистенциальной философии, к которой наряду с Ясперсом, Хайдеггером и Бубером Бердяев причисляет и себя самого. Это также совпадает с точкой зрения Г. Ионаса, утверждавшего в своем исследовании, что именно экзистенциализм стал последней и окончательной формой того радикального мировоззрения, которое впервые было сформулировано античными гностиками.

Очевидно, что первоначально формирование философских взглядов Бердяева происходило под определяющим влиянием не столько всей гностико-мистической традиции, сколько более естественного и доступного источника — предшествующей русской философии, уже испытавшей на себе гностические, мистические и теософские влияния; скорее всего, только после восприятия ее главных интенций Бердяев пришел к необходимости более глубокой переработки западной мистической традиции. Естественно предположить, что главную роль в философском становлении Бердяева сыграли труды Вл. Соловьева, по отношению к которому Бердяев оказался прямым «наследником», открыто высказавшим все то, к чему в мучительных исканиях и прозрениях неуклонно двигалась мысль Соловьева.

Личность как конкретное начало.

Персонализм Бердяева

Соловьев потребовал отказа от самого простого и наглядного способа построения философии, когда за основу принималось естественное начало — достоверность «чистого» разума или внешнего чувства. В философии, в отличие от конкретных наук, далеко не всегда простые принципы могут быть основопо-

^{*} Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 257–258.

лагающими и исходными в логическом и генетическом смысле. Если философия претендует на выявление той Истины о мире и человеке, из которой происходят все наши частные истины и знания, она должна найти действительное Начало, исток всего существующего, то, что существует в абсолютном, безусловном смысле и не может быть зависимым ни от чего другого, не может быть следствием ничего другого. Это подлинное Начало должно содержать все, поэтому оно должно быть абсолютно конкретным, т. е. должно быть тем, по отношению к чему все остальное является частным случаем, проявлением, ограничением, отвлечением, упрощением и т. д. Найти такое начало человек может, по убеждению Соловьева, только радикально изменив направление своих поисков. Господство внешнего опыта в нашем познании должно смениться господством внутреннего опыта.

Это не означает, что на место объективных восприятий и понятий, описывающих «внешний» мир, нужно поставить субъективные образы, описывающие внутренние состояния человеческой души, такое понимание идеи Соловьева было бы совершенно неправильным. Ведь и субъективные восприятия могут быть и по сути всегда являются элементами внешнего опыта, например, когда мы рассматриваем чувства и аффекты в психологии — как выражения взаимодействий человека с внешними объектами или как результаты спонтанной активности физиологического механизма, лежащего в основе движений души. В контексте рассуждений, проводимых Соловьевым, отличие «внутреннего» опыта от «внешнего» означает не проведение границы между двумя различными сферами восприятий и представлений (например, между восприятием внешнего объекта, с одной стороны, и аффектом, — с другой), а изменение той «системы координат», по отношению к которой придается смысл всем восприятиям и представлениям. Точка зрения «внешнего» опыта предполагает в качестве такой системы координат всеобъемлющую реальность, в которой человек занимает вторичное и подчиненное место, так что даже его внутренние состояния и аффекты приобретают однозначный и строго объективный смысл только в рамках соотнесения с этой реальностью. Напротив, точка зрения «внутреннего» опыта — это принятие в качестве смысловой системы координат конкретного жизненного содержания личности, принятие в качестве точки отсчета для всех смыслов первичного и исходного смысла, обнаруживаемого каждым человеком в своем личностном бытии. При этом и восприятие любого внешнего объекта становится элементом

внутреннего опыта, поскольку смысл этого восприятия задается тем, что оно есть по отношению к личности, как одно из неотъемлемых определений личности. Именно в полноте внутреннего опыта личности может быть обнаружен конкретный Абсолют как источник всего существующего и основа для всех последующих абстрактных полаганий, вводящих «отвлеченные начала».

Как мы помним, наметив это очень плодотворное направление развития, Соловьев затем вернулся в привычное русло и сам занялся конструированием «отвлеченных начал», наподобие его Абсолюта-всеединства. Только в последних своих сочинениях и особенно в статьях «Теоретической философии» он вернулся к исходному принципу и попытался осуществить его дальнейшее развитие. К сожалению, эта попытка так и не была завершена из-за его преждевременной кончины.

И вот в философии Бердяева мы обнаруживаем в качестве исходного постулата именно эту важнейшую идею Соловьева; причем Бердяев без всяких колебаний доводит ее до совершенно естественного завершения — до отождествления Абсолюта, Бога с конкретной эмпирической личностью, взятой во всей потенциальной бесконечной полноте ее внутреннего опыта. Эксплицируя этот глубинный смысл идеи Соловьева о «внутреннем опыте», Бердяев одновременно показывает, что именно в этом метафизическом элементе (а не только в этике) философия Соловьева непосредственно развивает и «формализует» главную интенцию творчества Достоевского. Можно признать совершенно справедливым процитированное в предыдущем параграфе утверждение Бердяева о том, что его близость с Соловьевым особенно наглядно проявляется в идее Богочеловечества; ведь проведенная достаточно последовательно, без крена в сторону традиции «отвлеченных начал» эта идея означает единство Бога и эмпирической личности — в том смысле, что Бог это и есть вся полнота бытия, открываемая в конкретной эмпирической личности. Неустанное подчеркивание и повторение последнего принципа составляет один из наиболее существенных и заметных моментов всех сочинений Бердяева.

Как и Соловьев, Бердяев видит непосредственную взаимосвязь проблемы поиска конкретного начала с проблемой бытия, проблемой описания истинно существующего. Но поскольку Абсолют обнаруживается только на пути углубления во внутренний опыт личности, проблема бытия становится тождественной проблеме личности. «Вся новейшая философия —

последний результат всей новой философии — ясно обнаружила роковое свое бессилие познать бытие, соединить с бытием познающего субъекта»^{*}. Недостаток традиционного подхода к бытию, характерного для классической философии и для научного познания XIX в., заключается в том, что бытие фиксируется в познавательном отношении между субъектом и объектом, причем бытие приписывается именно объекту, а субъект оказывается как бы вне бытия, вторичным по отношению к бытию (особенно резко Бердяев критикует неокантианцев, у которых бытие исчезает и из объекта). Важную заслугу немецкого идеализма от Канта до Гегеля Бердяев видит в том, что в нем впервые исток бытия был перенесен в субъект. Однако он считает, что при этом все же не был найден правильный подход к бытию, поскольку вместо раскрытия самого бытия было осуществлено объективирование понятия о бытии. «После дела, совершенного Кантом и немецкими идеалистами, нет уже возврата к старой метафизике субстанциального типа, которая искала бытие в объекте. Отныне бытие можно искать только в субъекте. Но это означает признание бытийственности самого субъекта, т. е. внутреннего существования. Пришедшие после Канта Фихте, Шеллинг, Гегель строили метафизику через субъект, а не через извне данный объект. Но у них произошло объективирование субъекта, в субъекте не оказалось внутреннего существования. Отсюда их крайняя универсалистская тенденция, их непонимание проблемы личности, проблемы человека. Их субъект совсем не человек, совсем не личность»^{**}. Неискоренимая склонность к рационализму, сводящему иррациональное и бесконечно богатое содержание личности к рационалистическим понятиям субъекта и субстанции, не позволила немецким философам правильно решить проблему бытия (впрочем, иногда Бердяев признает, что Шеллинг, развивая гностическую традицию немецкой философии, гораздо дальше продвинулся в правильном направлении, чем его великие современники).

Для того чтобы завершить это движение, необходимо отказаться от какой бы то ни было «рационализации» бытия (личности) и попытаться осмыслить его вне разделения на субъект и объект, вне разработанной классической философией системы

^{*} Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 18.

^{**} Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общення // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 249.

понятий — в непосредственной, жизненной, экзистенциальной интуиции. Уже в самых ранних своих работах Бердяев утверждает необходимость именно такого иррационально-интуитивного схватывания бытия и невозможность его адекватного постижения иным образом. «Сущее дано лишь в живом опыте первичного сознания, до рационалистического распада на субъект и объект, до рассечения цельной жизни духа. Только этому первичному сознанию дана интуиция бытия, непосредственное к нему касание»^{*}. Философию, которая ориентируется на эту интуицию, Бердяев в соответствии с традицией Соловьева называет мистической, полагая, что только через мистический опыт философ приходит к Истине.

Иррационально-мистическая интуиция бытия открывает бытие как Абсолют, как абсолютно конкретное начало, в котором невозможно выделить какие-либо элементы и составляющие; поэтому и сам этот интуитивный акт не может быть реализован через действие только одной «стороны» или «способности» личности. Он осуществляется всей личностью как абсолютной цельностью и вовлекает в себя все ее конкретные стороны и проявления. Здесь Бердяев подхватывает и развивает центральную идею славянофилов. Однако, воспроизводя ее, он приходит к важному и неожиданному следствию, на которое не обратили внимания основоположники славянофильства. Ведь признание цельности интуитивного восприятия бытия, т. е. Бога, во внутреннем опыте личности ведет к тому, что в этом восприятии необходимо признать наличие не только разумной и волевой, но также и неустранимой чувственно-аффективной стороны, означающей, что мы не только верим в Бога, открываем его в познании и устремляемся к нему, но и чувствуем его, аффективно «сопереживаем» ему — как и он нам. Более того, эта сторона интуитивного акта должна быть признана даже главной, поскольку при определенной ориентации чувственно-аффективное восприятие способно противостоять искажению интуитивного акта рациональным мышлением, противостоять разложению живого бытия на абстрактные и мертвые элементы. В описании этой чувственно-аффективной стороны восприятия Бога Бердяев доходит до подлинно поэтического вдохновения. «Всякое существо, — пишет он, — сбрасывая с себя пыль рационалистической рефлексии, касается бытия,

* Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 71.

непосредственно стоит перед его глубиной, сознает его в той первичной стихии, в которой мышление неотделимо от чувственного ощущения. Смотришь ли на звездное небо или в глаза близкого существа, просыпаешься ли ночью, охваченный каким-то неизъяснимым космическим чувством, припадаешь ли к земле, погружаешься ли в глубину своих неизреченных переживаний и испытаний, всегда знаешь, знаешь вопреки всей новой схоластике и формалистике, что бытие в тебе и ты в бытии, что дано каждому живому существу коснуться бытия безмерного и таинственного. Не из мертвых категорий субъекта соткано бытие, а из живой плоти и крови. Вопрос о Боге — вопрос почти физиологический, гораздо более материально-физиологический, чем формально-гносеологический, и все чувствуют это в иные минуты жизни, неизъяснимые, озаренные блеснувшей молнией, почти неизреченные»^{*}.

Здесь выясняется причина той неудачи, которая постигла Соловьева в его борьбе с «отвлеченными началами» классической философии. Правильно определив направление поиска источника бытия — «внутренний опыт» личности, он в самом этом опыте прежде всего произвел априорное разделение «значимых» и «незначимых» элементов, причем во вторую категорию попало все то, что традиционно полагалось несущественным даже для анализа субъективного мира личности — эмоции и чувства, подобные чувствам тоски, страха, заботы и т. п. В результате такого отбора и устранения «незначимых» элементов «внутренний опыт» оказался полностью во власти тех составляющих человеческого духа, которые и были ответственны за господство «отвлеченных начал», — «чистого» мышления и «объективного» чувственного восприятия. Не удивительно, что в результате соловьевское «конкретное» начало имело весьма мало отличий от всех «отвлеченных начал» классической философии.

Именно на эту ключевую ошибку Соловьева ясно указал Шестов. Но еще важнее, что Шестов провел детальный анализ указанных «незначимых» элементов внутреннего мира личности, обычно остававшихся за пределами философского рассмотрения. И оказалось, что эти элементы играют главную роль в структуре личности, что именно в них, а не в «чистом» мышлении и «объективном» чувственном восприятии скрыта

^{*} Там же. С. 133–134.

вся полнота бытия личности, именно в них открывается неповторимое, уникальное содержание личности как конкретного начала. В этих элементах — в чувствах страха, ужаса, тоски, заботы и т. д. — открывается конкретный Абсолют, который у Шестова предстал как царство Абсурда.

Бердяев продолжил и развил эту тему, используя при этом как творчество Шестова, так и творчество «героев» Шестова — Ницше, Кьеркегора, Достоевского, Толстого и др. Несомненно, большое влияние на Бердяева оказал и Хайдеггер, который в своей метафизике выдвинул на первый план (подобно тому, как это впервые сделал Кьеркегор) как раз упомянутые выше «экзистенциалы». «Ошибочно думать, — утверждает Бердяев, — что эмоция субъективна, а мышление объективно. Ошибочно думать, что познающий лишь через интеллект соприкасается с бытием, через эмоцию же остается в своем субъективном мире...

Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект. Замечательно, что познанию помогают не только любовь и симпатия, но иногда также ненависть и вражда. Сердце есть центральный орган целостного человеческого существа»^{*}. Здесь Бердяев использует важное понятие славянофилов — понятие сердца, которое было для них символом цельности человеческого духа, символом цельного познания, резко отличающегося от абстрактного познания с помощью разума; впрочем, в творчестве Бердяева это понятие не получило дальнейшего развития и не играло столь существенной роли, как в философии славянофилов.

Бердяев постоянно настаивает на том, что интуитивное «схватывание» полноты бытия, т. е. выявление всей полноты содержания, скрытого в глубине личности, возможно только в том случае, если человек обладает богатым опытом жизни, и среди важнейших составляющих этого опыта он называет все упомянутые выше трагические чувства и переживания. При этом, как и все его предшественники, писавшие на эту тему, — от Кьеркегора до Шестова и Хайдеггера, — он утверждает, что в этом опыте личность даже не столько открывает, обнаруживает полноту своего содержания, сколько созидает ее, поскольку в интуитивном акте постижения себя (постижения подлинного

* Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 235.

бытия и жизни) личность не может рассматриваться дуалистически — не может описываться через противостояние экзистенциального «объекта» как самого обнаруживаемого бытия, и экзистенциального «субъекта» как органа «обнаружения» бытия. «Объективное понимание реальности духа приводит к постановке вопроса: соответствуют ли мои духовные состояния и переживания какой-то подлинной реальности, или это лишь состояния субъекта? Но это в корне ложная постановка вопроса, заимствованная из понимания отношений между субъектом и объектом — субъект должен отражать какие-то объекты. В действительности духовные состояния ничему не соответствуют, они есть, они и есть первореальность, они более экзистенциальны, чем все, что отражает объективный мир»^{*}. Личность — это и есть само бытие (первобытие, перво-реальность), которое в себе «обнаруживает» себя и придает себе (как бытию) смысл. «Личность есть прежде всего смысловая категория, она есть обнаружение смысла существования»^{**}. При этом даже каждый акт познания в его истинном смысле есть некоторое событие в самом бытии, а не отношение бытия к чему-то для него внешнему. «В акте познания с самим бытием, с самой реальной действительностью происходит нечто такое, в силу чего бытие творчески совершенствуется, развивается, осуществляет ценность... само бытие просветляется и оформляется в акте самопознания»^{***}.

Но познание все-таки не является главной формой придания смысла бытию. Смысл своего собственного бытия, а значит, и бытия как такового, личность обретает в первую очередь в опыте трагических переживаний и страданий, именно этот опыт имеет первостепенное значение, в том числе обладает приоритетом по отношению к опыту рационального познания, на основе которого «реконструировалось» внутреннее бытие личности в классической философии. «Результаты познания, — пишет Бердяев в одной из последних своих работ, — принимаются эмоционально, и сама первичная интуиция прежде всего эмоциональна... Страстность, эмоциональная напряженность

* Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 367.

** Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 297.

*** Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 80.

определяются встречей с реальностью, с первожизнью»*. Тот же самый опыт трагических переживаний, через который человек постигает себя, дает личности основу для иррационального саморазвития и тем самым доказывает динамичность, способность к развитию самого бытия; именно это позволяет назвать бытие жизнью, или первожизнью (конечно, не в биологическом, а в метафизическом смысле).

В силу фундаментального значения указанного опыта его главные составляющие позволяют открыть, сделать явной метафизическую структуру бытия. Так, опыт страдания открывает нам наличие противоположности между полнотой истинного бытия личности (первобытия) и неистинным, «искаженным» бытием мира, в котором личность оказывается во власти необходимости, подавляющей внутреннюю свободу. «Источник страдания нужно видеть в несоответствии природы человека и объектной мировой среды, в которую мы брошены, в неустанном столкновении “я” с чуждым и безучастным к нему “не-я”, с сопротивлением объектности, т. е. в объективации человеческого существования... Мучительное, причиняющее страдание противоречие человека заключается в том, что он есть существо в нераскрытой глубине своей бесконечное и устремленное к бесконечности, существо, ищущее вечности и предназначенное к ней и вместе с тем, по условиям своего существования, конечное и ограниченное, временное и смертное»**.

Ужас, охватывающий человека перед всем существующим, Бердяев в соответствии с традицией Кьеркегора—Хайдеггера трактует как опыт стояния перед ничто; это «начало» занимает центральное место в метафизике Бердяева и является источником как свободы, так и зла в мире. «Человек поставлен перед бездной ничто, испытывает страх и ужас, потому что он отделен от Бога. Страх есть результат разорванности, раздельности, отчужденности, покинутости. Психологически страх есть всегда страх перед страданием. Человек испытывает страх-ужас, когда от страдания наталкивается на непреодолимую стену, за которой небытие, пустота, ничто... Парадоксальность положения

* Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 199.

** Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 291.

в том, что как раз то, что освобождает от страдания, т. е. небытие, пустота, ничто, и вызывает наибольший ужас»^{*}.

Наконец, страх смерти и страдания, связанные со смертью, являются тем необходимым элементом опыта личности, который, пронизывая каждое мгновение жизни, доказывает невозможность без конца длить неистинное существование в эмпирическом времени, в мире; через этот «опыт смерти» (приобретающий тем самым положительный смысл для человека) открывается необходимость и возможность выхода из времени в «измерение» вечности, где и обнаруживается истинное бытие — бытие личности в его неискаженном и полном содержании. «Смерть, — пишет Бердяев, — есть не только ужас человека, но и надежда человека, хотя он не всегда это сознает и не называет соответственным именем... Смысл смерти заключается в том, что во времени невозможна вечность, что отсутствие конца во времени есть бессмыслица»^{**}. Парадоксальным образом оказывается, что «опыт смерти», т. е. тот ужас, который вызывает смерть, это и есть «опыт бессмертия» человека (в его истинном, внутреннем бытии), есть своего рода экзистенциальное «доказательство» бессмертия души (нетрудно заметить, что здесь Бердяев подхватывает и развивает одну из самых странных идей Чаадаева).

Итак, последовательное проведение «критики отвлеченных начал» должно вести к полаганию в качестве истока всего существующего полноты «внутреннего» бытия личности, непосредственно выражающегося в сугубо индивидуальных экзистенциальных состояниях, которые нужно рассматривать как первичную форму представленности бытия как такового себе самому. Личность в ее индивидуальных состояниях — это и есть смысл и адекватное содержание бытия; отсюда с необходимостью следует, что бытие не допускает никакого обобщения, не поддается «абстрагированию», «Царство существующего есть царство индивидуального, в нем нет общего, нет абстрагирования. И это раскрывается в субъекте, в экзистенциальном субъекте, а не в объекте»^{***}.

* Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 287.

** Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 217.

*** Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 256.

Указанное «царство существующего» (истинно существующего, истинного бытия) соответствует «царству Абсурда» Шестова и представляет собой тот самый конкретный Абсолют, поиски которого начал Соловьев. Естественно, что по самому своему «построению» этот Абсолют не допускает применения к нему ни одного из определений классической метафизики. Он, конечно же, не есть субстанция, о чем писал уже Соловьев, поскольку субстанция — это главное «отвлеченное» понятие классической метафизики, объективирующее, рационализирующее, «замораживающее» Абсолют, превращающее его в завершенный и замкнутый мир данного — того, что представлено сознанию субъекта. Строго говоря, Абсолют нельзя назвать и всеединством, ибо последнее также подразумевает в себе объективирование и абстрактную фиксацию (с помощью рационального мышления субъекта) всех тех возможностей и потенций, которые составляют непостижимую, иррациональную полноту бытия. Наконец, Бердяев отвергает и соловьевское различие бытия и сущего, признавая, что оно проводится все-таки в рамках системы рациональных категорий и, значит, не позволяет осмыслить различие бытия как понятия о существующем и бытия как существующего самого по себе («непредмыслимого» бытия в терминологии Шеллинга)*. «Вл. Соловьев, — пишет Бердяев, — делал интересное различие между бытием и сущим... Вл. Соловьев как будто бы хотел прорваться к конкретному существованию за абстрактным бытием. С этой точки зрения он критиковал немецкий идеализм. Но его философия не есть философия существования, он остается в тисках рационалистической метафизики, он не обнаруживает себя в своей философии, как существующего, он обнаруживает себя существующим только в поэзии»**.

Отвергая всякую возможность не только рационалистического (в духе классического рационализма), но и вообще рационального анализа Абсолюта как «царства существующего», как самого бытия, как полноты бытия личности, Бердяев

* Впрочем, в ранних своих работах Бердяев активно использовал все ключевые понятия метафизики Соловьева; см., например: «Божество есть абсолютное, полное бытие, сущий субъект всякого бытия, положительное всеединство...» (Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 133).

** Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 252.

подвергает критике и современные ему попытки построить экзистенциальную онтологию, предпринятые М. Хайдеггером и частично К. Ясперсом. Он предлагает понимать философию как смысловое «оформление» жизни, в духе полного единства жизненных актов и философских суждений (именно это имеется в виду в приведенном выше высказывании о Соловьеве), и в этом смысле противопоставляет онтологическим построениям Хайдеггера и Ясперса подлинную (по его убеждению) экзистенциальную философию Кьеркегора. «Кьеркегор хочет, чтобы сама философия была существованием, а не философией существования. Хайдеггер и Ясперс строят философию о существовании. Они все-таки остаются в академических философских традициях, хотя выработали философские категории о существовании, превратили заботу, страх смерти в философские категории, особенно Хайдеггер... Но понятиями и категориями можно познавать лишь Dasein, лишь существование, выброшенное в мир, т. е. объективированное или совершенно отвлеченное и пустое бытие. Понятие всегда бывает об объекте. Самое же существование в себе, т. е. первичное бытие, можно познавать лишь фантазией, символом, мифом»*.

Однако здесь Бердяев явно теряет чувство меры в своей критике философской традиции и своих выдающихся современников-экзистенциалистов, идеи которых он активно использует во всех своих поздних работах. Отвергая возможность создания каких бы то ни было рациональных концепций, направленных на метафизический анализ «царства существующего», Бердяев делает весьма двусмысленными свои собственные построения. Ведь все его работы представляют собой не что иное, как попытки рационального подхода к проблемам метафизики, в отличие, например, от образно-художественного подхода Ницше или Достоевского. В своем радикальном, почти «нигилистическом» отрицании какой бы то ни было возможности совместить иррациональную интуицию бытия с рациональным мышлением Бердяев почти дословно повторяет Шестова, однако в отличие от последнего он в гораздо меньшей степени способен к художественному, образному, метафорическому философствованию (в духе Ницше), которое могло бы скомпенсировать отказ от точного, рационального мышления. В результате создается впечатление, что абсолютное отрицание последнего необхо-

* Там же. С. 251–252.

димо Бердяеву главным образом для того, чтобы оправдать многочисленные противоречия, пробелы и недоговоренности в своих рассуждениях.

Вернемся к проблеме описания Абсолюта, царства сущест­вующего; Бердяев в своих сочинениях дает три главных опре­деления сущности Абсолюта — дух, Бог и свобода (помимо первичного определения Абсолюта как человеческой личности и бытия). Первые два из них имеют столь долгую историю в рамках традиции «отвлеченных начал», что нужно признать их значительно менее удачными и уместными, чем более глубокое и точное определение Абсолюта как бытия (в смысле «непред­мыслимого» бытия Шеллинга). Тем не менее Бердяев не желает полностью порывать с основной линией развития русской ре­лигиозной философии, всегда выдвигавшей указанные понятия на первый план. В результате ему приходится особое внимание уделять разъяснению того нового смысла, который он вкладывает в них в сравнении с их традиционным использованием.

«Дух, — пишет Бердяев, — не только не есть объектив­ная реальность, но не есть бытие как рациональная категория. Духа нигде нет как реального предмета, и никогда нет. Фило­софия духа должна быть не философией бытия, не онтологией, а философией существования... Дух раскрывается в субъекте, а не в объекте. В объекте можно найти только лишь объекти­вацию духа... Но чистая духовность находится вне мысленно­го противоположения субъекта и объекта. Поэтому хотя дух лишь в субъекте, а не в объекте, но он совсем не субъективен. В противоположность объективности он совсем не субъекти­вен в психологическом смысле. Реальность духа не объектив­ная, не вещная, а реальность иная, и несоизмеримо большая реальность, более первичная реальность»*. Все эти определе­ния не дают ничего нового по сравнению с воспроизведенным выше описанием «истинного» бытия, открывающегося в лич­ности (и, собственно, тождественного духу). Однако после этих общих формулировок Бердяев пытается выделить более содер­жательные «признаки» духа. «Рациональное определение духа невозможно, это безнадежное предприятие для разума... Но можно уловить признаки духа. Можно сказать, что такими при­знаками духа являются — свобода, смысл, творческая актив-

* Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. С. 366.

ность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним»^{*}.

Одновременно с указанием этих признаков Бердяев противопоставляет свое понимание духа его интерпретации в философии М. Шелера, полагавшего, что дух пассивен и противоположен жизни, выступающей единственным носителем творческой активности в мире. Здесь становятся понятными причины, по которым Бердяев предпочитает термин «дух» по сравнению с более распространенными в философии XX века терминами «бытие» и «жизнь». Использование последних понятий обычно ведет к утверждению, что человек, человеческое бытие не является абсолютным центром реальности, поскольку бытием и жизнью (при определенном способе их понимания) обладает не только конкретный, эмпирический человек, но и другие существа и объекты природы. Не говоря уже о Шелере, в философии которого человек (как духовное существо) прямо противопоставляется растениям и животным (как живым существам)^{**}, даже у Хайдеггера, признающего человека «хранителем бытия» и тем самым, казалось бы, помещающего его в центр своей онтологии, — все-таки явно присутствует имперсоналистская тенденция, связанная как раз с использованием в качестве центрального понятия онтологии бытия, по отношению к которому определяется человеческое бытие, экзистенция (предельно ясно эта тенденция проявилась через выдвижение на первый план понятий «почва» и «кровь», заслоняющих в хайдеггеровской метафизике понятие индивидуальности). Как утверждает Хайдеггер, «само бытие в своем существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия»^{***}. Это означает, что бытие, как и ничто, в метафизическом смысле более фундаментально, чем человеческое бытие, хотя именно через последнее, через экзистирование, бытие обнаруживает себя, т. е. становится миром. У Бердяева все по-иному: «внутренняя» духовная

* Там же. С. 379.

** Ср.: «Опасность философии жизни в том, что она может признать поток жизни первичной реальностью, т. е. родовое и общее признать первичным, индивидуальное же признать вторичным и производным» (Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. С. 226).

*** Хайдеггер М. Что такое метафизика?// Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 25.

сущность человека ни из чего не выводится, и только ей присущи творчество и свобода (впрочем, дальше мы увидим, что здесь Бердяев непоследователен, поскольку источником свободы у него в конечном счете оказывается ничто). Иногда он даже утверждает превосходство духа над бытием, несмотря на то, что истинное, первичное бытие должно быть тождественным духу: «Духу принадлежит примат над бытием, ибо примат принадлежит свободе»^{*}.

Главной целью философских построений Бердяева оказывается утверждение абсолютной, непререкаемой ценности конкретной, неповторимой личности, поэтому его позицию с полным правом можно назвать радикальным персонализмом. Именно радикализм в исповедовании персоналистских принципов выделяет философию Бердяева на фоне всех современных ему версий экзистенциализма и философской антропологии. Личность у Бердяева не только абсолютно ценна и независима в метафизическом смысле, она еще и метафизически первична. Это означает, что все формы бытия и познания должны быть осмыслены только как моменты человеческого духа, как моменты индивидуальной духовной «истории» личности. «Весь природный и исторический мир, — пишет Бердяев, — вбирается внутрь, в глубину духа и там получает иной смысл и иное значение. Все внешнее есть лишь знак внутреннего. Весь мировой и исторический процесс есть лишь символическое отображение вовне внутреннего события моего духа... Весь природный мир есть лишь во мне отображенный внутренний момент совершающейся мистерии духа, мистерии первожизни. Природный мир перестает быть чужеродной, извне давящей дух реальностью. Мистико-символическое мирозерцание не отрицает мира, а вбирает его внутрь. Память и есть таинственно раскрывающаяся внутренняя связь истории моего духа с историей мира... Чуждость, инородность, наружность есть лишь символика раздвоения духа, внутренних процессов распада в духовной жизни»^{**}. В результате в своей философии Бердяев обосновывает не только радикальный персонализм, но и радикальный антропоцентризм, полагающий конкретную личность

^{*} Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. С. 378.

^{**} Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. С. 67–68.

в ее внутреннем духовном творчестве и свободе «абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров»*.

Последовательное развитие этого важнейшего принципа требует решения ряда достаточно очевидных проблем. Одна из них связана с необходимостью пояснить причины радикального различия истинного индивидуального духовного бытия, обнаруживающего себя в человеке и тождественного абсолютной свободе, и неистинного, вторичного бытия, бытия материального мира, в котором господствует необходимость и которое подвержено злу; другая — с более точным описанием самого духа в аспекте его единства, преодолевающего эмпирическую раздробленность отдельных людей. Последняя проблема непосредственно ведет к еще одной, быть может, самой важной проблеме философии Бердяева. Дело в том, что дух, истинное духовное бытие в аспекте его единства и полноты — это и есть Бог, о взаимосвязи которого с отдельной личностью Бердяев постоянно говорит в своих сочинениях (это, несомненно, главная тема его работ). Парадоксальность и внутренняя противоречивость взглядов Бердяева состоит в том, что он, утверждая абсолютное единство Бога и конкретной, эмпирической личности (о чем уже говорилось выше), одновременно пытается сохранить традиционные христианские аспекты в понимании Бога, т. е. пытается доказать, что Бог по онтологическому статусу стоит выше человека**.

Последние две проблемы, тесно взаимосвязанные друг с другом, будут рассмотрены ниже. А сейчас обратимся к первой проблеме, в решении которой Бердяев активно использует ветхозаветную мифологию, а точнее, миф о грехопадении.

«Грехопадение» и творческое «преодоление» мира

В понимании мира, которому причастна человеческая личность и который противостоит, как мир необходимости и зла, миру духовной свободы и истинного бытия, Бердяев в ранних

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 310.

** Указанное противоречие детально проанализировано в книге (первая глава которой целиком посвящена Бердяеву) (Гальцева Р. А. Очерки русской утопической мысли XX века. М., 1992. С. 22–23).

своих работах непосредственно следует за Соловьевым и использует его концепцию, описывающую «отпадение» мира от Абсолюта-сущего в результате свободного акта души мира, Софии (т. е. совокупного человечества). Как мы помним, Соловьев утверждал, что весь природный мир вместе с его раздробленностью, противостоянием отдельных элементов и господством необходимости есть всего лишь «недолжное взаимоотношение» метафизических существ, составляющих всеединство, неправильная реализация их свободы. То же самое утверждает и Бердяев. «Актом нашей умопостигаемой воли, в таинственной глубине бытия, до времени, предмирно совершили мы избрание этого мира, поверили в него, определили себя к бытию в данной действительности, связались с этим миром тысячами нитей. Воля наша избрала данный нам в опыте мир, “этот” мир, объектом своей любви, и он стал для нас принудителен, стал навязчив. “Поверив” в этот мир, мы стали “знать” его; от силы веры нашей в этот мир знание наше этого мира стало обязательным и твердым»^{*}. Можно встретить в его ранних работах и буквальное воспроизведение соловьевской мифологии Софии: «Отпала от Бога мировая душа, носительница соборного единства творения, и потому все и всё в мире участвовали в преступлении богоотступничества и ответственны за первородный грех, в нем свободно участвовало каждое существо и каждая былинка»^{**}.

Как и Соловьев, Бердяев утверждает, что мировая необходимость есть следствие неправильной «ориентации» нашей фундаментальной свободы, есть своего рода «злоупотребление» свободой. Однако между концепцией Соловьева, описывающей «отпадение» мира от Абсолюта, и соответствующей идеей философии Бердяева имеется одно существенное различие. У Соловьева мир отпадает от всеединства, предстающего как организм метафизических существ, каждое из которых является относительно самостоятельной, свободной «субстанцией». В этом случае кажется достаточно естественным, что неправильная ориентация свободы метафизических существ имеет результатом их изоляцию друг от друга, что и приводит к появлению несовершенного мира, в котором господствует раздробленность и противостояние отдельных элементов.

* Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 50–51.

** Там же. С. 132.

У Бердяева столь же ясная рациональная конструкция отсутствует. Его понимание истинного бытия, духа, Бога не предполагает в них какой-либо структуры, наличия каких-либо самостоятельных и рядоположенных «элементов», действием которых можно было бы объяснить возникновение мира: он категорически отвергает такую модель для объяснения соотношения личностей (подробнее об этом пойдет речь в последнем параграфе данной статьи). В результате акт «отпадения» мира или, точнее, метафизическое (вневременное) возникновение мира из истинного бытия и абсолютной свободы превращается в чистый символ, в миф, не поддающийся никакой рационализации. Впрочем, это согласуется с утверждением Бердяева, что рациональное познание действует только в «падшем» мире и абсолютно неприменимо к миру духа и свободы, по отношению к которому возможно лишь символическое и мифологическое познание.

Подобно Шестову, Бердяев для описания акта «отпадения» мира использует миф о грехопадении первого человека. Состояние единства с Богом, райское, невинное состояние — это символ первичного бытия (первобытия, первожизни), тождественного духу, той необъективируемой реальности, о которой как об Истине и Абсолюте пишет Бердяев. Важнейшим «признаком» духа является свобода, именно ее действие приводит к тому, что «райское» состояние преобразуется в состояние, где уже господствует противоположность между «падшим», неистинным бытием «внешнего» мира и истинным бытием человеческой личности, сохраняющей в своих глубинах дух и его свободу.

Бердяевская интерпретация мифа о грехопадении существенно отличается от интерпретации Шестова. У Шестова причиной «отпадения» является «грех» первого человека, вкусившего яблоки с дерева познания и тем самым отстранившего от себя свободу, которой он обладал, пока был в единстве с Богом, с царством Абсурда, где все возможно. Суть «греха» в желании знать; но это желание «замораживает» мир свободы, набрасывает на царство Абсурда сеть закономерности и необходимости. Человеческий разум, человеческое знание, по Шестову, — это главное зло нашей жизни; отказавшись от него в абсурдном движении веры, человек вернется к Богу и вернет себе свободу. Человек в своем конкретном, эмпирическом состоянии оказывается полностью лишенным свободы и способности к творческому деянию; свободен только Бог, и его свобода для нас и нашего разума предстает непостижимым абсурдом.

Бердяев придает мифу о грехопадении совершенно иной смысл. «Совсем не само познание есть грех и отпадение от Бога. Само познание есть положительное благо, обнаружение смысла. Но срывание с древа познания добра и зла означает жизненный опыт злой и безбожный, опыт возврата человека к теме небытия, отказ творчески ответить на Божий зов, противление самому миротворению. Познание же, с этим связанное, есть раскрытие премудрого начала в человеке, переход к высшему сознанию и высшей стадии бытия... Хорошо ли, что возникло различие между добром и злом? Есть ли добро — добро и зло — зло? Мы принуждены ответить на это парадоксально: плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо делать это различие, когда оно возникло, плохо, что пережит опыт зла, но хорошо, что мы познаем добро и зло, когда опыт зла пережит»^{*}. Бердяев ясно различает два слагаемых акта «грехопадения». Один — это само разделение добра и зла, т. е. возникновение из первобытия нашего «падшего» мира с характерным для него противоборством добра и зла. Второй — это возникновение из того же исходного домирного («райского») состояния (первобытия) человеческого сознания, человеческого разума, необходимого для ориентации в «падшем» мире, для различения добра и зла.

Оба этих слагаемых, утверждает Бердяев, являются необходимым результатом реализации, раскрытия свободы как главного «качества» первобытия и первожизни. Это означает, что «падение» мира и человека должно было произойти в целях, необходимых самой свободе; если бы оно не произошло, свобода не раскрыла бы себя и тем самым не могло бы быть реализовано творческое предназначение человека в мире и перед Богом.

Чтобы подчеркнуть различие указанных двух слагаемых акта «грехопадения», Бердяев вводит представление о двух составляющих самой свободы, присущей первобытию, т. е. человеку; он фиксирует их в понятиях первой и второй свободы. Первая свобода — это самое глубокое определение первобытия, это та самая свобода-произвол, о которой говорил Шестов. «Свобода связана не с формой жизни, — пишет о ней Бердяев, — а с содержанием жизни, с иррациональным содержанием жиз-

^{*} Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 48.

ни... Свобода связана с бесконечными потенциями духа»^{*}. С произвольной, противодуховной реализацией этой свободы и связано «отпадение» мира, переход первобытия (духа) в состояние дуального противостояния мира и духовной сущности человека. «Миф о грехопадении связан с первой свободой, и без нее невозможно осмыслить этот миф. Первая свобода и порожденное ею отпадение от божественного центра жизни есть одна из первичных стадий динамики духа, один из моментов мистерии духа, мистерии первожизни. Этот процесс совершается в самых сокровенных глубинах духовного мира, и он лишь отображается в нашем вторичном природном мире. Природный мир, подчиненный законам необходимости, мир раздора и распада и вместе с тем механического сцепления и сковывания, есть уже вторичное порождение внутренней диалектики свободы в мире духовном»^{**}.

Возникновение природного мира приводит к появлению радикального противоречия между этим миром и заключенным, «заброшенным» в него человеческим духом, и это противоречие, в свою очередь, обуславливает необходимость появления сознания (разума, души) как промежуточного звена между абсолютной реальностью духа и чисто относительной, наполненной злом реальностью природного мира. «Человек отверг мгновение райской гармонии и целостности, возжелал страдания и трагедии мировой жизни, чтобы испытать свою судьбу до конца, до глубины. Это и есть возникновение сознания с его мучительной раздвоенностью... Производимые сознанием различения и оценки всегда причиняют боль и страдание. После грехопадения была раскована добытийственная стихия, меонический хаос, и для охранения образа человека неизбежно было образование сознания, затверждение сознания»^{***}. И только возникшему, «затвердевшему» сознанию, которое пытается ориентироваться в мире, наполненном противоречиями и столкновениями, присуща вторая свобода — свобода выбора добра, свобода стремления к добру и совершенству в мире (августинская свобода).

^{*} Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. С. 94.

^{**} Там же. С. 96.

^{***} Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 48–49.

Таким образом, согласно Бердяеву неправильно полагать, что миф о грехопадении в его главном аспекте (в аспекте первой свободы) выражает «отпадение» человека от божественной свободы и от источника свободы (как это было у Шестова), наоборот, смысл этого мифа в описании метафизического процесса раскрытия всей полноты свободы, присущей первобытию. При этом из рассуждений Бердяева остается непонятным, до какой степени первая свобода является принадлежностью человека. Может создаться впечатление, что по крайней мере в исходном акте «отпадения» мира свобода сама раскрывает свой смысл, как бы помимо человека, «до» его появления (в метафизическом смысле этого «до»). Ведь Бердяев уточняет, что свобода, строго говоря, рождается не из первобытия Бога, а из другого онтологического начала — из ничто, стоящего как бы рядом с первобытием, Богом. Это явно противоречит другому утверждению Бердяева о том, что свобода — это важнейший «признак» духа (который Бердяев отождествляет одновременно и с Богом, и с первобытием, и с человеческой личностью во всей ее внутренней полноте). Как мы помним, Бердяев сам признавал противоречивость своих взглядов и относил это на счет «символичности» и «мифологичности» применяемой им формы познания Истины. Поэтому приходится принимать как данность это ключевое противоречие его мировоззрения (противоречие между пониманием свободы как главного «признака» личности, первобытия и представлением о ее происхождении из ничто), не предполагая возможности его естественного разрешения. Чуть ниже мы вернемся к нему в связи с рассмотрением взаимосвязей между Богом, человеком и свободой.

Итак, метафизический акт реализации первой свободы, коренящейся в первобытии (или рядом с ним?), приводит к тому, что из первобытия выделяется мир как «неистинное бытие». Такая реализация свободы является ее «искажением», ее «самоуничтожением», поскольку в появившемся мире эта свобода замещается закономерностью и необходимостью. Здесь естественно задать вопрос: насколько неотвратимой была именно неправильная реализация первой свободы? и как выглядел бы мир, если бы первая свобода избежала своего собственного «самоуничтожения»? Понятно, что этот вопрос равнозначен другому: а мог ли первый человек не согрешить, и как бы выглядело наше бытие в таком случае?

Миф и «мифологическое познание» не предполагают ответа на вопросы такого типа, даже их постановка невозмож-

на для мифологического сознания. Но Бердяев, конечно же, не выдерживает своего собственного требования к осуществлению именно «мифологического» и «символического» познания. В своих философских размышлениях он дает рациональную интерпретацию мифа, он постоянно использует разум и рациональность в положительном смысле — в деле познания высшей Истины. Именно поэтому поставленный вопрос для его философии не является риторическим и требует ответа; отказ от ответа в данном случае означает отказ от последовательности, видимо, понимая, что одного только «мифологического» описания происхождения природного мира недостаточно, Бердяев в своих поздних работах стал использовать значительно более ясную и рациональную концепцию, сформулированную под очевидным влиянием западных экзистенциалистов (в особенности Хайдеггера). Вместо того чтобы представлять «отпадение» мира как «одномоментный» метафизический акт, произошедший в метафизическом «прошлом», Бердяев теперь говорит о постоянно длящемся акте (или, лучше сказать, процессе) объективации духа. Особенно важную роль это понятие играет в двух книгах Бердяева, посвященных его метафизике: «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934) и «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (французское издание — 1946, русское — 1947).

К сожалению, как и во многих других принципиальных моментах, в изложении понятия объективации Бердяев ограничивается критикой аналогичных теорий, встречавшихся в истории философии, и предельно общими рассуждениями по поводу отличий его собственных представлений от всего, что было высказано до него. В связи с этим трудно признать его концепцию достаточно проработанной, скорее это некоторая заявка на возможное объяснение соотношения духа и природного мира, не пошедшая дальше общих постулатов и первичных набросков. Все, что Бердяев говорит об объективации, есть на деле только популярное обобщение соответствующих элементов учений Канта, Гегеля, Шопенгауэра, Бергсона и др., касающихся взаимосвязи «истинной» реальности (вещи в себе, понятия, воли, жизни), с одной стороны, и «вторичной», «неистинной» реальности (явления инобытия, понятия, представления мертвой природы) — с другой.

Объективация, по Бердяеву, это «символическое воплощение» духа, т. е. воплощение, не выражающее его полноту и

богатство, не реализующее его творческую свободу. «Объективация не есть настоящая реализация, а лишь символизация, она дает знаки, а не реальности»^{*}. Объективация порождает символы и иллюзии, которые заслоняют подлинную реальность духа и тем самым подавляют его творческую динамику. Но объективацию осуществляет само сознание человека, а ее исток находится во внутренней диалектике свободы, присущей духу. «Сознание объективирует мир, оно первоначально активно в этой объективации, а потом пассивно в своей зависимости от объективированного мира»^{**}.

Сам термин «объективация» показывает, что главным в этом акте является превращение первореальности, первожизни, духа в дуалистическое противостояние статичных, лишенных всякой внутренней динамики составляющих, отражаемых в рациональных понятиях субъекта и объекта. После такого разделения объект оказывается полностью вне подлинного бытия, превращается в своего рода иллюзию, символ, познание которого необходимо только для того, чтобы выработать способность ориентироваться в этом «мире иллюзий». Как утверждает Бердяев, именно такой характер носит вся наша наука, не имеющая самостоятельной ценности и целиком ориентированная на полное подчинение человека, его внутренней творческой силы миру объективации, «падшему» миру. Но и сам человек, превращенный в субъект, уже не тождествен духу, первобытию. Он становится дуальным существом, в котором есть и сторона, принадлежащая объективированному миру, лишенная связей с первобытием, и сторона, сохранившая эту связь, тождественная духу и первобытию, по-прежнему причастная свободе и творчеству. «Всегда и везде объективация, которая производится в срединном пути сознания и которая подчиняет себе сознание, есть нечто вторичное, первичная же действительность и первичное познание лежит до этой объективации или после этой объективации. Человек был превращен в субъект гносеологический лишь по отношению к объекту, к объективированному миру и для этой объективации. Вне же этой объективации, вне стояния перед бытием, превратившимся в объект, субъект

^{*} Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. С. 197.

^{**} Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 245.

есть человек, личность, живое существо, само находящееся в недрах бытия»^{*}.

Поскольку объективация есть процесс, постоянно осуществляющийся в духе, неразрывно связанный с реализацией свободы, философское познание, пытающееся осмыслить бытие, претендующее на то, чтобы быть экзистенциальным, должно вскрыть закономерности этого процесса и показать человеку иллюзорность объективированного мира, показать возможность преодоления нашей зависимости от мира. Осуществляя эту задачу, Бердяев одновременно критикует своих западных современников, стремившихся построить экзистенциальную философию, за то, что они ограничили свои задачи только анализом объективированного мира и не пытались «прорваться» из этого мира к первобытию, в котором нет никакого разделения на субъект и объект. В первую очередь эту критику Бердяев адресует Хайдеггеру, и это кажется достаточно странным, поскольку последний, точно так же как и Бердяев, отказывается от понятий субъекта и объекта как совершенно не пригодных для построения новой онтологии и ведет речь только о самом бытии — как существующем, а не как данном в понятии.

Бердяев настаивает на том, что то различие, которое Хайдеггер проводит между бытием как таковым и человеческим бытием как экзистенцией, как своего рода «границей» между бытием и ничто, — не отличается от различия субъекта и объекта в классической метафизике. Хайдеггер, утверждает Бердяев, «в сущности, не дает ни философии бытия, ни философии Existenz, он дает лишь философию Dasein. Он целиком остается в выброшенности человеческого существования в мир. Но выброшенность в мир, в das Man, есть падшость. Для Хайдеггера падшость принадлежит структуре бытия, бытие внедрено в обыденность. Он учит, что забота есть структура бытия. Забота овременяет бытие. Но с какого возвышения можно это увидеть, как осмыслить это? Непонятно, откуда у Хайдеггера берется сила познания. Он видит человека и мир исключительно снизу и видит только низ. Он — человек, потрясенный этим миром заботы, страха, смерти, обыденности. Его философия, в которой ему удалось увидеть какую-то горькую истину, хотя и не последнюю, не есть экзистенциальная философия, в ней не

* Там же. С. 247.

чувствуется глубины существования. Эта философия остается во власти объективации»^{*}.

Здесь Бердяев достаточно ясно формулирует принципиальное отличие исходного принципа своей философии от исходного принципа философии Хайдеггера (о чем уже говорилось выше). Коротко говоря, это различие заключается в том, что бытие (первобытие, основа) ищется на разных направлениях: Хайдеггер ищет его в предстоящем нам и неразрывно связанном с нами мире, в его «непотаенности», в его «открытости» нам (поэтому ключевое понятие его метафизики — «бытие-в-мире»); Бердяев, наоборот, видит в мире только иллюзорное и вторичное бытие (сущее, в терминологии Хайдеггера), а подлинное бытие полагает возможным найти внутри человеческой личности, отвергающей мир в его самоуверенности, самодостаточности и претензии на господство над человеком. Однако вся критика Бердяева, все его обвинения в адрес немецкого мыслителя, создавшего по-настоящему целостную, последовательную и глубокую метафизическую концепцию, действительно преодолевающую традиции классической метафизики, были бы обоснованы только в том случае, если бы Бердяев в своих сочинениях предложил какую-нибудь связную альтернативу «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Но мы находим в них в основном только утомительные повторения одних и тех же тезисов о том, что необходимо преодолеть объективацию и от «неистинного» познания, использующего разум, перейти к «мифологическому» и «символическому» познанию перво-реальности, духа. Сам Бердяев почему-то так и не решается осуществить этот переход, не решается стать творцом новой «мифологии» и по-прежнему (как и обвиняемый им Хайдеггер) остается в плену понятийного мышления, причем в наиболее ясных фрагментах своих сочинений он дает примеры именно понятийного, рационального анализа структурированного мира и его отношений с духом и свободой — доказывая тем самым необоснованность своих критических высказываний против Хайдеггера и других представителей западного экзистенциализма.

Необходимо отметить, что в русской философии начала XX в. мы находим талантливые и тщательно проработанные версии

^{*} Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. С. 222.

новой онтологии, отличающиеся от версии Хайдеггера, хотя и близкие к ней по своим исходным понятиям. Принадлежат они современникам Бердяева — С. Франку и Л. Карсавину, которые по силе философской интуиции и способности к детальной разработке философских принципов несравнимо превосходили Бердяева.

В заключение обратим внимание на один достаточно важный момент в концепции объективации Бердяева, на его анализ проблемы времени и соотношения времени и вечности. Бердяев пытается совместить два противоположных понимания времени, развитых соответственно Бергсоном и Хайдеггером. Бергсон в своих трудах определял время — взятое в его истинной и «чистой» сущности (как «длительность») — в качестве главной позитивной характеристики человеческого бытия, задающей цельность и внутреннюю творческую энергию личности, ее духовную бесконечность; одновременно в философии Хайдеггера время оказывается в определенной степени негативной характеристикой, поскольку оно выражает фундаментальную и неустранимую конечность человеческого бытия и связано со структурой «заботы», особого бытийного «устройства» личности, существующей только за счет своего рода «убегания» от себя, «проецирования» себя вовне-в-бытие как таковое (по сути это и есть конституирование будущего).

Бердяев считает, что эти два подхода к пониманию времени должны дополнять друг друга, поскольку они относятся к разным планам реальности: первый описывает позитивное творческое развитие истинного бытия, духовного бытия личности, а второй — негативную раздробленность, внеположность и косность объективированного бытия. «Двойственность времени, его двойственный смысл для человеческого существования, — пишет Бердяев, — связан с тем, что время есть результат творчества нового, небывшего, и вместе с тем оно есть продукт разрыва, утери цельности, забота и страх»^{*}. Очевидно, однако, что недостаточно просто постулировать «двусоставность» времени, необходимо (особенно в связи с радикальным различием двух его измерений) указать и основу его единства. Здесь Бердяев воспроизводит одну из самых давних и известных идей русской философии, он утверждает, что такой основой —

^{*} Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 238.

основой цельного времени — является вечность, понимаемая как определение единства и бесконечности подлинного бытия, т. е. как определение его абсолютности. Необходимость и позитивность применения характеристики времени (наряду с характеристикой вечности) по отношению к первобытию связаны с отмеченным выше стремлением Бердяева понять последнее не только как уже данную основу всего существующего, но и как непрекращающийся творческий акт. Лишь из-за радикальной «порчи» бытия, происходящей в силу объективации духа, время обретает свои негативные качества, более того, становится главным признаком «падшести» мира, его негативной, злой природы. Но именно поэтому и борьба с объективацией, устремление человека к восстановлению своей бесконечной творческой способности и, как следствие, своей бытийной полноты, — вечности и бесконечности своего существования, — оказываются возможными только через преобразование своих отношений со временем, через преодоление его негативной стороны и полное выявление его позитивности как формы абсолютной творческой мощи бытия.

В этом, единственном, элементе своей философской концепции Бердяев дает хотя и очень лаконичный, но все-таки достаточно ясный и конструктивный набросок того, как надо понимать путь к преодолению объективации и к возвращению человека и мира к первоначальному состоянию «до грехопадения» (во всех остальных случаях он ограничивается малосодержательными символическими описаниями этого процесса). Поскольку наиболее характерным знаком «несовершенного» времени, присущего «падшему» миру (по сравнению с «совершенным» и цельным временем первобытия), является его распадение на прошлое, настоящее и будущее, обладающие совершенно различным онтологическим статусом, указанное преодоление объективации прежде всего требует радикального изменения нашего отношения к прошлому и будущему, которые в рамках традиционного мировоззрения, навязанного миром, понимаются как «уже не существующее» и «еще не существующее». Эти «уже не» и «еще не» не только не умаляют грозного значения прошлого и будущего, их власти над настоящим и над личностью, творящей себя в настоящем, но, наоборот, подчеркивают и усиливают это значение и эту власть; отделяя прошлое и будущее от «настоящего» бытия, от бытия настоящего, эти определения делают их неподвластными творческой энергии духа. Вернуть себе правильное положение в бытии, вернуть себе значение центра и источника бытия личность может только через устранение,

«снятие» неизменности и непреклонности прошлого и будущего. Это требует такого «преобразования» прошлого и будущего, которое привело бы к уравниванию их с настоящим — и в смысле их подчиненности творческим усилиям личности, и в смысле их принадлежности к вечности, к бытию.

«Прошлое и будущее, — пишет Бердяев, — представляют нам фатальными лишь потому, что мы объективируем время, что прошлое и будущее представляются нам объектами, которым мы соподчинены. Но онтологически не существует такого объективированного прошлого и будущего, оно “субъективно” и есть лишь составная часть внутреннего существования*». Описывая основной парадокс времени, Бердяев замечает, что, «в сущности, прошлого в прошлом никогда не было, в прошлом существовало лишь настоящее, иное настоящее, прошлое же существует лишь в настоящем**». И поэтому к прошлому, понимаемому как естественная составляющая настоящего, возможно двоякое отношение: либо мы объективируем его и тем самым подчиняем себя ему, либо творим его, пытаемся реализовать в нем все свое бесконечное содержание, подобно тому как мы это делаем в настоящем и по отношению к настоящему. «К прошлому, к умершему и к умершим возможно двоякое отношение — или отношение консервативное, охраняющее прошлое и возвращающееся к нему, верное традиции, или активное и преобразующее отношение к прошлому, вводящее прошлое в будущее и вечность, воскрешающее умершее и умерших***».

Возможность второй формы отношения к прошлому связана с тем, что человек в своей подлинной сущности принадлежит не только времени, но и вечности, охватывает все время (о чем говорил уже Чаадаев). Обыденное сознание — сознание «обыденного» человека в каждом из нас — не знает этой принадлежности вечности, поэтому нужны радикальные усилия по преобразению своего сознания, всей своей «падшей» личности, чтобы вновь достичь целостности и полноты своего бытия. Это удастся лишь немногим (хотя доступно всем и должно быть реализовано всеми), и такие люди становятся пророками, «людьми вечности», по выражению Бердяева. «Есть люди прошлого, люди будущего, люди вечного. Большинство людей

* Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 293.

** Там же. С. 285.

*** Там же.

живет в тех или иных разорванных частях времени, и лишь немногие прорываются к вечности, т. е. преодолевают болезнь времени. Пророки обращены к будущему, но они прозревают его только потому, что они в духе преодолевают время, судят о времени из вечности. В духе меняется измерение времени, время угасает и наступает вечность»^{*}.

Феномен пророчества, взятый в его наиболее принципиальном, метафизическом смысле, оказывается наиболее значимым выражением истинной сущности человека и его истинных отношений со временем и с вечностью. Подобно тому как «человек вечности», открывающий в себе сверхвременное измерение бытия, обретает творческую способность по отношению к прошлому, точно так же он из своего вечного бытия оказывается полновластным творцом всего потенциально бесконечного будущего. Будущего, как и прошлого, нет в качестве раз и навсегда данного, подобного неизменной объективной реальности, поэтому пророчество нельзя понимать как своего рода «подсматривание» вечно существующих в какой-то сфере бытия событий и явлений. Такое представление о будущем (и прошлом) навязывается давней платонической традицией, отрицающей творчество и творение в качестве главных характеристик бытия. Правильное понимание прошлого и будущего — это понимание того, что любой акт «познания» прошлого, точно так же как любой акт «предсказания» будущего, есть акт творческий, есть творение чего-то нового в бытии, обогащение бытия. «Познание есть приобщение к Логосу. Но таков лишь один из аспектов познания — платонический. Есть другой аспект познания. Познание есть не только припоминание, познание есть творчество. И это опять связано с проблемой времени. Познание есть также изменение бытия, событие внутри бытия, его просветление... Если возможно познание несуществующего прошлого через внутреннее припоминание, то возможно познание несуществующего будущего через пророчество. Тайна всякого пророчества, взятого в более широком смысле, чем смысл собственно религиозный, есть тайна преодоления времени, прорыв к вечному настоящему»^{**}.

Пророчества настоящего пророка сбываются не потому, что он хорошо «видит» уже существующее в каком-то плане бытия будущее, а потому, что он обладает развитой способностью

^{*} Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 286.

^{**} Там же. С. 289.

раскрыть главное измерение своего бытия — измерение вечности — и осуществить акт сотворения будущего. Поэтому правильнее будет сказать, что настоящий пророк творит будущее, а не просто «видит» его; в связи с этим наиболее точно смысл понятий «пророк» и «пророчество» выявляется в суждениях, которые мы обычно считаем метафорическими и которые прямо обозначают роль личности в создании новой эпохи и нового (духовного) бытия — например, в суждении «Пушкин — пророк русской культуры».

Трагедия нашего существования, по Бердяеву, целиком определяется нашей двойственной причастностью и истинному бытию, первобытию, и миру объективации. Утрата своей духовной абсолютности, своей бесконечной творческой мощи приводит личность к полному подчинению миру объективации; человек становится пленником неизменного, объективированного прошлого и заложником непредсказуемого и грозного будущего, столь же неподвластного ему, как и прошлое. Разрешение этой трагедии человек, как правило, ищет на пути забвения; но стараясь полностью устранить из своего сознания эти страшные призраки, он только усиливает их власть над собой. Подлинное преодоление трагедии возможно лишь через восстановление правильной иерархии уровней нашего бытия: раскрытие измерения вечности и подчинение неустранимого пока среза временной объективации этому вечному измерению. Это означает не забвение себя в одном мгновении, в мгновении, не имеющем никакой собственной ценности и сменяемом таким же не имеющим смысла мгновением, а прямо противоположное — придание абсолютной ценности каждому мгновению и введение его в вечность. «Время нужно для вечности, — пишет Бердяев, — не в перспективе объективации, которая знает лишь бесконечное время и не знает вневременной вечности, а в перспективе углубления времени внутрь вечности. Это углубление и происходит в мгновении, которое не есть уже отрезок времени и не может быть заменено следующим мгновением, т. е. качественно своеобразно и неразложимо... Это не есть мгновение, в котором человек забывается, — наоборот, это есть мгновение, в котором переживается особенная полнота, в котором не забвение изолирует часть целого жизни, а память освещает целое жизни, которое обладает полноценностью»^{*}.

* Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 292–293.

По сути, именно такое отношение к мгновению, такое переживание полноты жизни в каждом ее миге и является окончательной «формулой» преодоления объективации или, по крайней мере, ослабления ее господства над человеком. В частности, на этом пути преодолевается абсолютность смерти и безраздельное господство над человеком страха смерти — самого наглядного свидетельства власти объективации. Нетрудно видеть, что все рассуждения Бердяева о соотношении времени и вечности в жизни личности и особенно последний вывод о преодолении объективации через переживание полноты жизни представляют собой естественное развитие одного из центральных пунктов философского мировоззрения Достоевского, выраженного им в истории Кириллова. Впрочем, нужно отметить, что гораздо раньше Бердяева очень похожее развитие тех же самых идей Достоевского осуществили С. Франк — в двух своих книгах, опубликованных в 1915 и 1917 гг. — и Л. Карсавин — в известной работе, посвященной метафизике любви, «Noctes Petropolitanae» (1922). Особенно заметна близость взглядов Бердяева в данном вопросе к взглядам Карсавина; у последнего мы находим и представление о существовании личности одновременно во времени и в вечности, и мысль о творческой свободе личности по отношению к прошлому и будущему, и вывод о том, что преодоление несовершенства «падшего» мира возможно только через раскрытие всей полноты жизни в каждом ее мгновении (здесь Карсавин прямо ссылается на «пять секунд» Кириллова из «Бесов»). При этом в трудах Карсавина и Франка эти и другие аналогичные выводы имеют гораздо более глубокое философское обоснование и более ясную разработку, чем в книге Бердяева; это лишний раз подтверждает определенную вторичность мыслей Бердяева, отсутствие подлинно оригинальных элементов в его философских взглядах.

Бог, человек и Ничто

Конкретный Абсолют, открываемый человеком в глубинах своей личности, есть не только первобытие, первожизнь и дух, но также есть Бог. Этот аспект в понимании Абсолюта задает смысл идеи Богочеловечества, подразумевающей единство эмпирического человека и Бога. В концепции Бердяева это единство имеет тенденцию к превращению в полное тождество,

в связи с чем становится непонятным различие между человеком и Богом. Бог есть дух и первобытие, но точно так же Бердяев определяет и человека в его человеческой сущности. Первобытие есть «царство индивидуальности», есть динамическое взаимодействие личностных центров, получающих полное и адекватное выражение в человеческих личностях. В результате развитие принципиальных положений философии Бердяева с неизбежностью приводит к отождествлению Бога с внутренней сущностью человеческой личности. Однако при исчезновении различия между Богом и человеком становится непонятной идея движения человека к Богу, трансцендирования к высшей реальности. Бердяев не желает совсем порывать с христианской традицией и поэтому, доказывая неразрывное единство Бога и человека, одновременно подчеркивает необходимость проводить различие между ними. Это нужно ему еще и потому, что без понятия трансцендирования невозможно обосновать идею мистического акта, соединяющего личность с Абсолютом как имманентно-трансцендентной реальностью.

Непротиворечивое описание этой реальности и является самой главной задачей. Способность к трансцендированию присуща человеку в той степени, в какой он есть дух, но, как мы видели раньше, дух и есть первореальность, т. е. он одновременно представляет собой цель трансцендирования. Поясняя смысл трансцендирования, Бердяев по сути уточняет определение самого духа. В сущности духа заложено трансцендирование, однако та реальность, к которой осуществляется трансцендирование, есть тот же самый дух. Именно поэтому Бердяев постоянно подчеркивает, что дух не есть бытие (в привычном смысле этого слова), а есть свобода и творческая активность. Он не может быть окончательно, однозначно «зафиксирован» в своих границах, лишь в минимальной степени может быть определен как устойчивый и самодостаточный; вся его суть — в прохождении себя, в стремлении к иному. Но поскольку ничего иного, кроме него самого нет, это оказывается стремлением к себе как иному, т. е. делание себя иным, небывалым.

Указанное понимание духа не является совсем новым. Оно характерно для всей мистической традиции европейской философии, начиная с неоплатоников и заканчивая представителями классического немецкого идеализма. Однако ранее почти всегда трансцендирование понималось как акт, осуществляемый человеческим духом (сознанием) и имеющий в качестве цели какую-то высшую реальность или хотя бы идеальное пред-

ставление о состоянии, которое должно быть достигнуто в этом акте (второй вариант особенно ясно представлен в философии Гегеля, где реальная цель развития Абсолюта предвосхищается на самом первом этапе развития, в Логике). Бердяев доводит эту линию развития европейского мистицизма до логического завершения: дух не может трансцендировать ни к чему иному, кроме себя самого как непредсказуемо иного по отношению к себе самому. Дух есть в этом смысле бесконечная потенция к порождению нового. Отметим, что аналогичную концепцию первобытия, Абсолюта разрабатывал параллельно с Бердяевым С. Франк, который для определения качества бесконечного перехода в иное, порождения нового, применял термин «мочь», или «мощь» (Абсолюта).

Вернемся к проблеме соотношения человека и Бога. Наиболее естественным выглядит предположение, что для Бердяева Бог и человек — это только различные аспекты или, лучше сказать, различные «точки зрения» на первобытие, дух во всей его динамичности. Человек — это самооткровение первобытия, как бы фиксация его относительной определенности; Бог — это то же первобытие, но взятое не в аспекте его самооткровения и определенности, а в аспекте его трансцендирования во вне — к себе самому в своей новизне. Бог — это бесконечная полнота духа, его «чистая» способность к бесконечному трансцендированию.

Единство Бога и человека в этом контексте означает единство духа, первобытия, единство всех его «уровней» — от неистинного, объективированного бытия до самого акта трансцендирования. Бог при этом предстает как чистый акт творения. Творение, творчество — это единственное определение Бога; при этом парадоксальность понимания идеи творения у Бердяева заключается в том, что у божественного акта творения не может быть результата — любой результат есть определенное бытие, которое отрицает сам чистый, иррациональный акт творения; Бог может творить только свое собственное, творческое же содержание. Лишь в области объективированного бытия символом этого творения становится новое бытие, выпадающее из закономерности существующего. В связи с этим само возникновение мира невозможно считать результатом творения! Ведь «падший» мир, мир объективации Бердяев признает искажением, неистинным символом духа (Бога), поэтому его возникновение нельзя назвать ни творчеством, ни тем более Творением, это скорее деграция духа. Кроме того,

можно вспомнить, что источником возникновения («падения») мира является первая свобода, происходящая из Ничто и, вообще говоря, не присущая Богу. Более правильно было бы утверждать, что мир объективации «порождается» человеком, поскольку как раз человек и является носителем первой свободы (здесь мы отвлекаемся от двусмысленности понятия первой свободы, о чем говорилось выше).

Бердяеву удастся сгладить накапливающиеся здесь противоречия за счет признания взаимной обусловленности Бога и человека, их своеобразной «нераздельности». Человек немислим без Бога, поскольку Бог есть его сущность. Главное определение первобытия состоит в том, что оно есть трансцендирование к себе самому, т. е. есть чистый акт творчества. Фиксируя себя в себе самом в форме человеческой личности, первобытие не может потерять это определение. Человек есть творец, есть процесс творчества; само это творчество во всем его богатстве и «мощи» — это и есть Бог. Различие между человеком и Богом можно описать только как различие между ограниченной формой творчества, в которой творческая свобода приобрела «искаженное» направление и ограничила себя (ибо только она сама и может ограничить себя), и той же самой творческой способностью, взятой во всей ее бесконечной полноте. Недаром Бердяев постоянно подчеркивает, что Бог есть активность и творчество, и совершенно неверно понимание Бога как полной актуальности, как того, что уже актуально есть во всех своих возможностях. Наоборот, сущность Бога — это потенциальность и возможность, это «страсть», которая «застывает» в творении. «Учение о Боге как о чистом акте, в котором нет потенции, — критикует Бердяев традиционные взгляды, — в сущности, делает бессмысленным, нелепым миротворение. Творение мира и человека ни для чего Богу не нужно... Последовательный онтологизм должен отрицать возможность новизны, творчества, свободы, которые означают прорыв в замкнутой системе бытия»* (впрочем, как только что было сказано, в бердяевской концепции творение мира также оказывается «не нужным» Богу, хотя и по другой причине, чем в традиционной христианской концепции).

* Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. С. 241–242.

Такое представление о Боге приводит Бердяева к заключению, что все важнейшие экзистенциальные состояния (страх, ужас, тоска, забота и т. п.), которые характерны для человека и через которые выявляется полнота его духовного бытия, должны быть присущи и Богу как самой этой полноте. «Можно ли сказать, что Богу не присуща никакая душевная жизнь, никакие аффективные и эмоциональные состояния? Статическое понимание Бога как чистого акта, не имеющего в себе потенций, самодовольного, ни в чем не нуждающегося, есть философское, аристотелевское, а не библейское понимание Бога. Бог Библии, Бог Откровения совсем не есть чистый акт, в нем раскрывается аффективная и эмоциональная жизнь, драматизм всякой жизни, внутреннее движение, но раскрывается экзотерически... Богу бояться приписать внутренний трагизм, свойственный всякой жизни, динамику, тоску по своему другому, по рождению человека, но нисколько не бояться приписать гнев, ревность, месть и пр. аффективные состояния, которые считаются предосудительными для человека... Более достойно приписать Богу тоску по любимому, потребность в жертвенной самоотдаче... Трагизм в жизни Божества есть показатель не несовершенства, а совершенства божественной жизни, божественной мистерии»*. Отметим почти буквальное совпадение этого рассуждения Бердяева с соответствующей мыслью Шестова о невозможности приписать Богу качества всемогущества, всеведения и т. п. Однако у Бердяева выраженная здесь идея имеет гораздо более естественное и логичное обоснование — принцип абсолютного единства (фактически тождества) Бога и человека.

Бердяев, как и Шестов, приходит к выводу, что Бог есть царство потенциальности, царство безграничных возможностей; не существует никаких ограничений, сковывающих богатство возможностей, коренящихся в Боге, в его творчестве. В этом смысле и Бердяев вполне мог бы назвать Бога «царством Абсурда», поскольку Абсурд это и есть вся полнота возможностей — даже тех, которые вступают в абсолютное противоречие с незыблемыми законами нашего мира.

Идея Бога как «царства возможностей» (или «царства Абсурда») естественным образом сочетается у Бердяева с его

* Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 41.

понятием объективации. Отличие человека от Бога проявляется именно в том, что человек одновременно принадлежит и первобытию, и миру объективации. Человек есть как бы промежуточное звено между миром объективации и первобытием, Богом. Это обуславливает сложную структуру человеческого бытия, что выражается в первую очередь в существовании различных «ступеней» сознания (впрочем, Бердяев не уточняет, сколько их и как их можно различить). «Динамическое понятие сознания допускает существование ступеней сознания... Сознание не пассивно определяется действительностью и отражает действительность, а активно направлено на ту или иную действительность. Для разных направлений сознания существуют разные действительности... Мы вращаемся в разных мирах, в зависимости от того, на что направлена наша избирающая духовная воля. И обыденный мир, мир повседневного житейского опыта, создан активным направлением нашего сознания, фиксированием одного и отметанием другого, он не может претендовать на большую реальность, чем другие миры... Мы всегда окружены бесконечным миром, для которого мы закрыты. Мы не готовы для его восприятия, боимся его и защищаемся от страшщей нас бесконечности глухотой и слепотой. Боимся быть ослепленными и оглушенными и защищаемся ограниченностью сознания, затверделостью его и неподвижностью. И нужно, чтобы огонь сошел с неба, чтобы расплавить затверделость нашего обыденного сознания»*.

Человек оказывается тем измерением божественного первобытия, в котором творческая свобода, неотъемлемо присущая Богу, «искажается», уничтожает себя, порождая «затвердевший» мир объективации. В этом смысле противоречие между творческой свободой и совершенством Бога (отметим, что понятие совершенства в философии Бердяева теряет свое привычное содержание), с одной стороны, и фатальной необходимостью и внутренней бессмысленностью мира — с другой, становится внутренним противоречием самого человека, противоречием его сущности; причем если это противоречие исчезнет, то исчезнет и человек, исчезнет его отличие (хотя бы относительное) от Бога. Или, иначе говоря, человек есть не что иное, как актуализация ключевого противоречия, содержаще-

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. С. 77–78.

гося в иррациональной глубине Бога, в иррациональной глубине свободы, и заключающегося в том, что свобода-произвол (первая свобода) в своей реализации неизбежно склоняется к собственному «самоуничтожению», символом и итогом которого выступает «падший» мир объективации.

Будучи одной своей стороной погруженным в «падший» мир, подчиненный этому миру и подчинившийся ему («орудием» такого подчинения выступает разум), человек одновременно сохраняет в своей сущности тождество с первобытием, т. е. со свободой. Поэтому только он может «спасти» Бога и свободу, «расколдовав», «расплавив» мир и тем самым избавив свободу от искажения и «омертвления», в которые она сама себя ввергла. В связи с этим Бердяев неустанно повторяет в своих сочинениях слова немецкого мистика Ангела Силезиуса: «Я знаю, что без меня Бог не может просуществовать ни одного мгновения. Если я превращусь в ничто, то Он от нужды испустит дух»^{*}.

Бог нуждается в человеке, поскольку человек — это и есть Бог в той своей составляющей, где действует его главное внутреннее противоречие — противоречие, из-за которого произошло искажение изначальной свободы и в котором, в свою очередь, можно найти основу для возвращения свободе ее творческой полноты.

Но Бердяев не только постулирует наличие внутреннего противоречия, содержащегося в первой свободе и воплощающегося в человеке, он пытается идти еще глубже, чтобы найти источник этого противоречия. В этих поисках он использует учение немецких мистиков (М. Экхарта, А. Силезиуса, Я. Бёме) об Абсолюте.

Особенно большое значение Бердяев придает позавиданному у мистиков понятию «темной основы» в Боге, *Ungrund'a*. Как мы помним, главное определение духа (его «признак») — это творческая активность, бесконечная потенциальность, свобода. В этом своем качестве «дух» не только не совпадает с «бытием», понимаемым в традиционном смысле, но противостоит бытию как актуальности и

* Бердяев Н. А. *Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства*. С. 132; ср.: Бердяев Н. А. *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности*. С. 430; Бердяев Н. А. *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. С. 276; Бердяев Н. А. *Царство духа и царство кесаря*. С. 298.

завершенности. Но то, что противостоит бытию, есть ничто; поэтому для объяснения свободы и творческой активности духа Бердяев прибегает к Ничто как фундаментальному онтологическому началу, которое столь же первично, как и первобытие, точнее, даже тождественно первобытию и выступает источником свободы в нем. Впрочем, признавая невозможность рационально осмыслить отношение первобытия (Бога), Ничто и свободы, Бердяев в разных своих трудах весьма по-разному трактует это отношение, что порождает явные противоречия в его концепции.

Прежде всего, оказывается, что теперь Бердяев говорит о Боге в двух принципиально различных смыслах (которые часто смешиваются в его философских суждениях). Есть Бог как первобытие, как Абсолют, как вся полнота свободы и творческой активности; и есть Бог как нечто порожденное, возникшее из Абсолюта совместно с человеком. Именно Бог в первом смысле (Божество, по терминологии немецких мистиков) находится в диалектических отношениях с Ничто. Иногда Бердяев говорит (буквально повторяя Бёме), что *Ungrund*, Ничто «содержится» в первобытии, в Абсолюте; но иногда утверждает, что Ничто существует как бы «рядом» с первобытием, и тогда первобытие (дух) и Ничто (свобода) оказываются равноправными сторонами дуальной метафизической конструкции. Но в любом случае как человек, так и Бог, понимаемый во втором смысле (это и есть Бог Откровения, христианский Бог-Творец), — вторичны по отношению к указанной метафизической конструкции Абсолюта и Ничто. «Германская мистика, — пишет Бердяев, — делает тот вывод из апофатической теологии, что Божественное Ничто или Абсолютное не может быть Творцом мира. *Gottheit* (Божество. — *И. Е.*) не творит, к Нему неприменимо никакое движение, ничто похожее на наш мир, невозможны никакие аналогии. Творец и творение коррелятивны, и это уже вторичные категории катафатической теологии. Бог-Творец появляется вместе с творением, и Он исчезает вместе с творением... Бог конкретный. Бог проявленный соотносителен с человеком и миром. Это есть библейский Бог, Бог Откровения. Абсолютное есть предельная тайна. Это ведет к утверждению двух актов: 1) из Божественного Ничто, из *Gottheit*, из *Ungrund*'а в вечности реализуется Бог, Бог Троичный и 2) Бог, Бог Троичный творит мир. Это значит, что в вечности существует теогонический процесс, богорождение. Это — внутренняя, эзотериче-

ская жизнь Божества. Миротворение, отношение между Богом и человеком есть раскрытие Божественной драмы»*.

Заложенный в этой конструкции дуализм помогает объяснить как факт искажения, «самоуничтожения» первой свободы, т. е. появление мира объективации, так и факт противостояния в этом мире добра и зла. Добро в своей сущности, проявляемой в мире, есть сам Бог. Но Бог христианского Откровения, Бог-творец не является в полном смысле слова Абсолютом, поскольку он сам творит мир из Ничто, которое существует наряду с Богом и, значит, независимо от него**. Независимость Ничто от Бога и объясняет зло, которое оказывается столь же неподвластным Богу, как и свобода, которой обладает человек. Зло и свобода предстают неразрывно связанными друг с другом в мире объективации, и эта взаимосвязь есть выражение глубокой метафизической взаимосвязи и взаимоопределяемости Абсолюта и Ничто. «Из Божественного Ничто, из *Gottheit*, из *Ungrund*'а рождается Св. Троица, рождается Бог-Творец. Творение мира Богом-Творцом есть уже вторичный акт. С этой точки зрения можно признать, что свобода не сотворена Богом-Творцом, она вкоренена в Ничто, в *Ungrund*'е, первична и безначальна... Различие между Богом-Творцом и свободой Ничто уже вторично — в изначальной тайне, в Божественном Ничто это различие снимается, ибо из *Ungrund*'а раскрывается Бог, из него же раскрывается и свобода. Но с Бога-Творца снимается ответственность за свободу, породившую зло. Человек есть дитя Божье и дитя свободы — Ничто, небытия, меона. Свобода Ничто согласилась на Божье творение, небытие свободно согласилось на бытие. Оттуда же произошло отпадение от дела Божьего, возникли зло и мука, и бытие смешалось с небытием. Это есть подлинная трагедия, трагедия не только мира, но и Бога»***.

* Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. С. 433.

** Отметим, что похожее рассуждение приводит М. Хайдеггер для доказательства того, что дуалистическая конструкция Бытия и Ничто имеет более глубокий метафизический смысл, чем идея Бога: «Если Бог творит из ничего, то как раз он должен находиться в определенном отношении к Ничто. Вместе с тем если Бог есть Бог, то знать Ничто он не может — постольку, поскольку “абсолют” исключает из себя всякое “ничтожество”» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 25).

*** Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 39.

В концепции зла и свободы еще яснее обозначается «равноправие» Бога и человека, здесь даже можно говорить об определенном «преимуществе» человека перед Богом. Ведь именно человек является носителем «меонической свободы», т. е. первой свободы, происходящей из Ничто, в то время как Бог, поскольку он противостоит Ничто, казалось бы, не обладает этой свободой. В результате Бердяев вплотную подходит к выводу, что христианский Бог в сравнении с человеком есть только некое идеальное представление о полноте творческой мощи самого человека. Даже его функция творца мира становится простой аллегорией, поскольку мир есть объективация, искажение свободы, и осуществляется она самой свободой через человека; участие Бога в этом процессе привело бы к умалению его идеального совершенства. Творческая способность Бога не должна включать в себя «меоническую» составляющую свободы.

Но если Бог не является ни творцом мира, ни носителем свободы, через которую человек должен преобразить мир, «расплавить» его необходимость, преодолеть коренящееся в нем зло, то он не может быть ничем иным, как просто внутренней полнотой сущности самого человека, осознаваемой человеком в качестве основы и источника своей творческой деятельности. Бог есть идеал и последняя основа человеческого творчества. Причем этот идеал — не просто выдумка, фантазия, иллюзия; составляя сущность человека, он по-своему «реален» — реален как богатство потенциальных путей развития, как «царство возможностей». Наиболее парадоксальное свойство этого «идеала» заключается в том, что его реализация вовсе не предполагает достижения конкретной и однозначной цели, что означало бы остановку в процессе творческого движения вперед, наоборот, она должна вести к освобождению этого процесса от всех препятствующих ему ограничений.

Можно сформулировать эту мысль следующим образом: Бог — это осознание человеком своей собственной абсолютности. В такой формулировке учение Бердяева о Богочеловечестве оказывается точным повторением одного из главных принципов метафизики Достоевского. Не случайно, как и у Достоевского, у Бердяева понятие Бога-творца заслоняется и вытесняется образом Бога-сына, Бога-жертвы — образом Христа. Как уже было сказано, Бог-творец в философских рассуждениях Бердяева лишается значительной «части» своей свободы, а само творение мира и человека превращается в аллегория. Творческая сущность Бога выявляется только после

того, как он обретает всю полноту свободы, т. е. соединяется с Ничто и становится человеком. Иисус Христос — это человек, в котором достигается наиболее полное осуществление творческой мощи свободы, но в котором одновременно проявляется и ее «меонический» характер, что приводит к величайшей трагедии, величайшему страданию и величайшей жертве — к принесению в жертву самого Бога.

Получается, что Христос — это доказательство превосходства человека над Богом, поскольку Бог сам по себе (Бог-отец) — это как бы «ущербный» человек, не обладающий всей полнотой свободы (вплоть до способности творить зло). Христос, соединяя в себе творчество и свободу, являет в историческом бытии всю глубину человеческой абсолютности, он есть человек *par excellence*, и каждый человек обязан стать таким, как он, претерпеть муку от «неистинного» мира объективации, умереть в нем, чтобы прервать «неистинное» существование, и воскреснуть в истине, в преображенном мире, где объективация и необходимость будут полностью побеждены творческой свободой. Это означает, что история Христа — не просто его личная история, а выражение личной истории каждого человека и «задание» для каждого человека; более того, это есть выражение внутренней иррациональной диалектики первобытия — диалектики свободы и творчества. «Тайна Искупления, — пишет Бердяев, — тайна Голгофы есть внутренняя мистерия духа, она совершается в сокровенной глубине бытия. Голгофа есть внутренний момент духовной жизни, духовного пути — прохождение всякой жизни через распятие, через жертву. В глубине духа рождается Христос, проходит свой жизненный путь, умирает на кресте за грехи мира и воскресает. Это и есть внутренняя мистерия духа... Без внутреннего принятия Христа в духе, истины, которые раскрываются в Евангелии, остаются непонятными фактами внешнего эмпирического мира. Но христианская мистерия духа объективируется, выбрасывается во-вне, в природный мир, символизируется в истории»^{*}.

В итоге в философии Бердяева Абсолютом является сам человек в полноте своей внутренней творческой энергии и неограниченной свободы. Нужно признать, что постоянные апелляции Бердяева к христианскому Откровению выглядят

^{*} Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. С. 40.

малообоснованными: все, что он говорит о Боге, имеет очень мало общего с канонической христианской традицией. Стремление Бердяева к сохранению элементов этой традиции в своих философских построениях приводит только к дополнительным внутренним противоречиям. Бердяев просто игнорирует эти противоречия, что для него не столь уж и трудно в силу отсутствия продуманной и однозначной логики изложения своих идей, а также в силу определенной поверхностности и хаотичности философского мышления.

В заключение можно повторить то, что было сказано в самом начале. Значение Бердяева в русской философии состоит в основном в том, что он дал очень наглядное, «популярное» изложение ее главных принципов, довел основные ее интенции до логического завершения, не боясь крайних выводов. Однако Бердяев не смог создать достаточно ясной и глубокой системы идей, многие из его построений не выдерживают строгой философской критики. Из современников Бердяева наиболее близким к нему по своим исходным принципам оказался С. Франк; именно он сумел создать на основе указанных принципов достаточно связную и цельную философскую систему.

В. Н. Порус

Н. А. Бердяев: эсхатология свободы*

Выкрики безумца: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили!»**, которыми Ф. Ницше шокировал европейских интеллектуалов в начале 80-х гг. XIX в., уже спустя два-три десятилетия не воспринимались как нечто ошеломляющее или безумное. Мысль о закате христианской культуры стала будничной. Формула «Если Бога нет, то все позволено» — преувеличение: Бога, конечно, нет, это «медицинский факт», но разве из этого следует, что человеку все позволено? Границы дозволенного охраняются законами, а за соблюдением законов присматривают полицейские и судьи. Цивилизация способна существовать и без породивших ее культурно-ценностных (в том числе и в первую очередь, религиозных) идей, «смерть» которых если и имеет какое-то значение, то лишь для немногих философствующих и богословствующих «беспокойников». Для многих прочих это — тривиальность, согласная со здравым смыслом и житейским опытом.

Возможно, поэтому сообщения О. Шпенглера о приблизившемся завершении истории европейской культуры не всеми были услышаны как сигналы

* Опубликовано в: Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса. М., 2007. С. 142–178.

** Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 593.

тревоги. Культуры возникают, достигают зрелости, дряхлеют и угасают. Если смотреть на процесс отвлеченно, он не выглядит чем-то ужасным: как неизбежность смерти отдельного человека чаще волнует только его самого и близких ему людей, но не ввергает в отчаяние человечество, так и угасание европейской культуры — не знак апокалипсиса: уход с исторической сцены *одной из культур* не означает окончания самой истории.

Да и сам закат — так ли он близок? «Вечер культуры», надеялись многие, продлится долго, и даже мировая война не всеми была осознана как следствие и признак культурной агонии.

Кризис культуры в рефлексиях западной философии

В 1935 г. в докладе на заседании «Венского культурного союза» Э. Гуссерль говорил о «кризисе европейского человечества» как о тяжелой, но излечимой болезни, предлагая рецепт — преодоление скепсиса и неверия в разум, преобразование рационализма, снятие отчуждения науки от «жизненного мира», восстановление основополагающих ценностей, среди которых — смысл и назначение человека. Кто мог бы стать врачом? По мнению Э. Гуссерля, философия, которой для этого вначале следует исцелиться самой, т. е. преодолеть свое собственное, порожденное предрассудками и ошибками, пагубное разочарование в «исторической жизни», согласной с идеями разума как его «бесконечными задачами»^{*}.

Надежда на целительную миссию философии в то время еще не казалась наивной. Но способна ли философия на самоисцеление? На это европейские мыслители отвечали по-разному.

За пару лет до Первой мировой войны (почти в то же время, когда Э. Гуссерль в «Идеях к чистой феноменологии» завершил поворот к феноменологии как фундаментальной онтологии — основе нового рационализма), М. де Унамуно прямо объявил разум врагом жизни, а язык философии, желающей быть «строгой наукой» (будь то феноменология или эмпириомонизм Р. Авенариуса) и вытесняющей экзистенциальный порыв к вере в бессмертие, «бесчеловечным», «неприспособлен-

^{*} Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 103.

ным к потребностям жизни»*. Речь шла, конечно, о рационализме и его претензиях. Если между «жизнью» и «разумом» — вражда, она губит обе враждующие стороны: с одной стороны, лишенная разумного основания «жизнь» — самоубийственная стихия; с другой стороны, «разум», тщетно пытающийся подчинить себе «жизнь», бессильно отступает перед ее напором, чтобы уступить место иррациональной воле. Но ведь враги могут заключить мирный договор: «разум» откажется от претензий на то, чтобы судить «жизнь» и указывать ей путь, довольствуется тем, что помогает «жизни» осуществлять свои притязания, становясь ее инструментом; «жизнь» примет его услуги, обуздывая свои саморазрушительные импульсы.

Это вполне устраивает новое варварство, в экстатическом восторге сбрасывающее с себя вериги культурных универсалий (не забудем: в Европе — культурных универсалий, порожденных христианством), но успевающее приспособить рациональность к своим потребностям. Варварство — отнюдь не только безумие, оно может быть рациональным порядком, в котором нет свободы, но есть тотальное насилие.

Может ли разум противостоять варварству? Это вопрос о судьбе европейской культуры. Переменятся ли смыслы понятий, участвующих в нем, прежде всего — понятия «разум»? Как придать ему «человеческое лицо», приблизить к «жизни», связать его не только с определением целей и правил действий, но и с нравственной ответственностью за них? Не кантовскому чистому разуму, а личностно-индивидуальному разумению. Именно единичному существованию присуща не только тоска по свободе, бессмертию и Богу, но и порыв к своеволию, к безудержному удовлетворению своих жизненных притязаний. Если человек может примирить рациональность и витальность, то только в себе самом, не претендуя на какую-то всечеловеческую универсальность.

К. Ясперс придал особое значение той очевидности, что формой совместного бытия индивидуальных экзистенций является рациональная коммуникация**. Ничего другого не остается, иначе ни о какой нравственности и ни о какой успешности человеческого действия не будет и речи, останутся только бунт,

* См.: Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства. Киев, 1997.

** Jaspers K. Vernunft und Existenz. Groningen, 1935.

«бессмысленный и беспощадный», против культуры и «война всех против всех», которая не может не стать всеобщим человеческим поражением. Поэтому разум должен «заглянуть» в глубину экзистенции, понять ее, осмыслить, осветить изнутри.

«Проблема разума и экзистенции — это проблема универсального и уникального, всеобщего и единственного. Теоретически она встает как вопрос об истине: как совместить всеобщность истины с ее личным характером? Практически... это проблема свободы в ее отличии от индивидуального своеволия»^{*}. Это и есть внутреннее противоречие европейской (христианской) культуры: среди ее универсалий — свободное самоопределение личности, которое не может осуществляться, ибо структура и самовыражение личности подчинены универсалиям, но не может и не осуществляться, поскольку индивидуальная свобода есть важнейшая ценность этой культуры. Ни теоретически, ни практически это противоречие не находило разрешения.

Противоречие не устраняется, но «выворачивается наизнанку», если экзистенциальный порыв к свободе вырождается в бунт человеческой посредственности против недостижимой высоты культурных универсалий. Это и есть «восстание масс». Их торжество оттесняет культуру в резервации и убежища (локальные сообщества интеллектуалов, музеи, библиотеки, концертные залы), где ее выживание уже не оказывает значимого воздействия ни на ход исторических событий, ни на их оценку. Господство заурядности держится силой простых потребностей, подчиняющей себе мысли и действия, агрессивно подавляя и принижая сопротивление духовности: «...массовый человек держится так, словно в мире существуют только он и ему подобные, а отсюда и его... черта — вмешиваться во все, навязывая свою убогость бесцеремонно, безоглядно, безотлагательно и безоговорочно»^{**}.

Что же культура, спасение которой Х. Ортега-и-Гассет хотел бы доверить людям, «которые слышат подземный гул истории, видят реальную жизнь в ее полный рост и отвергают саму возможность архаизма и одичания»^{***}? Почему она бессильна перед

* Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 17.

** Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 98.

*** Там же.

«восстанием масс»? Не является ли ее отступление или даже поражение опровержением ее подлинности?

Система культурных ценностей, почти утратившая свою связь с христианской верой (Бог умер!), но сохранившая ригоризм кантовских императивов, слишком безлична и равнодушна к индивиду, к его обычной человеческой жизни, несообразной этим ценностям. Ведь нельзя же, в конце концов, вечно успокаивать человека тем, что он достоин быть представителем человечества, если это «лишь негативно в отношении всего, что жизнь может сделать приятным»*. Культура, основанная на принципе, по которому достоинство человека есть «результат уважения не к жизни, а к чему-то совершенно другому, в сравнении и сопоставлении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет никакого значения», культура, в которой «человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»**, не могла не вызвать бунта и не могла успешно противиться ему; непомерность ее требований оборачивалась выпренней болтовней или культуртрегерством, лишь углубляющими пропасть между индивидуальным и всеобщим модусами человеческого бытия.

Но вопросы, адресованные культуре, возвращаются бумерангом: кто этот индивид, в чем его подлинность, действительно ли она заслуживает «религиозной почтительности»?

На эти вопросы отвечали М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр.

По Хайдеггеру, человек, согласившийся с тем, что его бытие осмысленно только культурой (точнее, некоторым наличным ее состоянием), теряет свою свободу, а утратив ее, становится лишь копией некоего образца, будь то культурный идеал или жизнь конкретного лица. Пытаясь быть *кем-то*, человек неизбежно становится *таким, как все*, его существование неподлинно, «растворено» в безликом *Ман****. Возможно ли возвращение его подлинности, пробуждение свободы в человеке? Ответ Хайдеггера драматичен.

Да, это возможно, но какой ценой? Человек должен осознать себя не как существо, причастное бесконечным ценностям, воплощенным в культуре, а как «существование», которому дано

* Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. М., 1965. С. 415.

** Там же.

*** Зотов А. Ф. Современная западная философия. М., 2001. С. 445.

по сути только одно — понимание своей конечности и временности. «В структуре конечного бытия время дано индивиду как граница, конец его собственной жизни, как факт его личной смертности. Смерть — судьба любого бытия, но только она и делает его возможным. По своей онтологической структуре человек — существо не разумное, а смертное, а философия, похоже, должна научить человека не познавать, а умирать... На таком довольно мрачном фундаменте Хайдеггер и строит свою онтологию, призывая осознать ее последствия для человека со всей возможной серьезностью и ответственностью»^{*}.

Культура — иллюзия человеческого бессмертия. Суррогат Бога. То, что позволяет людям, переставшим веровать и искать Бога, совладать с ужасом, вызванным образовавшейся пустотой бытия^{**}. Культура — это полагание ценностей, которое и само бытие превращает в одну из ценностей, тем самым «устраняет сущее само по себе» (это и есть «убийство Бога»)^{***}. Это искусственный Бог, которого люди создают, чтобы с его помощью все же вырваться из своей конечности, осознать себя причастными к миру идей, символов, — представителей бесконечности в конечном человеческом бытии. Культура позволяет человеку вообразить о себе больше, чем он есть на самом деле^{****}. И потому человек в культуре терпит неминуемый крах: он перестает быть самим собой. Значит, чтобы вернуться к себе, необходимо отринуть власть культуры. Вопреки Канту человек подлинный живет не так, как будто он бессмертен. Напротив, он исходит из своей смертности (без этого нет ни совести, ни вины, ни свободы) как из условия, позволяющего ему принимать собственные, т. е. никем и ничем не предопределенные решения, от которых и зависит, пребывает он в человеческой истории или заброшен в бесконечную последовательность физических моментов, безразличную к его уникальному существованию.

* Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М., 2006. С. 272.

** «Понять отсутствие Бога и во всей его внушающей ужас абсолютности, отрешенности, и — при этом же — как присущий Богу способ бытийствовать, понять и назвать это было делом всей поздней философии Хайдеггера» (Михайлов А. В. Предисловие к публикации // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143).

*** См.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 169, 171.

**** См.: Межуев В. М. Идея культуры... С. 273.

Быть, а не казаться сущим. Быть здесь-и-теперь (Dasein), а не тешить самолюбие своей причастностью к бесконечному, а потому — не существующему в человеческом опыте, времени. И этой сиюбытностью* противопоставлять себя всему, что посягает на твою подлинность. Ее цена — отрицание культуры. Ее «награда» — одиночество экзистенции, осознающей себя как бытие-к-смерти (Sein zum Tode), погруженной в переживание «жути» (Unheimlichkeit), неприютности (Un-zuhause), страха перед Ничто (Angst), безвыходно замкнутой в своей субъективности и только так сохраняющей свой суверенитет.

Хайдеггеровское противопоставление бытия и разума, свободы и культуры нивелирует различие между «высокой» и «массовой» (подлинной и поддельной) культурами, которое волновало Ортегу. Гуманистический идеал, рациональность, нравственный императив — такие же цепи, сковывающие экзистенциальную свободу, как миф, власть социальных структур или предрассудков, воля большинства или диктат моды. Да ведь и само это различие — наследие обветшавшей гуманистической и рационалистической метафизики. Если она уходит из современности, то и наследие ее отправляется вслед за нею. В том-то и дело, что культура, как ее понимает Хайдеггер, вообще не может быть подлинной, само это понятие изнутри подточено противоречием.

Отсюда уже только шаг до провозглашения «смерти культуры» (через сто лет после «Веселой науки», возвестившей о «смерти Бога», этот шаг сделает следующее поколение европейских мыслителей, заявивших о наступлении «посткультурной действительности», в которой, наконец, есть шанс навсегда забыть о пророчестве Ницше: «Грядет время, когда будут вести борьбу за господство над землей, — ее будут вести во имя фундаментальных философских учений»**; учения канут в прошлое вместе с культурой, их породившей, из чего, конечно, не следует, что борьба за господство над землей также прекратится!).

Хайдеггер только указал на пределы, к каким подошла культура, допустившая, чтобы «голос бытия» в ней был заглушен, а свобода перечеркнута властью «искусственного Бога».

* Перевод термина Dasein, предложенный Н. О. Гучинской. См.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997.

** Nietzsche F. Kritische Studienausgabe. München; Berlin; New York, 1988. Bd. 9. S. 546. Цит. по: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв»... С. 168.

Правда, от них можно отойти туда, где еще сохранились следы единства бытия и экзистенции. Они запечатлены в языке, который и стал пристанищем бытия (я так бы прочел хайдеггеровский афоризм «Язык — дом бытия»). Не философу, а поэту или художнику еще как-то удастся подойти к этому пристанищу и даже иногда — на короткое озаряющее мгновение — заглянуть в него. Для этого надо прорваться сквозь «окультуренные» словесные формы, ставшие штампами, освободить слова от смысловых наростов, которыми они покрылись в культуре, приоткрыть завесы, увидеть мерцание истины за ними. Творчество — шаткий, но чудом держащийся мостик между человеком и бытием. Поэтому, если еще можно в современности говорить о каком-то гуманизме, то свое выражение он должен искать не в философии (ее время, кажется, истекло), а в искусстве*.

По Сартру, подлинное бытие — синоним свободы, направленной на реализацию «фундаментального проекта»: его суть опять-таки в том, чтобы стать самим собой. Осуществим ли этот проект? На этот вопрос нельзя ответить «вообще», ведь у каждого человека свой горизонт бытийных возможностей (что и делает его индивидуальностью), свои устремления и свой путь к этому горизонту. Различные ответы сталкиваются между собой, и это столкновение существенно для экзистенции: изначальный смысл «бытия-для-другого» — конфликт, описанию форм которого посвящены самые известные страницы сартровского трактата «Бытие и ничто». Знаменитый афоризм «Человек не может быть то свободным, то рабом — он полностью и всегда свободен или его нет»** может быть прочитан и так, что «быть человеком» и «быть человеком культуры» — две вещи несовместные, ибо культура — это всегда «бытие-с-другими», а значит, «бытие в аду» («Ад это — другие» — еще один популярный афоризм Сартра), в котором свобода немыслима.

Если свобода — это ценность, то само стремление к этой ценности, как к чему-то внешнему, парадоксально. «Что станет со свободой, если она обратится к этой ценности? ...Не будет ли свобода захвачена сзади этой ценностью, которую она хочет созерцать? Или из того факта, что свобода себя понимает в каче-

* См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 192.

** Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 452.

стве свободы, возможно ли, чтобы свобода принимала себя за ценность в качестве источника всякой ценности, которую она преследует? И в случае, когда свобода могла бы желать себя в качестве своей собственной возможности и своей определяющей ценности, что можно было бы понимать под этим?»*. Из парадоксальной формулы следуют взаимоисключающие ответы. Сартр надеялся устранить парадокс «на основе морали»**. Но возможно ли это? Может ли мораль быть основой отношений между человеком и культурой? Если ее принципы располагаются в пространстве культурных универсалий, они не могут быть основаниями для критики этих же универсалий. Если же мораль — это нечто абсолютно внутреннее, присущее только индивиду, то, чем он не может поделиться с «другими», то ее принципы не могут быть культурными универсалиями. Человеку остается лишь «экзистенциальная тоска» по недостижимому идеалу — «бесконечному проекту» — быть самим собой. Такая мораль — в оппозиции к культуре.

Можно попытаться обойти парадокс свободы. Таковы модернистские культурные парадигмы: *индивидуалистическая*, утверждающая безусловное превосходство индивидуальных ценностных ориентаций над требованиями и ограничениями культурных универсалий, и *тоталитарная* (отвлекаясь от политических и идеологических коннотаций тоталитаризма), в центре которой — принцип абсолютного подчинения ценностных ориентаций индивида нормам и принципам «всеобщего коллектива». Каждая из них есть изнанка другой: в «массовом обществе» индивидуализм вырождается в конформизм, а тот, в свою очередь, создает почву для тотального подчинения всех телесных и умственных движений людей чьим-то правилам и командам. Обе парадигмы, каждая по-своему, лишают культуру ценностного смысла, низводя ее до узды, наброшенной на индивидуальную свободу.

Так западная философская мысль первой половины XX в. подошла к рубежу, за которым сетования об упадке европейской культуры сменились подозрениями, не заключена ли в ней самой угроза человечеству. Именно такой вывод и был сделан М. Хоркхаймером и Т. Адорно в 1944 г. Опыт Второй мировой войны был истолкован ими как следствие саморазрушения ев-

* Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 626.

** Там же.

ропейской культуры, ее универсалий, сформированных в эпоху Просвещения*. Жесткой критике был подвергнут «весь ход развития социокультурной парадигмы “проекта модерна”, низвергнувшей западную цивилизацию в пучину варварства именно вследствие с необходимостью произошедшего с ней процесса диалектического самопревращения ее в свою собственную противоположность — в архаический, традиционалистский миф, пышные похороны которого некогда столь самонадеянно и торжественно праздновала эпоха Просвещения»**. Спустя два десятилетия после «Диалектики Просвещения» Т. Адорно заявил о бессмысленности самого дискурса о культуре: «После Освенцима любая культура вместе с любой ее уничижительной критикой — всего лишь мусор»***. Как ни относиться к этой фразе, в ней — вывод из западноевропейских рефлексий над кризисом европейской культуры.

Парадокс свободы

Русские религиозные философы конца XIX — первой половины XX столетия восприняли этот кризис как предвестие всемирно-исторической катастрофы.

Образы катастрофы менялись со временем: в сознании В. С. Соловьева, не дожившего до XX в., она проступала в пророческих видениях конца истории, означенного всемирной победой антихриста, а торжество веры связывалось с апокалипсисом. Более конкретные образы — в размышлениях тех мыслителей, чей жизненный путь вместил две мировые войны, трагедию революций и тоталитарных режимов. Личное участие многих из них в трагедии связалось с изгнанием или гибелью.

* * *

Фундамент философии всеединства В. С. Соловьева — выведение человеческой сущности из Абсолюта. На этом фундамен-

* Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997.

** Кузнецов М. М. Теодор В. Адорно: основные этапы жизненного и творческого пути // История философии. № 12. М., 2005. С. 24.

*** Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003. С. 327.

те он пытался выстроить смысловой каркас истории и культуры. И столкнулся с противоречием, о котором шла речь выше.

Сущность человека в конфликте с его же существованием. Этот конфликт — следствие распада всеединства на отдельные эгоистические существования из-за тео-космического катаклизма: падения мировой души (ее отпадения от Бога). Распад есть временное и болезненное состояние мира. Не подлинное бытие, а его иллюзия. Она может и должна быть преодоленной, и Соловьев построил свою философию как учение об этом преодолении.

Преодолеть распад в человеке — восстановить единство индивидуального и всеобщего — значит признать индивидуальное иллюзорным. Различение подлинного и иллюзорного в человеческом бытии — важнейший момент философии Соловьева: «Бытие этого лица в трансцендентной сфере не есть индивидуальное в смысле здешнего реального бытия. Там, т. е. в истине, индивидуальное лицо есть только луч живой и действительный, но нераздельный луч одного идеального светила — всеединой сущности. Отдельное лицо есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из своих индивидуализаций»^{*}.

Заметим, в отличие от экзистенциальной оппозиции философия всеединства объявляет «иллюзорным» и «не подлинным» как раз личностное, жизненное, неповторимое в человеке, а преодоление этой «неподлинности» видит в отрицании индивидуальности, причем не только в «здешнем» мире, но и в вечности. «Зло, т. е. “грех индивидуации”, как раз и порождает, по Соловьеву, внешнее, вещественное бытие, где все существует в разрозненности и вражде. Зло и страдание суть состояния индивидуального существа. Но если индивидуальность — это источник зла и страдания, то о каком индивидуальном бессмертии может идти речь? Спасение можно найти только в освобождении от индивидуального существования, а не в вечном его продолжении»^{**}.

Но что значит: освободиться от «индивидуации»? Разве это не отказ от «реального бытия»? Ведь безусловно подчинить чью-то

^{*} Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 533.

^{**} Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 54–55.

жизнь ее трансцендентному смыслу — это и означает лишить ее смысла посястороннего, выдернуть стержень из человеческого бытия, сделать его несвободным. Но без свободы — это не жизнь человека. Свобода есть условие человеческой жизни.

Парадокс свободы пронизывает философию всеединства. Свобода так же разорвана, как мир после падения мировой души. Разорванная свобода разрушает и основания человеческого бытия.

Для Соловьева проблема свободы связана с метафизикой добра и зла. Он пытался решить ее, полагая свободу разумной: «Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор»*. Разумная свобода — синоним нравственной необходимости. Разум и нравственность едины и не могут быть отделены друг от друга. Следовательно, разум подлежит нравственной оценке и критике. Приняв в себя нравственное начало, рациональность несет и нравственную ответственность. Но посильна ли разуму его нравственная ноша?

Иван Карамазов не смеет сомневаться в Божественном Разуме. Но его нравственное чувство бунтует: никакими ссылками на рациональность мироустройства нельзя оправдать страдание безвинных. И апофатические аргументы, сводящиеся к тому, что бесконечный божественный замысел несоизмерим с человеческими возможностями его постижения, этот бунт погасить не могут. Бунтует человеческое достоинство. Это замечает В. В. Розанов: «Здесь восстает на Бога божеское же в человеке: именно чувство в нем справедливости и сознание им своего достоинства»**. Но если справедливость и достоинство вступают в противоречие с разумом, это говорит о том, что свобода есть трагическое столкновение рационального и иррационального.

Человек двойствен. С одной стороны, это «индивидуализация всеединства» и носитель светлого разумного и нравственного начала. С другой стороны, это индивидуализация «испорченной

* Соловьев В. С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 117.

** Розанов В. В. *О легенде «Великий Инквизитор»* // Розанов В. В. Собр. соч. / под общ. ред. А. Н. Николюкина. *Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского*. М., 1996. С. 62.

природы», несущая на себе бремя греха, заблуждения и зла. Поэтому «эмпирический человек» может быть одновременно и рациональным, и безнравственным. «Испорченный, злой разум» отъединенный от нравственности, оторван и от Абсолюта. Свобода, соединенная с таким разумом, — своеволие, ведущее к преступлению. Ее формула — «Если Бога нет, все позволено!»

В «Повести об антихристе» это противоречие достигает кульминации. Путь антихриста — путь человеческой истории без Абсолюта. Антихрист воплощает в себе физическое совершенство, мощный ум и изощренность деятельности. Он — сверхчеловек, взявший на себя задачу благополучного разрешения всех политических и социальных вопросов и во многом преуспевший в этом. Ему не удалось только заменить собою Бога, и его гибель была вызвана взрывом природной стихии, но не сопротивлением людей «истинной веры». Путь истории увенчивается победой антихриста. «Разумно-свободному человеку» нет места в истории, культура есть форма бытия «испорченной природы», способ компромиссного примирения противоречивых и разобщенных человеческих устремлений и интересов.

* * *

Тайна свободы в том, что она, будучи необходимым условием разума и добра, столь же необходимо связана с противоразумием и злом. Пониманием этой идеи, заявил Н. А. Бердяев, человечество обязано христианству: «Христианство открывает также иррациональное начало свободы. Иррациональное начало раскрывается в содержании жизни, и в нем скрыта тайна свободы»¹.

Можно ли раскрыть эту тайну анализом человеческой рациональности? Люди творят зло, находя для своих действий сколько угодно рациональных оснований. С какой-то точки зрения эти основания могут быть признаны иррациональными, но стоит изменить точку зрения, и все переменится. Вопреки Сократу зло — не простое следствие человеческого неразумия. Оно неразрывно связано со свободой.

Соловьев искал выход в метафизике. «Вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвер-

¹ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. О русских классиках. М., 1993. С. 140.

гнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований “за” или “против” можно только в самых темных глубинах метафизики»^{*}.

Позиция Бердяева иная. Он также допускает, что «небесно-историческая драма грехопадения» является первоисточником того, что человек и человеческий дух оказались поверженными в недра природной необходимости^{**}, т. е. утратили свободу. Путь к освобождению указан христианством, которое непосредственно связало человека с божественной его природой, сделало «впервые возможным осознание человеческой личности, высшего ее достоинства»^{***}. Но высшее достоинство требует высшей ответственности. Будучи свободен, человек принимает на себя все последствия свободы. В том числе и возможность зла. Что не означает моралистического осуждения свободы. Совершенно напротив. «В мире так много зла и страдания, потому что в основе мира лежит свобода. И в свободе — все достоинство мира и достоинство человека. Избежать зла и страдания можно лишь ценой отрицания свободы. Тогда мир был бы принудительно добрым и счастливым. Но он лишился бы своего богоподобия. Ибо богоподобие это прежде всего в свободе... “Эвклидов ум” мог бы построить мир исключительно на необходимости, и мир этот был бы исключительно рациональным миром... Но Божий мир не имеет Смысла, соизмеримого с “Эвклидовым умом”... “Эвклидов ум” бессилён разрешить тему о свободе»^{****}.

«Нет для меня ничего более чуждого, чем идея космической гармонии... В мировой жизни есть глубокая неправда, есть безвинное страдание»^{*****}, — признавал Бердяев. А если так, то философия не должна тешиться метафизической мечтой всеединства.

* Соловьев В. С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 74.

** Бердяев Н. А. *Смысл истории*. М., 1990. С. 87.

*** Там же. С. 97.

**** Бердяев Н. А. *Миросозерцание Достоевского*. С. 147.

***** Бердяев Н. А. *Самопознание (Опыт философской автобиографии)*. М., 1991. С. 172.

Философия свободы вступает в парадоксальный мир, где имманентный антиномизм человеческой природы, обрекающий на страдание, в то же время является источником надежды на избавление от зла, очищение и возвышение жизни.

Путь философии, намеченный Соловьевым, проходил мимо этой антиномии. Если зло — естественный недостаток, то с ним и бороться следует соответственно: устранять его совершенствованием человека, приводящим к росту добра. Чего проще: чем больше добра, тем меньше зла. Но такая философия в вопиющем противоречии с действительностью.

И не только с эмпирией: по христианской вере мир лежит во зле. Если зло нельзя одолеть человеческими силами, то «нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия»*. А это значит, что парадоксальность свободы, порождающей добро и зло, есть иллюзия, окончательное преодоление которой, однако, откладывается до конца всемирной истории.

По Бердяеву, все это мечтания «эвклидова ума». Нет добра и зла, отделимых от человеческой свободы, а значит, поле борьбы со злом — внутри человека, ее исход не предопределен, он зависит от духовных, нравственных усилий каждого**; ее нельзя «передоверить» ни трансцендентным началам, ни человеческому «всемству», это проблема не «соборная», а глубоко личная. Никакой «иной порядок бытия» не избавит человека от этой борьбы, от страдания и трагедии, ведь избавление стоит слишком дорогого — утраты человеком его свободы, а значит — человеческой сути. «Нужны ли, дороги ли Богу те, которые придут к Нему не путем свободы, не опытным узнанием всей пагубности зла? Не заключается ли смысл мирового и исторического

* Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 636.

** «Опыт зла обогащает мой дух именно в изобличении зла, в совершенном его отрицании. Тогда в духовном опыте находит себе разрешение, связанное со злом. Обогащает духовную жизнь не само зло, ибо небытие не может дать никаких богатств, обогащает имманентное изобличение пустоты зла, обогащает страдание, в котором сгорает зло, пережитая трагедия, свет, увиденный во тьме» (Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 127).

процесса в этой Божьей жажде встретить свободную ответную любовь человека?»* — вопрошает Бердяев. Его же ответ: «Бог есть свобода и дает свободу. Он не Господин, а Освободитель, Освободитель от рабства мира. Бог действует через свободу и на свободу. Он не действует через необходимость и на необходимость. Он не принуждает себя признать. В этом скрыта тайна мировой жизни»**.

Кризис культуры как кризис свободы

Тайна эта не разгадана европейской культурой. Ложное понимание свободы закладывает ложь в ее основание.

«Мы живем в мире необходимости, разъединенности и вражды, абсурда и бессмыслицы» — таков диагноз***. И вот уже ясно, что этот мир подошел к последней черте****. Упадок охватил все стороны и сферы жизни. Сама культура современности «ничтожна и мелочна», «господствующая духовная жизнь не задумывается уже над решением мировых вопросов, ...смысл жизни затерялся в успехах жизни»*****. Это эпоха кризиса.

«Есть ли это только кризис мира внехристианского и антихристианского, изменившего христианской вере, или это также кризис христианства?.. Христианство универсально по своему значению, и все находится в его орбите, ничто не может быть для него вполне внешним. И христиане должны понять духовное состояние современного мира из самого христианства, опреде-

* Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 139.

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 174—175.

*** Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 296.

**** Это ощущение разделяли и те русские мыслители, чьи взгляды были далеки от философии Бердяева. Ср.: «Сейчас ложь и истина схватились в такой смертельной схватке, как еще никогда. Мир дошел до какой-то крайней точки, до какого-то вершинного острия, акте, и весь на нем колеблется, как на острие ножа» (Мережковский Д. С. Тайна трех. М., 1999. С. 6).

***** Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н. А. О русских классиках. М., 1993. С. 226.

лить, что значит кризис мира как событие внутри христианства, внутри христианской универсальности»^{*}.

Кризис христианства. Способно ли современное христианство быть духовным лидером человечества, остановить и преодолеть кризис эпохи?

На рубеже XIX и XX вв. европейцы довольно легко согласились с тем, что Бог умер, поскольку у них оставалась вера в прогресс, гуманизм, науку и демократию. Но XX век — «настоящий, не календарный» — освободил Европу и от этих оптимистических иллюзий, поставив ее «перед оголенными, неприкрашенными, суровыми реальностями»^{**}.

Это сказано в 1931 г., в самом начале десятилетия, окончившегося Второй мировой войной. Бердяев остро ощущает нарастание кризиса, отмечая его признаки в политике, экономике, общественной жизни, но усматривая его первопричины в распаде культуры, в омертвлении ее главной ценности — духовной свободы. «Историческое христианство», считает он, не способно вернуть эту ценность. Оно бессильно перед вызовами времени.

Среди них на первом месте — возникновение новой действительности: былая органичность человеческого мира сменилась технической организацией. «Организация, к которой переходит мир, организация огромных человеческих масс, организация техники жизни, организация хозяйства, организация научной деятельности и т. д. очень тяжела для душевной жизни человека, для интимной жизни личности, она порождает внутренний религиозный кризис»^{***}. Человек в новой действительности ощущает себя деталью гигантского бездушного механизма. И вопрос стоит о жизни и смерти духа — вопрос, на который нельзя найти ответ в прошлом, уходящем безвозвратно. Христианство либо уйдет вместе с ним, либо укажет путь, на котором дух избегнет участи орудия техники и одержит победу, подчинив техническое развитие своим целям. Современное христианство не справилось с этой новой для себя ролью.

Другая причина кризиса — бессилие культуры перед «восстанием масс». «Культурный слой современной Европы не имеет широкого и глубокого социального базиса, он оторван от масс,

* Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 486.

** Там же. С. 487.

*** Там же. С. 491.

которые претендуют на все больший и больший удельный вес в социальной жизни, в делании истории. Культурный слой, гуманистический по своему мирозерцанию, бессилён дать массам идеи и ценности, которые могли бы их вдохновить»^{*}. Его бессилие коренится в «смерти Бога»: безрелигиозная, но претендующая на гуманизм культура обнаруживает свою никчемность, потому что ее принципы опровергаются историей: от превращения человеческого труда в товар до мировой бойни с применением оружия массового убийства. Современное христианство растерялось перед этим вызовом и нередко «становится в позу реакции против движения рабочих масс и против завоеваний техники вместо того, чтобы одухотворять и облагораживать происходящие в мире процессы, подчинять их высшей цели»^{**}.

Обе названные причины ведут к обострению противоречия между личностью и обществом. «Процессы, происходящие в современной культуре, грозят личности гибелью. Трагический конфликт личности и общества неразрешим на почве внерелигиозной»^{***}. Надо понять, что «кризис, происходящий в мире... есть не только суд над безбожным миром, но и суд над христианством»^{****}, и только от самого христианства зависит, каким будет вердикт. Если оно не найдет в себе силы преображения, не сможет ответить на «проклятые вопросы» современности, его роль в культуре сойдет на нет, и значит, крах этой культуры станет неизбежным.

Стремительно развиваясь, «духовная ситуация эпохи» показала обоснованность этих опасений. Вторая мировая война стала кульминацией культурного кризиса. В год, когда Н. А. Бердяев ушел из жизни, К. Ясперс писал: «Воля к власти становится основным фактором... религиозной действительности, которая при своем возникновении не имела ничего общего с властью. Притязание на мировое господство — следствие притязания на исключительность истины... В западных культурах в мировоззренческих позициях секуляризации часто проявляется стремление к абсолютности, к преследованию сторонников других убеждений, к агрессивному признанию своей приверженности истинной вере, к инквизиторской проверке убеж-

* Там же. С. 493.

** Там же. С. 494.

*** Там же.

**** Там же. С. 499.

дений других людей — все это всегда вследствие притязания на мнимую исключительность абсолютной веры у каждого ее представителя»*. Это означает, что кризис христианства нарастает. Оно все больше становится одним из изощренных орудий власти. Но тем самым ее принципы выпадают из пространства культурных универсалий.

В наблюдениях К. Ясперса — эхо славянофильских или близких к ним оценок стремления западного христианства к превращению в «царство мира сего», «царство кесаря». Ему русские славянофилы XIX в. противопоставляли православную соборность, роль православной церкви как духовного наставника и проводника в «царство духа». Но подчеркивали, что роль эта была искажена и разрушена трагической историей взаимоотношений Церкви и Российского государства.

По мнению прот. А. Шмемана, церковная реформа Петра I, превратившая церковь в государственный департамент, была следствием проникновения в Россию «атмосферы западного абсолютизма». «Западный абсолютизм, родившийся в борьбе против Церкви, как раз отрицает за ней всякое право быть “совестью” государства, сжимает ее в тесные рамки “обслуживания духовных нужд”, причем сам же определяет и эти нужды, и как их обслуживать»**. Российский абсолютизм шел по стопам западного, и в «Духовном Регламенте», составленном Феофаном Прокоповичем, в Россию были перенесены «все основные принципы протестантизма, его понимание взаимоотношения Церкви и Государства, в котором Церковь, видимая или земная, в ту эпоху мыслится именно религиозной “проекцией самого государства”»***.

Но перенесение на российскую почву западных парадигм не было ни случайностью, ни исторической ошибкой. Такой ценой, напоминал еще А. С. Пушкин в споре с П. Я. Чаадаевым, Россия платила за возможность преодоления отчуждения от Европы, а значит, и от христианского мира, отчуждения, явившегося результатом татаро-монгольского ига. Став европейским государством, Россия приняла и судьбу Европы, разделила участь ее культуры. А значит, европейский культурный кризис неиз-

* Ясперс К. *Философская вера* // Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. М., 1991. С. 465.

** Шмеман А. прот. *Исторический путь православия*. М., 1993. С. 379.

*** Там же. С. 380.

бежно и даже с особой силой захватывает Россию. Не сбылись надежды почвенников, славянофилов и сторонников русского мессианизма на исключительность ее судьбы, на то, что именно России суждено стать оплотом истинно христианской культуры в противовес разложению и духовному оскудению Запада. Более того, всеобщий кризис в России получает самые уродливые формы, поскольку в ней слишком сильна варварская стихия: «Мы начали переживать кризис культуры, не изведав до конца самой культуры»*. И потому на христианстве в России — наибольшая ответственность. Преодолеть болезненную мечтательность, «душевный сентиментализм»**, выдержать гигантское напряжение духовности, идти до конца, отстаивая «идею Христа» — идею человеческой свободы. Только так. Другого пути, утверждал Бердяев, нет у России, как нет его и у всего христианского мира.

Если же стать на этот путь и пройти его, не хватит решимости и сил, если отделение от «идеи Христа» необратимо, то христианство следует признать исторической неудачей. Тогда вместе с христианством от идеи Христа отделится все человечество. К концу второго тысячелетия христианства такой исход многим видится неизбежным. «За две тысячи лет бытия в христианской культуре человечество так и не смогло (не пожелало?) до конца понять суть христианской духовности, освоить и органично принять принципы, заложенные в христианстве в качестве сущностных оснований социальной жизни и культуры... Двухтысячелетний опыт внедрения христианства в человеческое бытие и его глобальное неувоение человечеством побуждают нас сегодня предположить, что или христианство было явлено человечеству слишком рано, когда оно еще не созрело духовно до его принятия, или ему нужна совсем иная форма духовности»***.

Что возразить? Сказать, что две тысячи лет — не такой уж большой срок и у человечества впереди много больше времени, чтобы усвоить бесконечные смыслы христианской духовности? Слабое возражение, особенно если учесть, что время, которым располагает человечество, может сжиматься, и в цейтноте все меньше надежды на то, что «идея Христа» будет усвоена

* Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 174.

** Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира. С. 492.

*** Бычков В. В. Эстетические аспекты христианской культуры // Философский факультет. Ежегодник. № 2. 2001. М., 2001. С. 11.

до того, как на часах истории упадет флажок. Нельзя назвать неудачей то, что определило собой смысл исторического развития европейского, да и мирового человечества на протяжении двадцати веков, хотя бы это развитие и пришло к нынешнему культурному кризису? Но это спор о словах, не затрагивающий суть проблемы.

Ответ Бердяева переводит ее в иной план. «Действительно, христианство в истории так же не удалось, как не удалось все в истории. Те задания, которые поставлены христианской верой, христианским сознанием, никогда на протяжении 2000 лет не были осуществлены и никогда в пределах этого нашего времени и в пределах этой истории не будут осуществлены, потому что осуществлены они могут быть лишь в победе над временем, в переходе в вечность и в преодолении истории через переход в сверхисторический процесс. Но самая неудача христианства менее всего может быть превращена в аргумент против высшей его правды, так же как неудача истории менее всего означает бессмысленность истории, внутреннюю ее ненужность и пустоту»^{*}. Это значит, что христианам следует, наконец, понять глубинный смысл слов Христа: «Царство Мое не от мира сего» (Иоанн, 18, 36); именно они открывают выход из кризиса — путь свободы от «относительного мира», «относительного разорванного времени», «ограниченной земной действительности»^{**}, путь преображения внутренней природы человека.

Верить в Христа — значит верить в свободу как первооснову бытия. Но именно эту веру утратила, вернее, подменила христианская церковь — не только на Западе, но и на Востоке Европы. Православие не менее католичества заражено неверием в способность человека и человечества быть свободным. Эта резкая мысль — из ранних работ Н. А. Бердяева: «Православие не верит в религиозное устройство человеческой жизни на земле и корректирует свой безнадежный пессимизм призывом к насильственному устройению ее государственной властью»^{***}. Великий Инквизитор живет и в православной церкви. Он принимает разные обличья. «Дух Великого Инквизитора жил и в католичестве, и вообще в старой исторической церкви, и в рус-

* Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 156.

** Там же. С. 157.

*** Бердяев Н. А. Нигилизм на религиозной почве // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 198.

ском самодержавии, и во всяком насильственном, абсолютном государстве; и ныне переносится этот дух в позитивизм, социализм, претендующий заменить религию, строящий вавилонскую башню»*. Православие здесь не названо, но из предыдущей цитаты видно, что оно также помещается Бердяевым в этот ряд.

С этим спорили и спорят. Здесь для нас важно другое: Бердяев подчеркивает, что религия, променивающая свое культурное первородство на преимущества власти, обеспечивающей ей привилегированное положение в социальной жизни, тем самым губит свободу духа — то, без чего сама религия становится пустой оболочкой, сводом обрядов, ритуалов и празднеств, лишь по касательной затрагивающих духовность человека. Такая религиозность скоро заражается бациллами ксенофобии, агрессивного национализма, примитивных предрассудков и прислуживает власти, находящей в этих предрассудках опору.

На этом пути религия, сама того не желая, плодит неверие и нигилизм. Она не в силах удержать людей от греха грозными посулами адских мук, в которые люди не очень-то верят, но зато хорошо знают, что их земные мучения, особенно те, в которых повинны другие люди, могут быть действительно адскими: «Человечество вступило в тот возраст, когда в религии элемент устрашающий и грозящий жестокими карами оказывается лишь на руку воинствующему безбожию»**.

Кризис философии. Взгляды Бердяева на современную ему философию за полвека менялись, но неизменными оставались его исходные интуиции, создававшие общий критический фон. Еще в ранних своих книгах «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916) он объявляет, что философия — в плену призраков, порождаемых «упразднением бытия» и сосредоточением на компетенции познающего субъекта. «Гносеологизм», так или иначе сочетаемый с рационализмом, стоит препятствием на пути философии к человеку: существеннейшие стороны его бытия — свобода, вера, творчество — выпадают из ее поля зрения. Вообще бытие поставлено в зависимость от субъекта, его способностей объективирования и рационализирования, что Бердяев считает безумием***. Следствиями

* Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1998. С. 58.

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 313.

*** Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 69.

«гносеологизма» являются субъективизм, или «замкнутый индивидуализм», — ограничение миром субъективных переживаний, «не связанных ни с каким объективным и абсолютным центром», что ведет к отрицанию объективности и утрате реальности, и его обратная сторона, объективизм — философия натурализма и материализма, которые в своем наивном единстве с рационализмом приводят к «особенно непонятному» предположению о рациональности бытия материального, тогда как «рациональный мир с его законами, с его детерминизмом и каузальными связями есть мир вторичный, а не первичный, он есть продукт рационализации, он раскрывается вторичному, рационализированному сознанию»^{*}.

Следствия фатальны, ибо мир призраков, создаваемый такой философией, втягивает в себя и человека, и культуру. Они сами становятся призраками: человек попадает в рабство к природной и социальной необходимости и соглашается с утратой того, что, собственно, и делает его человеком — свободу; культура же делается матрицей, составленной из правил подчинения индивидуального всеобщему. Результат — «гнет позитивизма и теории социальной среды, давящий кошмар необходимости, бессмысленное подчинение личности целям рода, насилие и надругательство над вечными упованиями индивидуальности во имя фикции блага грядущих поколений, суетная жажда устройства общей жизни перед лицом смерти и тления каждого человека, всего человечества и всего мира, вера в возможность окончательного социального устройства человечества и в верховное могущество науки»^{**}. Это характерно для стиля и образа мысли раннего Бердяева: вера во всемогущество науки ставится в ряд с насилием и надругательством над индивидуальностью^{***}. Но передержки и крайности — ради одной цели: утверждения свободы как главной культурной ценности. Впо-

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 101. Различение первичного и вторичного сознания (первичное сознание есть тождество субъекта и объекта, вторичное связано с распадом этого тождества) у Бердяева прямо связано с его мифологемой свободы, утрачиваемой и вновь обретаемой в истории духа.

** Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 123.

*** Впоследствии он более трезво оценивал «положительную науку» и подчеркивал свою антипатию к лжемистическим настроениям «в сферах, к которым мистика не применима» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 296).

следствии, подводя в 40-х гг. итог своему творчеству, он писал: «Основная метафизическая идея, к которой я пришел в результате своего философского пути и духовного опыта, на котором был основан этот путь, это идея примата свободы над бытием. Это означает также примат духа, который есть не бытие, а свобода. Бытие есть как бы застывшая свобода, статизированная свобода. Примат бытия над свободой приводит к детерминизму и к отрицанию свободы. Если существует свобода, то она не может быть детерминирована бытием. Большая часть философских учений о свободе меня не удовлетворяла, особенно учение о “свободе воли”»^{*}.

Впрочем, Бердяеву и собственную концепцию свободы не удалось освободить от перегретого пафоса и противоречий. Он сам признавался в этом: «Моя мысль слишком антиномическая, часто склоняющаяся к крайностям и выражена слишком афористически»^{**}. Так оно и есть, но дело, конечно, не в стиле. Поставив свободу в основание бытия, но не согласившись ни с традицией онтологической философии от Парменида до В. Соловьева, ни с «фундаментальной онтологией» М. Хайдеггера, Бердяев пытался говорить на языке, *которого не было*, то находя сближения со смыслами свободы, прошедшими сквозь историю европейской философии, то отказываясь от них. Это было попыткой соорудить мост, не лежащий на устойчивых опорах, а парящий над ними.

Выход из кризиса следует искать в «повороте к человеку», к его жизни и смерти, свободе и творчеству, вере и надежде, отчаянию и любви. Как осуществить этот поворот?

Человек — это не только природное существо. Антропология, сводящая человека к естественным условиям его жизни, биологическим, физиологическим или социологическим ее факторам, имеет дело не с ним, а с его «объективированным» подобием, лишенным свободы, а значит, подлинного бытия. Нужна антроподицея, философия человека, исходящая из его богоподобия и, следовательно, духовного, то есть подлинного, бытия. «То, что во мне рождается духовная жизнь, что я ищущу Бога, хочу божественного в жизни и люблю божественное в жизни, есть высшее в мире, есть оправдание самого бытия мира. Никакие силы мира не убедят меня в том, что это иллюзия, самообман,

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 101.

** Там же. С. 103.

не жизнь. Это есть единственная жизнь, без которой все есть тлен, призрак и небытие. Мы живем не в подлинном мире, в мире смешения бытия с небытием. И наше духовное пробуждение есть пробуждение к подлинному бытию»^{*}.

Путь, на который зовет философию и самого человека Бердяев, крут и пролегает в тумане, в котором можно и заблудиться. Если подлинное бытие человека — его духовная жизнь, и поиски Бога — поиски свободные, а значит, не гарантированные, — то богоподобие может быть измышлением гордыни, человекобожеством, отличным от Богочеловечества и враждебным ему. О человекобожестве мечтал Кириллов из «Бесов» Достоевского. Этому человеку не откажешь ни в духовности, ни в безудержной жажде свободы. Но его жизнь и смерть оказываются игрушкой бесов, и то, что он принимал за духовное пробуждение, стало окончательной личной гибелью. «В Кириллове Достоевский показывает последние пределы человекобожества, внутреннюю гибель идеи человекобога»^{**}. Но гибельная изнутри, эта идея — соблазн, ее диалектика — водоворот, втягивающий того, кто цепляется то за одну, то за другую стороны противоречия»^{***}.

Бердяев высоко ценил критику гуманизма (Достоевский, Ницше), идущего от утверждения самодостаточности человека к отрицанию человечности. Его собственная трактовка гуманизма покоится на вере в человечность Бога: «Человек вкоренен в Боге, как Бог вкоренен в человеке»^{****}. Но максимальное приближение Бога к человеку («Бог не может жить без человека»^{*****}) связано с риском подмены религии гуманистической квазирелигиозностью.

Антроподицея Бердяева скользит по краю («В духовной жизни есть риск, есть необеспеченность»^{*****}), ее балансир —

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 49.

** Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 210.

*** П. П. Гайденко считает, что все учение Бердяева о свободе и человеке находилось под воздействием идеи человекобожества, корни которой уходят в особую ересь, возникшую на почве западно-европейского христианства и давшую о себе знать в мистических концепциях Экхарта и Бёме, а через них — в философии немецкого классического идеализма (Гайденко П. П. «Вехи»: неслышанное предостережение // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 115).

**** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 179.

***** Там же.

***** Там же. С. 180.

«изошренная эквилибристика в толковании проблемы творчества на христианской основе»*. Но с трудом удерживая шаткое равновесие, она стоит под требованием реформирования христианства ради сохранения его духа.

«Философия христианская есть философия богочеловеческая, христологическая. Религиозная жизнь, первоисточником которой является откровение, испытывает влияние и действие социального окружения. Это придает религиозной истории человечества особенную сложность. Поэтому необходима работа над ее постоянным очищением, переделыванием и возрождением»**.

Кризис исторического сознания. «Если бы не было свободы, не было бы и истории. Свобода есть метафизическая первооснова истории»***. Это центральная, по Бердяеву, культурная идея. Современная европейская культура отошла от нее, заменив *внутренний смысл исторической жизни*, постигаемый «органическим пребыванием в историческом», надеждой постигнуть ее *объективированный смысл* при помощи «ограниченного и самонадеянного человеческого разума», который «ставит себя выше тайн бытия, тайн жизни, тех божественных тайн жизни, из которых исходит как из своих истоков, вся человеческая культура и жизнь всех народов земли»****. Эта надежда овладела Европой начиная с Просвещения и до конца XIX в.****, породив науку, которая «противополагала

* Мотрошилова Н. В. Николай Бердяев и философия Запада // Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов. М., 2006. С. 242.

** Бердяев Н. А. Мое философское мирозерцание // Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. I. СПб., 1994. С. 26.

*** Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 46.

**** Там же. С. 6, 7.

***** Кульминацией этого течения исторической мысли Бердяев считал марксизм, в котором «исторический процесс оказывается окончательно лишенным души»; «единственной подлинной реальностью исторического процесса оказывается процесс материального экономического производства и те экономические формы, которые из него рождаются, являются единственно онтологическими, подлинными, первичными и реальными. Все остальное является лишь вторичным, лишь рефлексом, надстройкой. Вся жизнь религиозная, вся духовная культура, вся человеческая культура, все искусство, вся человеческая жизнь есть лишь отражение, рефлекс, а не подлинная реальность» (Там же. С. 10).

познающий субъект познаваемому объекту истории», достигла на этом пути определенных положительных результатов, но расплатилась за частичные успехи «бессилием в опознании самого существа “исторического”. Постепенно происходит такой процесс, в котором само познаваемое отдалается, теряется из виду, перестает существовать в той своей первоначальной реальности, в которой оно только и может быть названо “историческим” и может раскрыть тайну истории»*.

Тем самым культура лишается одной из своих главных опор: признания истории «особой реальностью», не сводимой ни к материальным, ни к психическим явлениям, но обладающей особым онтологическим (ноуменальным) статусом. Постигание этой реальности, считает Бердяев, невозможно, если поручить эту задачу исторической науке, связывающей явления истории каузальными цепями в соответствии со своими теоретическими схемами, или философии, исходящей из «невероятного» допущения о рациональности объективного бытия.

«Подход к ноуменально “историческому” возможен через глубочайшую конкретную связь между человеком и историей, судьбой человека и метафизикой исторических сил... В судьбе человечества я должен опознать мою родную судьбу, и в моей судьбе я должен опознать историческую судьбу»**.

Это изменило бы отношение к истории. Она предстала бы не как арена действия провиденциальной разумной необходимости, воплощенной в Абсолюте, и не как «естественно-исторический процесс», по Марксу. Идеалистический историцизм Гегеля и материалистическая диалектика истории Маркса, по Бердяеву, равно неприемлемы, ибо они суть различные формы «объективации» истории, разрывающей связь между субъектом и объектом «исторического».

«Мы не можем понять исключительно объектной истории. Нам нужна внутренняя, глубинная, таинственная связь с историческим объектом. Нужно, чтобы не только объект был историчен, но чтобы и субъект был историчен, чтобы субъект исторического познания в себе ощущал и в себе раскрывал “историческое”... История это — не простое насилие над познающим субъектом внешних объективных фактов, это есть некоторый акт преображения великого исторического прошлого, в кото-

* Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 8–9.

** Там же. С. 15.

ром совершается внутреннее постижение исторического объекта, внутренний процесс, роднящий субъект с объектом»^{*}.

Что же роднит человека с историей? Свобода. «Свободен духом тот, кто перестал ощущать историю как внешне навязанную, а начал ощущать историю как внутреннее событие в духовной действительности, как свою собственную свободу»^{**}.

Здесь — переключка с тем, что говорили об отношениях человека с историей западные экзистенциалисты. К. Ясперс подчеркивал: «Не существует никакого закона природы и никакого закона истории, которые определяли бы ход вещей в целом. Будущее определяется ответственностью выбора и поступков людей — в конечном счете ответственностью каждого человека из миллиардов живущих»^{***}. Это означает, что человек в своих действиях и поступках исходит из своей внутренней убежденности, а не из подсказок или прогнозов исторической науки. Даже если такие прогнозы убедительно пессимистичны, если историческая ситуация входит в безнадежный кризис, человек может и должен стоически сохранять свое достоинство, «быть самим собой». «Только тот, кто свободно связывает себя, застрахован от того, чтобы в отчаянии возмутиться самим собой. Невыполнимая и все-таки единственная задача, которая остается еще сегодняшнему человеку как человеку, состоит в следующем: найти перед лицом ничто, на свой страх и риск, исходя из своих истоков, путь, на котором жизнь, невзирая на всю рассеянность в беспокойном метании, станет целостностью. Как во времена мифических героев, все теперь как бы зависит от отдельного человека»^{****}.

Написанные в 1931 г., эти слова — против нигилизма и цинизма, захвативших Европу после мировой войны, которая, казалось, опрокинула все надежды просветительско-рационалистической философии на мудрость и справедливость «исторического разума». Если нельзя полагаться на историю, в которую человек «заброшен», то можно и должно полагаться на самого себя, «свободно связать себя» поиском целостности

* Там же. С. 18–19.

** Там же. С. 30.

*** Ясперс К. Философская автобиография // Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург; Бишкек, 1997. С. 99.

**** Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории, М., 1991. С. 404.

жизни. Жить и действовать так, даже если в точности известно, что задача невыполнима. Это и значит быть человеком.

Лекции Н. А. Бердяева, составившие основу книги «Смысл истории», были прочитаны в Москве двенадцатью годами ранее. В них тоже ощутимо переживание войны и русской революции. Однако в отличие от Ясперса Бердяев не возлагал всех надежд на стоицизм индивида, ищущего «самого себя». Человек «заброшен» в историю, если сама история объективирована им и потому отчуждена от него. Но это лишь этап мировой трагедии духа, которая есть и условие свободы, и ее следствие. «Непостижимая тайна свободы» порождает трагедию, в которой сталкиваются свет и тьма, жизнь и гибель, а ее исход зависит не от человека, а от божественной благодати, которая побеждает «иррациональную тьму свободы и ведет ее к свободной любви»^{*}.

Ясперс видел опору экзистенциального отношения к истории в «трансцендентной реальности», без которой стоицизм был бы всего лишь «бесплодным и лишенным любви демоническим упрямством»^{**}, хотя и выводил эту связь за пределы рассудочной рациональности, и полагал, что она открывается человеку только в особой форме соединения экзистенции и веры (*Der philosophische Glaube*). Но для атеиста Сартра Бог — не опора для человеческого достоинства и уж совсем не источник любви, свободы и благодати; «Бог стал полностью несубстанциональным, лишенным способности к чуду, к внутримирскому содействию и помощи. От него уцелела лишь способность испепеляющего всевидения, олицетворенная когда-то в библейском символе грозного “божьего ока”»^{***}. Скорее ощущение отсутствия Бога, чем вера в него, по Сартру, является поддержкой антиисторического стоицизма, в котором человеческое достоинство сохраняется только благодаря безнадежному «вызову небесам».

Философия свободы Бердяева в этом моменте отличается от философии западноевропейских экзистенциалистов. Он обращается к христианству, которое «утверждает не только свободу

* Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 48.

** Jaspers K. Vernunft und Existenz. Groningen. 1935. S. 48.

*** Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм (историко-критический очерк) // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 323.

как высшее достижение, как победу высшего божественного разума, но утверждает и другую свободу, которой определяется судьба человека и судьба человечества, и которые делают историю»^{*}. Но это христианство, которое должно быть, а не то, которое есть. От того, возобладаст ли «новое религиозное сознание», зависит разрешение кризиса сознания исторического.

Эсхатология свободы

Итак, кризис культуры. Кризис — это рубеж, за которым либо его преодоление, либо гибель.

Бердяев считал себя человеком, создающим свой особый мир, не сливающийся с миром окружающим^{**}. Часто такие люди — подвижники, напролом идущие к своей цели. Цель — свобода, призвание — борьба за право свободной и творческой мысли. «Я боролся за это с яростью и разрывал со всем, что мне мешало осуществить мою задачу», — писал он^{***}.

Ярость ослепляет. В духовной слепоте упрекали Бердяева его критики самых разных идеологических, философских и политических направлений.

Она мешает, заявляли они, увидеть, что живой, конкретный, а не выдуманный философом, человек вовсе не жаждет метафизической свободы, но хочет простого, понятного и доступного человеческого счастья. Бердяев с гневом обрушивался на это стремление, полагая его недостойным человека, признаком его рабства, «скотоподобия»^{****}. Он разоблачал «устроителей человеческого счастья за счет свободы» как пособников Великого Инквизитора, а значит, и дьявола.

«Что слышат и ныне все напоминающие о религиозном смысле жизни, об абсолютном достоинстве личности, об окончательной свободе? С раздражением говорят этим людям, что они мешают заботиться о “счастье людей”, бесполезными напоминаниями и отвлечениями препятствуют закончить здание человеческого благополучия, с ненавистью говорят, что “сво-

* Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 86.

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 30.

*** Там же. С. 40.

**** Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 62.

бодны вполне”, свободны... от высшего смысла, от высшего достоинства, от вечности, свободны, наконец, от этой тяжелой и ответственной свободы. Во всяком довольном позитивисте наших дней сидит маленький Великий Инквизитор, в речах иных верующих социал-демократов звучат знакомые голоса маленьких великих инквизиторов, живет дух его во всех фанатиках земного устройства, земного благополучия, во всех защитниках земной крепости во что бы ни стало»^{*}.

Это водораздел. По одну сторону — пособники дьявола, выстраивающие «земную крепость», она же тюрьма, в которой благополучно прозябают неисчислимые массы «унизительно счастливых» существ, «которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного», а потому избавленные от бремени свободы и ответственности великими и малыми инквизиторами. По другую — те, кто утверждают достоинство человека в его свободе, признают за ним способность достигнуть вечности, хотя для людей «не просто счастья, а счастья достойного, согласного с высшей природой человечества, с абсолютным призванием людей»^{**}. Здесь — инквизиторы презирают людей, не веря, что они в силах вынести тяжесть свободы. Презирают, но манят их счастьем. Там — апостолы свободы сулят высшее достоинство и вечность «великим и сильным», не поддавшимся соблазнам Сатаны. Бердяев, конечно, среди великих и сильных. Тех же, кто по другую сторону, клеймит «скотоподобием», называет рабами.

Его любовь к свободе явно сильнее любви к людям. Это также заметили критики Бердяева. «Разве взять человеческую душу, кристально чистую, с ее верою в Бога, мораль, красоту, гуманность, с ее ясным и твердым знанием добра и зла и превратить ее в ад, бросать ее в бесконечное пространство свободы, где не действуют законы тяготения, где нет, следовательно, ни одной твердой точки опоры, разве это дело любви?»^{***} В отсутствии любви к людям, в аристократизме и желании спасти лишь избранных упрекал Христа и Великий Инквизитор. Положим, он только «прикидывался демократом, другом слабых и угнетенных, любящих всех людей»^{****}, что взять с пособника дьявола? Но вот при-

* Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 63.

** Там же. С. 61.

*** Лурье С. В. Религиозная мистика и философия // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 310.

**** Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 67.

знания самого Бердяева: «Во мне было непреодолимое барство, барство метафизическое, как однажды было обо мне сказано... Во имя своего творчества я мог быть жестоким. В умственном творчестве есть этот элемент. Intellectuel, мыслитель, в известном смысле урод. Во мне всегда происходила борьба между охранением своего творчества и жалостью к людям»*. Борьба, мы видим, была неравной: урод одерживал регулярные победы.

В самом деле, что сказать «десяткам тысяч миллионов» скотоподобных рабов «метафизическому барину», поборнику высшего достоинства и свободы? Что инквизиторы всех мастей и размеров лицемерят и врут, что накормить всех особей «человек» земными хлебами досыта никому и никогда не удастся и потому свою свободу люди отдают задарма?*** Что проблеме сытости только и можно решать, не ставя ее выше свободы совести? Или, выражаясь уже совсем по-современному, что продовольственный, энергетический, политический или военный кризисы суть прямые следствия кризиса культурного? Все — правда, но этой правде рабы не поверят и даже не услышат ее. И тогда яростный Intellectuel перейдет от метафизики и религиозной проповеди к «мистическому революционаризму»****, апологии бунта: «Тема о бунтарстве есть продолжение темы о свободе. В бунтарстве есть страсть к свободе... Бунту не может принадлежать последнего слова, но на путях человека ввысь бунт может играть огромную роль... Все люди должны были бы быть бунтарями, то есть перестать терпеть рабство. Я не склонен к сомнению, но иногда приходила в голову такая кошмарная мысль: а что если права рабья ортодоксия, тогда я погиб. Но я быстро отбрасывал эту мысль»****. Отбрасывал и одерживал очередную победу над жалостью к рабам.

Бердяев исповедуется: «Я очень пережил в своей жизни конфликт свободы и жалости. Мне очень свойственна жалость,

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 41.

** «Великий Инквизитор <...> свободную любовь подменяет авторитетом, насильственными чудесами соблазняет своих жертв... Чудо и тайна, на которых этот дух воздвигает свое здание, есть обман, ложь, шарлатанство и насилие» (Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 70).

*** Учение Бердяева о свободе — это и есть «мистический революционаризм» (Гайденко П. П. «Вехи»: неслышанное предостережение // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 121).

**** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 64.

сострадательность. Я с трудом выношу страдание людей и животных и совсем не выношу жестокости... Я боролся со своей жалостливостью. Одно время я даже остро пережил идеи Ницше. Я боялся раствориться в жалости, погибнуть от нее». Речь идет, конечно, об интеллектуальной гибели, равнозначной признанию правоты рабов и инквизиторов. Но все обошлось, мыслитель не погиб, жалость не одолела его. «Я никогда не соглашался из жалости отказаться от свободы. В моей борьбе за свободу было что-то яростное. Но я не выносил и жестокой свободы, превратившейся в волю к могуществу». Итак, свобода — без жалости, но и без жестокости. Сначала надо возвыситься до свободы, потом можно снизойти к «оставшимся внизу», к духовно слабым, «чтобы помочь братьям своим, поделиться с ними духовными богатствами и ценностями, помочь их восхождению... Свобода не должна стать снятием ответственности за ближних»*.

Аристократизм явно берет верх над евангельскими симпатиями. Сам того не замечая и не желая, Бердяев воспроизводит логику Великого Инквизитора. Для того человечество — стадо, слабостям которого потакает и эти слабости использует небольшое число «сильных людей, взявших на себя тяжесть и страдание свободы»**. Но ведь для аристократов духа и борцов

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 69–70.

** Использует, но в каких целях? По Бердяеву, в дьявольских. Такое понимание замысла Достоевского И. И. Евлампиев считает банальным. По его мнению, «Христос и Великий Инквизитор оказываются не столько соперниками, сколько соратниками в поисках того пути, на котором человечество может найти спасение от всех страшных бед, порожденных темными сторонами человеческой природы... Инквизитор выступает в поэме как человек, правильно понимающий сущность учения Иисуса Христа — и его представление о грядущем бессмертии, и его убеждение в том, что конкретная форма этого бессмертия различна для каждого человека и зависит от его свободы, т. е. от способности в земной жизни неустанно бороться за свое высшее, божественное совершенство. Но одновременно Инквизитор видит, что только малая часть людей способна быть на уровне тех требований, что выдвигает Иисус. И будучи верным учеником Иисуса и по-настоящему любя людей, он пытается скорректировать его учение, чтобы оно помогло не только сильным, но и слабым» (Евлампиев И. И. Великий Инквизитор, Христос и дьявол: новое прочтение известной темы Достоевского // Вопросы философии. 2006. № 4. С. 145, 151–152). Бердяев был бы решительно против: нельзя назвать верным учеником того, кто выворачивает наизнанку идею учителя. Что до «настоящей любви к людям», с какой мерой подходить к ней? Сам И. И. Ев-

за свободу человечество — то же стадо, которое надо во что бы то ни стало превратить в совладельцев духовных богатств, братьев. Возвысить их до себя. До *своей* творческой свободы. Ради *их* же спасения.

Вот так и делится человечество на неравные по числу и качеству части. Стадо и пастыри. И те и другие — в одной культуре, которая истощила свои силы и находится в кризисе. Культуру надо сделать подлинной. Разумеется, это долг пастырей, стадо же примет подлинную культуру из их рук. Они же научат братьев видеть в этой новой культуре свое настоящее, не скотоподобное, счастье. Великая роль требует от этих людей, «рыцарей идеи свободы», особого величия, особой «ярости», позволяющей им побороть мешающую им жалость, — вначале в самих себе, а затем...

«“Рыцарь идеи”, как правило, наделен чувством своей исключительности, проще говоря — гордыней, которая дает силы и мужество для героических поступков, направленных против существующего, во имя будущего, во имя счастья грядущих поколений. Это ослепляет и ожесточает его по отношению к реальному человеку: последний получает, как правило, кличку “обывателя”, “мещанина”. Служение идее — это всегда романтическая “любовь к дальнему”, которой Ницше страстно мечтал заменить христианскую любовь к ближнему»*. Отношение к Ницше у Бердяева было двойственным, противоречивым. Но богоборчество немецкого мыслителя и его ненависть к обывательскому стаду привлекали: и то и другое выражало творческую страсть, которая, считал Бердяев, более всего приближает к Богу. Такова бердяевская «диалектика страсти»: антихристианство и отрицание гуманизма, вдохновленные живой страстью творчества, ближе к Христу и человеку, чем рабская

лампович признает, что в итоге ошибается Инквизитор, а не Христос: он хочет избавить людей от земных страданий, но губит надежду на бессмертие. Если, как считал Бердяев, Инквизитор — пособник дьявола, то он не заблуждающийся соратник Христа, а Его враг. Однако прощальный поцелуй Христа противоречит этому. И. И. Евлампиев полагает, что «под именами “Бог” и “дьявол” Достоевский <...> фиксирует противостояние Бытия и Ничто, самых фундаментальных метафизических начал, укорененных в человеке и определяющих не только его самого, но и все существующее» (Там же. С. 154). Так религиозная проблема переводится в план философской онтологии в духе М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра.

* Гайденко П. П. «Веги»: неслышанное предостережение. С. 110.

пассивность и косность духа*. Стрась и ярость — вот с чем *нисходит* пастырь к тем, кого он, преодолевая брезгливость**, все же хотел бы видеть своими братьями. Куда же зовет он их?

Ведь надо же указать людям какую-то общую и понятную им цель. То, ради чего они отвергли бы не только земную участь — покорствоваться инквизиторам, но и «награду небесную и вечную» за послушание, которой их манят обманщики, знающие, что со смертью для этих людей все кончается, что «совершенное бытие» не для таких, как они, о чем не то сочувственно, не то презрительно говорит Иисусу Великий Инквизитор. Ради чего каждый из них взял бы на себя безмерную ответственность и за свою земную судьбу, и за то, что будет потом, в ином мире, где не гарантировано бессмертие, а каждому воздастся по вере его (как разъяснял уходящему в небытие Берлиозу булгаковский Воланд). И убедить в том, что эта цель — не химера, что она достижима и стоит того, чтобы ей посвятить жизнь.

А еще не подменить ее обманками «прогресса» и «земного рая». Обе эти идеи живучи, ибо они потакают человеческим слабостям, и потому их охотно эксплуатируют инквизиторы. Но они безнравственны. «Подчинение всех судеб человеческих какому-то мессианскому пиру того поколения, которому удастся взобраться на вершину прогресса, возмущает религиозно-нравственную совесть человечества»***. Земное блаженство, купленное страданиями бесчисленных поколений, положивших себя, как навоз, в почву ради взобравшихся на вершину прогресса, — это и есть мечта скотоподобных рабов.

Культура, в которой такие обманки полагались ценностями, не имеет будущего. Иная культура укажет подлинно высокую и достойную человека цель. Как ее провозвестник и говорит с человечеством «рыцарь свободы». Свободы — со всеми ее противоречиями и парадоксами. Из нее выводится и цель исторического движения, и его смысл. Они также несут в себе тра-

* «Моя всегдашняя цель не гармония и порядок, а подъем и экстаз. Мир не есть мысль, как думают философы, посвятившие свою жизнь мысли. Мир есть прежде всего и больше всего — страсть и диалектика страсти» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 326).

** Не случайно о своей «патологической и всеобъемлющей» брезгливости Бердяев нашел нужным искренне и иронично поведать в своей философской автобиографии (Там же. С. 33, 330).

*** Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 148.

гическую антиномичность. «В истории нет по прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства, в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастья человеческого — есть лишь трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал как светлых, как темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла. В раскрытии этих противоречий и в выявлении их и заключается величайший внутренний смысл исторической судьбы человечества. Если можно утверждать какой-нибудь прогресс в истории человеческого сознания, так это обострение сознания, которое является результатом внутреннего раскрытия этого трагического противоречия человеческого бытия»^{*}.

Вот что должно вызвать «подъем и экстаз» — предчувствие иного мира. В котором будет достигнута победа над временем — преодоление разрыва между прошлым, настоящим и будущим. Снимется проклятие «объективации», наступит царство Бого-человечности, царство свободы и творчества. Не станет противоречия между общим и индивидуальным, не будет трагедии непонимания. Но будет ли этот мир — в земном, обыденном, просто человеческом понимании этого слова?

Вот вопрос, к которому стягивается философия свободы Бердяева. Новая культура, одиноким провозвестником которой он себя ощущает^{**}, — это культура предчувствия метаистории. Но ей нет места в истории. Путь к ней пронизывает историческое время и вырывается в трансцендентную вечность. Иногда мгновенное озарение открывает смысл этой вечности. Метаисторическое лишь приоткрывает себя в том, что люди склонны называть «историческими чудесами», но понять действительный смысл этих чудес дано немногим — только тем, кто обладает экзистенциальным чутьем свободы.

* Там же. С. 150.

** Свое одиночество Бердяев осознавал мучительно и в то же время видел в нем экзистенциальный источник своего творчества. «Острое переживание одиночества и тоски не делает человека счастливым. Одиночество связано с неприятием мировой данности... Я никогда не чувствовал себя чему-либо и кому-либо в мире принадлежащим. Я во всем участвовал как бы издалека, как посторонний, ни с чем не сливался... Внутренний трагизм моей жизни я никогда не мог и не хотел выразить. Поэтому я никогда не мог испытать счастья и искал выхода в эсхатологическом ожидании» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 46, 50).

«Два выхода открываются в вечность: индивидуальный выход через мгновение и исторический выход через конец истории и мира»^{*}. Философия свободы — эсхатологическое учение. «Эсхатологическое сознание означает также переход от истории к метаистории»^{**}. И это действительно переход, а не пассивное ожидание конца, свойственное историческому христианству, которое «охладилось, стало невыносимо прозаично, приспособлено к обыденности, к мещанскому быту»^{***}. Будущее за «эсхатологическим христианством», для которого конец истории «есть дело Бого-человеческое, которое не может совершаться без человеческой свободы, есть “общее дело”, к которому призван человек»^{****}.

А что же культура в ее *историческом* измерении? Она, конечно, нужна, и ее нельзя отвергать, скатываясь в докультурное или против-культурное, животное-звериное состояние. «Под страхом смерти и из жажды бытия мы должны и хотим творить культуру, и не только культуру духовную, но и материальную. Метафизический и религиозный смысл культурного прогресса в том, что лишь его путем может быть достигнута окончательная свобода и полнота универсального бытия, на участие в котором каждый «личный дух» имеет «бесконечное право». Во имя этой мистической и романтической, таинственной цели мы не можем и не хотим отказаться от культуры и прогресса»^{*****}. Культура — не цель, а средство, «средний путь»^{*****}, вне которого нельзя («под страхом смерти») выйти из временности в вечность, сохранив человечность. В этом и только в этом ценность и смысл культуры.

«Мир сейчас влечется к гибели, таков закон этого мира, но это не означает фатальной гибели человека и подлинно Божье-го мира, для которого всегда остается путь свободы и благодати.

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 310.

** Там же.

*** Там же. С. 309.

**** Там же. С. 308.

***** Бердяев Н. А. К. Леонтьев — философ реакционной романтики // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 271.

***** Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 54.

Но возрастание эсхатологического чувства и сознания говорит о том, что срединное человеческое царство, царство культуры по преимуществу, начинает разлагаться и кончаться... Существует страшный суд над культурой, «изживание имманентных путей человеческого, только человеческого»*.

Даже скончание мира — не гибель свободного человека. Страшный суд — не над ним, а над историческим миром с его культурами, человек уже оправдан божественной человечностью, перешагивающей через пропасть между ним и Богом. Новое религиозное сознание отвергает устрашение адом и прочие «судебно-карательные» элементы исторического христианства — они снижают образ Христа и приспособлены к восприятию окровавления Бога «средним человеком», «человеческой стихией».

«Я всегда философствовал так, как будто наступает конец мира и нет перспективы времени», — признается Бердяев. Если представить, что историческое время бесконечно, а при этом «в мире происходит не только дехристианизация, но и дегуманизация, потрясение образа человека»**, то такая перспектива страшна своей бессмысленностью. Эсхатологическое христианство разрывает дурную бесконечность. Оно вносит в историю смысл. «В истории все не удаётся, и вместе с тем история имеет смысл. Но смысл истории лежит за ее пределами и предполагает ее конец. История имеет смысл потому, что она кончится. История, не имеющая конца, была бы бессмысленной. Бесконечный прогресс бессмыслен. Поэтому настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая, есть понимание исторического процесса в свете конца»***.

Свободный человек в несвободном мире

Смысл истории не может быть понят, пока длится сама история. Но и конец истории — нечто бессмысленное, если под ним разуметь событие, ожидаемое в будущем. Вообще деление на прошлое, настоящее и будущее есть следствие объектива-

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 309.

** Там же. С. 300.

*** Там же. С. 305.

ции времени, когда мир мыслят как некий пространственно-временной объект и впадают при этом в ловушку кантовской антиномии «чистого разума». Чтобы история имела смысл, нужно, чтобы не было исторического времени. «Конец мира есть конец времени... Конец мира есть преодоление времени космического и исторического, времени объективированного: он происходит во времени экзистенциальном. И конец всегда близок, мы переживаем его потрясение. Мы наиболее прорываемся к концу в катастрофические минуты нашей жизни и жизни исторической, в войнах и революциях, в творческом экстазе, но и в близости к смерти»*.

Бытие в историческом и экзистенциальном времени — различные модусы существования. «“Иной” мир есть наше вхождение в иной модус, в иное качество существования. “Иной” мир есть просветление и преобразование нашего существования, победа над падшестью нашего времени»**.

Новое сотворение мира — дело Богочеловечества. Но для этого нужен «иной человек», свободный сотрудник Бога. Человек, возвысившийся до революции духа. Это и есть «мистический революционаризм» Бердяева, иногда еще называемый «метафизическим анархизмом». Политические и социальные революции суть порождения «объективированного мира», они не освобождают, а только меняют одну форму рабства на другую. Это всеобщий закон истории, но в России он действует с особенной страшной силой. «Таков трагизм русской исторической судьбы»***: русские революции, как и русские реакции, — гейзеры «дионисического опьянения», стихии дикости, прорывающей тонкую и хрупкую оболочку культуры, отбрасывающие на примитивные стадии развития. На пути к свободе нельзя перескочить через необходимый «средний путь» культуры: это — падение в пропасть. «Мистике народной стихии должна быть противопоставлена мистика духа, проходящего через культуру. Пьяной и темной дикости в России должна быть противопоставлена воля к культуре, к самодисциплине, к оформлению стихии мужественным сознанием... И для судьбы России самый жизненный вопрос — сумеет ли она себя дисциплинировать

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 306.

** Там же.

*** Там же. С. 135.

для культуры, сохранив все свое своеобразие, всю независимость своего духа»^{*}.

Прорыв к «иному» миру невозможен вне культуры. Это дело тех, кому культура обязана своим существованием, людей, постигающих мистическим чутьем глубину духа, внедряющих его призыву. Противостоящих враждебному культуре темному началу стихии, «которая вечно грозила погромом ценностей, угашением духа»^{**}. Но не дело масс, соблазняемых благополучием, купленных покорностью или подверженных безумию своеволия, имитирующего свободу. Между творцами новой культуры и массами — дистанция, которая может стать пропастью отчуждения, подозрительности и ненависти.

«Мне трудно вполне принять какую-либо политическую революцию потому, что я глубоко убежден в подлинной революционности личности, а не массы, и не могу согласиться на ту отмену свободы, которая совершается во всех революциях. Я определил свою позицию выражением, которое Брандес употребил относительно Ницше: аристократический радикализм. Но это значит, что мое подлинное дело есть революция духа, а не политики»^{***}.

Революция духа, утверждает Бердяев, по своей значительности неизмеримо превышает все социальные и политические революции. Приверженцы и активисты последних также говорят о свободе, во имя которой выстраивают идейные конструкции, обосновывающие необходимость радикальных перемен в жизни: смены политического и экономического строя, переоценки ценностей, изменения моральных ориентиров. Эти цели считаются так важными и грандиозными, что на их алтарь приносятся неисчислимые жертвы. Но жертвы напрасны, потому что невозможно освободить тех, кто не носит свободу внутри себя.

Если так, то что связывает «аристократа духа» и «мистического революционера» с плебейской массой, так легко мобилизуемой на «погром ценностей», но слишком инертной, когда речь идет о духовном преображении? Страсть подвижничества? Любовь к людям? Любовь к Отечеству? Но эти узы меняют свой смысл, как только мысль пытается воплотиться в действии. Подвижничество граничит с фанатизмом, уничтожа-

* Бердяев Н. А. Судьба России. С. 54.

** Там же. С. 55.

*** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 135.

ющим жалость и сострадание. Любовь оборачивается презрением к тем, кто ее якобы недостойн. На почве патриотизма вырастают разные до несовместимости идейные ростки, а в глазах большинства «метафизический барин», зовущий к духовной свободе, всегда подозрителен своей неспособностью стать в общий строй, когда речь идет о сверхличных — общественных или государственных — интересах.

Все эти связи — плоть от плоти «объективированного мира», о разрыве с которым так страстно заявляет строитель новой культуры. Его трагедия в том, что «революция духа» невозможна в границах этого мира. Со всеми его имманентными связями. «Изнутри» этот мир изменить нельзя. Но его нельзя изменить и «извне»: свободу нельзя *получить*, ее нужно *выстрадать*. Чтобы быть свободным, мир должен стать иным. Но иным он может стать только в сфере духа, и эта сфера есть высшая — по сравнению с «объективированным миром» — реальность.

«Мы получаем две различные формы реальной человеческой жизни и социальной реальности в зависимости от того, настроен ли дух человека и человечества на подчинение обстоятельствам, на покорность по отношению к внушаемым идеям, идеалам и ценностям, или дух нацелен на их критическую проверку каждым носителем наиреальнейшего, потому что живого, духа, на свободу, активность и творчество»*. Парадокс в том, что «рыцарь свободы» живет одновременно в двух этих реальностях, каждая из которых отрицает другую, но не имеет смысла без другой.

Это отчасти напоминает кантовский дуализм: человек — обитатель мира, связанного жесткими цепями природной необходимости, и человек — «вещь сама по себе», свободно отдающий себя во власть нравственного закона. Но различие принципиально: Бердяеву необходимо во что бы то ни стало преодолеть дуализм, связать воедино феноменальный и ноуменальный миры, а для этого нужно освободить человека от всякой императивности, возвысить его жизнедеятельность до творчества. В преображенной культуре универсальные ценности — не границы человеческой свободы, а ее продукты, постоянно подвергаемые переосмыслению и преобразованию. Кант же не питал иллюзий о человеческой природе («Из кривой лесины,

* Мотрошилова Н. В. Николай Бердяев и философия Запада. С. 291.

из которой сделан человек, нельзя смастерить ничего прямого», — саркастически замечал он), считая, что в ее глубине таится «радикальное зло», и если предоставить человека самому себе, он способен превратить жизнь в «отражение ада»*. Только культура с ее универсалиями-императивами обуздывает радикальное зло. Бердяев же напоминает, что человек создан по образу и подобию Божию, а потому и подлинная культура — не смирительная рубашка, а поле свободной богочеловеческой деятельности.

Слишком просто назвать это «утопией». Так обычно называют умозрительные проекты будущего, свободного от бед, пороков и недостатков настоящего и прошлого. Социальные и культурные утопии выражают некие идеальные системы ценностей. «Представление о будущем как ценностной альтернативе настоящему и прошлому определяет негативное отношение утопического сознания к историческому процессу. Для людей, захваченных образом идеального общества, окружающая их действительность теряет значение реальности. Поскольку новое общество строится как антитеза существующему, история предстает как “темное прошлое”, мешающее осуществлению утопического идеала. Абсолютное отрицание прошлого является здесь условием абсолютного утверждения будущего, а отрицание истории выступает обратной стороной утверждения идеала совершенного общества»**. Утопическое мышление характеризуется неприятием действительности, ее заниженной оценкой в сравнении с идеалом. Можно сказать, что в утопическом сознании безграничный оптимизм по отношению к будущему связан с крайним пессимизмом и негативизмом по отношению к настоящему.

Но Бердяев не строит проект *будущего*, ведь к «иной культуре» вообще не приложимы временные рамки. В историческом мире длящейся истории ее ценности выступают лишь как ориентиры, указывающие путь к духовному преображению человека. Она действительно «не от мира сего», хотя на всем, что происходит в действительности, лежит ее отсвет. Чтобы отсвет стал светом, перед которым отступит тьма, нужна освобождаю-

* См.: Хинске Н. Кантовское разрешение антиномии свободы или неприкосновенное ядро совести // Вопросы философии. 2005. № 2. С. 154.

** Черткова Е. Л. Утопизм социальный // Новая философская энциклопедия. Т. IV. М., 2001.

щая работа духа. Она под силу немногим, тем, кто ощутил призвание к свободе и свою «неотмирность»^{*}.

Эти немногие и должны взять на себя судьбу мира и человечества. Не монашеская аскеза, не элитарный эскапизм, не бессилие и страх перед неизбежной агонией эпохи, с какой они связаны своими чувствами и интересами, и не наивное упование «культурников и прогрессистов» на то, что саморазвитие культуры как-то все устроит и разрешит все противоречия; на долю «революционеров духа» выпадает беззаветное служение идеалу свободы, создающее предпосылки «иного мира». Оно же есть служение идее человека, которая не может обесцениться из-за того, что современное человечество слишком далеко от нее. «Практический же вывод из моей веры оборачивается обвинением против моей эпохи: будьте человечны в одну из самых бесчеловечных эпох мировой истории, храните образ человека, он есть образ Божий»^{**}.

^{*} «Я никогда не чувствовал себя частью объективного мира и занимающим в нем какое-то место. Я переживал ядро моего “я” вне предстоящего мне объективного мира. Лишь на периферии я соприкасался с этим миром. Неукорененность в мире, который впоследствии, в результате философской мысли, я назвал объективированным, есть глубочайшая основа моего мироощущения... Я чувствовал себя существом, не произошедшим из “мира сего” и не приспособленным к “миру сему”» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 44, 45).

^{**} Там же. С. 314.

В. В. Сербиненко

Н. Бердяев и софиология*

Николая Бердяева нередко и, надо признать, в целом справедливо упрекали в субъективизме его историко-философских изысканий, в игнорировании культурно-исторической дистанции и интерпретации рассматриваемых идей в духе собственных интуиций и умозрений. И все же созданные им многочисленные портреты мыслителей прошлого представляют несомненный интерес: в них есть точность в понимании многих существенных моментов духовной позиции, ее внутреннего динамизма. К тому же это всегда живые личности и идеи, с которыми Бердяев ведет свой нескончаемый спор-диалог, кочующий из одной его книги в другую. Однако постоянно и с удивительной интенсивностью переживая творческий подъем, мыслитель легко и свободно переходит к самовыражению: диалог сменяется монологом. В портретах слишком явно проступают черты их автора.

Обращаясь к софиологической теме в бердяевском творчестве, я бы хотел сразу же уточнить, что меня в данном случае интересует именно сам Бердяев, его отношение к софиологии. Своеобразный творческий субъективизм Бердяева не только не мешает, но, напротив, может помочь понять суть его собственной

* Опубликовано в: Историко-философский ежегодник. 2001. М., 2003. С. 273–282.

позиции. Кроме того, надо учитывать еще одну особенность творческой манеры философа: свои ключевые идеи он формулировал постоянно, их можно обнаружить (приложив, конечно, необходимые усилия) едва ли не в каждом бердяевском тексте. Софиологическая же тема никогда не была второстепенной в философской эссеистике Бердяева, и, обратившись к ней, мы можем рассчитывать на прояснение важных особенностей его мирозерцания.

В 1929 году была опубликована рецензия Н. Бердяева на книгу о. Сергия Булгакова «Лествица Иаковля»^{*}. Рецензия имела заглавие «О софиологии». Строго говоря, это была не столько рецензия, сколько еще один вариант бердяевских размышлений о софиологической традиции, русской и европейской. Причем, и это весьма характерно, даже и софиологией дело не ограничивается: в столь небольшом сочинении Бердяеву удается высказаться по вопросам предельно широким. Так, он предлагает в нем свою типологию русского религиозно-философского сознания: «В русской религиозной мысли можно отметить два основных течения — по преимуществу религиозно-антропологическое и по преимуществу религиозно-космологическое, хотя они и не могут быть совершенно разорваны. Для первого течения в центре стоят проблема свободы и зла, проблема творчества и проблема истории... Для второго течения... в центре стоит проблема космоса, софийности твари... Проблема же космологическая внутри христианства и есть проблема софийности, премудрости твари, пронизанности ее божественными энергиями, соединения неба и земли»^{**}. Каждый, кто знаком с творчеством Бердяева, без особых колебаний сделает вывод, что само это творчество безусловно должно быть отнесено к «антропологическому» течению. Более того, оно должно занять там ведущее положение. Кто еще, по крайней мере из русских религиозных мыслителей XX в., постоянно обращался к проблемам свободы и зла, творчества и смысла истории? Конечно, Н. Бердяев. Таким образом, «антропологическое» направление — это в существенной, если не в решающей мере бердяевское направление в русской метафизике. Поэтому «космологическое» течение в данном контексте — если оно

^{*} См.: Бердяев Н. А. О софиологии: Рец. на кн.: о. С. Булгаков. Лествица Иаковля // Путь. 1929. № 16.

^{**} Там же. С. 95–96.

лишено антропологизма — оказывается не просто одним из направлений русской мысли, но направлением принципиально иного типа, чем философия самого Бердяева.

В бердяевской интерпретации фундаментальной чертой русской религиозно-философской космологии оказывается софиологичность. В русской софиологии (не только у С. Булгакова, но и во всей российской метафизике всеединства, восходящей прежде всего к Вл. Соловьеву) Бердяев склонен видеть опыт метафизического оправдания космоса, возвращение ему того сакрального смысла, который был утрачен на путях западной цивилизации («западная христианская мысль нейтрализовала космос»). Это обоснование софийности космоса представлялось ему важным и необходимым. Отмечу, что в России отнюдь не только софиологи выступали против десакрализации космоса. Например, Вл. Эрн, упрекая европейскую метафизику в «меонизме» (у него — без-бытийственности, безжизненности), связывал это именно с «отрицанием природы как Сущего»^{*}. Вполне традиционно для русской метафизики Бердяев связывает «нейтрализацию» космоса в западной философии с религиозным опытом Запада: уже схоластическая иерархия бытия (наиболее последовательно выстроенная у Фомы Аквинского) ведет к десакрализации космоса, «резкому различению и противоположению» бытия естественного и сверхъестественного. «Дальнейший шаг к нейтрализации космоса и секуляризации природного порядка делает Лютер и протестантизм. Для протестантизма космос не имеет никакого отношения к религиозной жизни, которая вся целиком определяется отношением между человеческой душой и Богом. Отсюда получилось отрицание культа Божьей Матери как язычества и разрушение Церкви как целостного мистического организма и в дальнейшем совершенная секуляризация всего природного мира, который делается исключительно объектом естественно-научного познания и технического воздействия... Невозможно вынести совершенного разрыва между Творцом и творением, совершенного обезбожения, нейтрализации и секуляризации творения. Пределом этого разрыва является натурализм, позитивизм и материализм...»^{**}

Оценивая позицию Бердяева в данном вопросе, надо считаться с тем, что ни о каком так называемом конфессиональном па-

* См.: Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 115.

** Бердяев Н. А. О софиологии. С. 96.

триотизме мыслителя речь идти не может. Никаких фобий в отношении западных конфессий у него также не было. Мы имеем дело с определенным метафизическим выводом о внутренней логике духовного развития Запада, о диалектике католического и протестантского сознания, о реальной утрате (на стадии протестантизма) западным христианством собственной религиозной идентичности и неизбежности дальнейшей секуляризации. Религиозная жизнь Запада, по Бердяеву, безусловно не исчерпывается этой основной тенденцией: софийная космология представлена в европейской мистике (Бёме, Портедж, Баадер и др.), однако эта софиологическая традиция не имела решающего влияния и достаточно легко трансформировалась в русле рационализма протестантского типа.

В гораздо большей степени восприятие софийности космоса было свойственно, как считал русский философ, православному Востоку: преимущественно космологическая онтология восточной патристики, литургическая традиция, греческий и русский исихазм и, наконец, софиология в русской метафизике XIX—XX вв. Бердяев готов признать немалое значение этого софиологического опыта и непосредственно — значение идей своего друга С. Булгакова: «Софиологическое богословствование о. Сергия... означает возврат к священному, божественному космосу, восстановлению органически-мистической связи между Богом и тварным миром»*. Однако Бердяев отнюдь не был безоговорочным сторонником такого софиологического «возвращения», причем как в его церковно-ортодоксальном, так и в не вполне ортодоксальном варианте (тот же Булгаков). Я бы даже сказал, что именно метафизика всеединства и связанная с ней софиология были, возможно, наиболее чуждыми бердяевскому персонализму течениями русской мысли.

Философ неоднократно писал об «отрицательных и опасных сторонах софиологии». Это прежде всего умаление (или даже полное устранение) человеческой свободы и творчества, которые в божественном (софийном), уже заключающем в себе абсолютный смысл, космосе лишаются какого бы то ни было онтологического значения. Для Бердяева же онтологизм свободы и творчества есть фундаментальнейшее условие всей его философии. В историко-философском плане существенно подчеркнуть, что, критикуя софиологию, русский философ со-

* Бердяев Н. А. О софиологии. С. 97.

вершено четко обозначил свой последовательный антиплатонизм. Мне уже приходилось писать, что оригинальность философской позиции Бердяева во многом связана с его опытом обоснования метафизики принципиально неплатонического типа*. В российской метафизике всеединства философ усматривал (вполне оправданно) влияние платонизма, писал, в частности, о «платонизирующем учении о. Булгакова». Я бы сказал, что в русской религиозной философии более радикальным критиком платонизма был, пожалуй, только Л. Шестов. Для Бердяева же платонизм («платоновское учение об идеях») — это вечный, сакральный, иерархически организованный космос, в котором просто нет места «человеческой активности, человеческому творчеству и свободе». Некий аналог платонической космологии он готов был увидеть в русском религиозном космизме, исторически принимавшем языческо-космические формы культа Божьей Матери (мать сыра земля и проч.).

В эту стихию русского космизма уходят, по Бердяеву, корни позднейшей софиологической метафизики, с ней же в значительной степени связаны «русская склонность к коллективизму и ослабленное сознание личности и ответственности человека»; тогда как на Западе софиологическо-космологическая ущербность довольно-таки успешно восполняется католическим «культом Девы Марии, который способствовал созданию рыцарства», а последнее, в свою очередь, способствовало формированию «сильно выраженной личности»**.

«Антропологическому» (бердяевскому) направлению в русской мысли все эти сугубо западные мотивы оказываются в конечном счете ближе, чем русский космизм и русская софиология. Впрочем, наиболее близкий себе тип софиологии Бердяев также обнаруживает на Западе, в творчестве всегда чтимого им Я. Бёме.

О Бёме Бердяев писал много и всегда с воодушевлением. Может быть, наиболее ярко он охарактеризовал творчество немецкого мистика в «Этюдах о Я. Бёме»***. И эта сравнительно небольшая работа не исчерпывается бёмевской темой. Бердяев, как всегда, не упустил случая высказаться по самым кар-

* См.: Сербиненко В. В. Русская религиозная метафизика (XX век). М., 1996.

** Бердяев Н. А. О софиологии. С. 98.

*** См.: Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Бёме // Путь. 1930. № 20–21.

динальным, с его точки зрения, проблемам мировой истории, культуры и философии. Так, называя Бёме «величайшим из христианских гностиков», он сразу же подчеркивает, что видит в эллинистическом гностицизме не еретическое искажение христианства, а опыт восприятия христианского учения интеллектуальным миром поздней античности, восприятия именно религиозно-философского, гностического: «Гнозис... знание, основанное на откровении и пользующееся не понятиями, а символами и мифами; знание-созерцание, а не знание-дискурсия. Это и есть религиозная философия, или теософия...»^{*} «Религиозный философ», «христианский гностик» Бёме оказывается одинокой и парадоксальной фигурой в духовной истории Европы: не ученый, не книжник, «не философ в школьном смысле этого слова» (бердяевский Бёме не знал не только античной философии и средневековой схоластики, но и мистики (!)). В то же время наделенный «особой познавательной харизмой» Бёме, по версии его русского последователя, буквально вслед за Коперником совершает переворот в религиозном сознании: «Огромное значение Бёме в том, что он после господства греческой философии и средневековой схоластики с их статическим богопониманием вносит динамический принцип в понимание Бога, т. е. видит внутреннюю жизнь в Боге, трагизм... Он дерзновенно хотел познать происхождение и смысл зла. В этом он был гностиком. Но он не впадает в манихейско-гностический дуализм, в двубожие... Бёме не неоплатоник, как большинство христианских мистиков. Бёме также совсем не монист и учит совсем не об эманации»^{**}.

С чем мы имеем дело в данном случае: с портретом Бёме или с автопортретом самого Бердяева? По крайней мере можно не сомневаться, что, рассуждая о том, кем был и кем не был немецкий мистик, Бердяев в очередной раз манифестировал собственную позицию, пытаясь обозначить ее своеобразие. Это он сам «дерзновенно» выбрал путь гнозиса, стремясь понять онтологический смысл свободы и зла. И для него же было исключительно важно избежать «манихейско-гностического дуализма» в своем опыте преодоления платоновской традиции в ее языческом и христианском вариантах.

^{*} См.: Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Бёме // Путь. 1930. № 20–21. С. 47–48.

^{**} Там же. С. 55–56.

Не преследовали ли Бердяева сомнения в том, что ему действительно удалось избежать дуализма, этой метафизической и религиозной ереси? В бердяевско-бёмевском «не был», «не являлся» чувствуется высокое напряжение... Неоднократно признавая в своих «Этюдах», что творчество Бёме во многих отношениях не соответствует догматической ортодоксии, он в конце концов прибегает к последнему, уже совершенно не рациональному аргументу: «Менее всего Бёме был еретик по состоянию своего сердца». Это вообще уже не довод, это самое настоящее признание. Свободный, «надконфессиональный» религиозный мыслитель Н. Бердяев в сердце своем не принимал путь ереси и богоборчества, не считал себя еретиком.

В идеях Бёме и прежде всего в *Ungrund* русский философ усматривал возможность для принципиально новой теодицеи, противостоящей канонам «рациональной катафатической теологии», развивающейся в новое время преимущественно в русле протестантизма. «Космогония и антропология Бёме насыщены христианским откровением, они не остаются ветхозаветными, они в новозаветном свете, в свете Христовом... Для мирозерцания Бёме характерно, что он ненавидел идею предопределения. В этом он не был человеком протестантского духа. Он хотел защитить доброту Бога и свободу человека, равно подрываемые учением о предопределении... Бёме должен быть признан основателем философии свободы, которая есть настоящая христианская философия»*. Бердяевский Бёме, радикально отстаивая христианскую идею свободы, оказывается в этом своем радикализме совершенно одиноким, причем на все времена.

С одной стороны, добёмевская эпоха в христианской Европе характеризуется, согласно Бердяеву, господством христианизированного аристотелизма и платонизма. И лишь одинокий немецкий мистик пытался своим созерцанием преодолеть власть греческой и латинской мысли над христианским сознанием. Безоговорочно поддерживая идею «преодоления» платоновско-аристотелевского опыта европейской метафизики, Бердяев в определенном отношении сближается с позицией не слишком любимого им М. Хайдеггера: подлинную философичность он обнаруживает у досократиков, усматривая нечто общее в интуициях Бёме и Гераклита. С другой сторо-

* Там же. С. 72–74.

ны, хотя идеи Бёме оказали, по Бердяеву, поистине огромное влияние прежде всего на немецкую философию («рациональное познание иррационального, лежащего в основе бытия, есть основная и грандиозная тема германской метафизики... все это от Бёме»), однако в последующей немецкой мысли, в существенной мере связанной с протестантизмом, происходит рационализация и секуляризация этих идей («Фихте и Гегель, Шопенгауэр и Гартман... дехристианизировали Бёме»). Линия Бёме получила более адекватное выражение в религиозно-философских исканиях Шеллинга, и в особенности в творчестве католического мыслителя Ф. Баадера, чьи идеи, впрочем, сколько-нибудь решающего значения в истории европейской философии не имели.

Более широкий спектр влияния воззрений Бёме (в том числе и на российской почве) был связан прежде всего с оригинальной софиологией немецкого мистика. «Бёме принадлежит самое замечательное в истории христианской мысли учение о Софии... Если в интуиции Ungrund Бёме видит тьму в основе бытия, то в интуиции Софии он видит свет. Бёмовское понимание Софии... преимущественно антропологическое. София связана для него с чистым, девственным, целомудренным и целостным образом человека»*. Еще в «Смысле творчества» Бердяев утверждал: «Мир есть зло, из него нужно уйти. Свобода от мира — пафос моей книги». В дальнейшем, при всех изменениях в мировоззрении, этот пафос мироотречения никогда не исчезал. Бердяев отвергал десакрализованный мир современной цивилизации как неистинный и мнимый. Но и софиологическая сакрализация этого, лежащего во зле мира была для него неприемлема. Тот «свет в основе бытия», который он обнаруживает в бёмовской софиологии, ни в коей мере не является элементом космической жизни, он имеет трансцендентный источник и по отношению к природному миру идеален, девствен.

Опираясь на софиологию Бёме, Бердяев отстаивает собственную, лично для него исключительно важную, мифологию любви. Нельзя сказать, однако, что мифологема эта так уж оригинальна. Русский мыслитель прямо апеллировал к платоновскому мифу о «разорванности полового существа»

* См.: Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Бёме // Путь. 1930. № 20–21. № 21. С. 34.

(в «Пире»). Это сближение с платонизмом весьма симптоматично. В некотором отношении бердяевская интерпретация смысла половой любви была более «платоническая», чем даже у платоника Вл. Соловьева. В «Этюдах» Бердяев упрекал последнего: «На свидание в Египет он ездил не с Софией-Небесной Девой, не с Премудростью Божией. У Соловьева был культ вечной женственности, т. е. культ космический. В Софии его прельщали черты женской красоты»*. Правда, словно смутившись прямо-таки инквизиторской суровости этого приговора, Бердяев тут же обращается к святоотеческой аскетической литературе и приводит замечательные слова Иоанна Лествичника: «Некто увидел необыкновенную женскую красоту, весьма прославил о ней Творца и от одного этого видения возгорел любовью к Богу». Однако это свидетельство великого аскета, по убеждению Бердяева, к Вл. Соловьеву явно не может быть отнесено, слишком эротически тот в поэзии и в жизни воспринимал женственность. Поэтому, возмущается Бердяев, его оттолкнул и испугал непривлекательный, некрасивый образ известной визионерки А. Шмидт, «самой замечательной женщины, какую ему пришлось в жизни встретить». Подобные инвективы производят несколько двусмысленное впечатление, особенно если учесть, что сам же Бердяев писал о «близости к безумию» сочинений А. Шмидт. Почему бы не предположить, что именно эта печаль безумия смутила в свое время Вл. Соловьева?

В том же, что касается эротизма, причем не только поэтической, но и метафизической позиции Соловьева, то здесь Бердяев был точен. Еще в своем раннем сочинении «София» Соловьев утверждал, что «реальная и всемогущая любовь — это любовь половая»**. Правда, в то время молодой философ был склонен видеть в половой любви «лишь расширенный эгоизм», и эта позиция в дальнейшем радикально изменилась: в «Смысле любви» он признает в любовном чувстве реальную силу, противостоящую личному эгоизму. Но в отношении признания исключительного, можно сказать, метафизического значения именно половой любви никаких изменений не произошло. В «Софии» он достаточно пренебрежительно отзывался о «любви универсальной, любви ко всему», как о чем-то «бессильном, холодном

* Там же. С. 53.

** Соловьев В. С. София // Логос. 1991. № 2. С. 194.

и смутном», приводя в качестве ее характерного образца «современное франкмасонство». Спустя два десятилетия в «Смысле любви» он еще резче пишет о «ложном спиритуализме» и «импотентном морализме». В ряде работ философа («Смысл любви», «Жизненная драма Платона», «Оправдание добра») мы находим критику разнообразных форм явного и скрытого отрицания положительного смысла половой любви: «ложного мистицизма», влекущего своих адептов прочь от любви к другому живому существу в направлении слияния с мистической «бездной»; крайнего аскетизма, видящего в любви к женщине едва ли не главное зло мира; иллюзий «чисто духовной любви». Во всем этом Вл. Соловьев усматривал тенденции мироотречения, чуждые христианству (и безусловно, его собственной философии всеединства), тенденции, толкающие человека на совершенно безнадежный, тупиковый путь бегства от Эроса. В то же время не менее решительно философ отвергал взгляд на половую любовь как силу исключительно поскостороннюю, лишённую метафизического смысла, естественную необходимость. Так, он оспаривал идею А. Шопенгауэра и Э. Гартмана о половой любви как безличной силе, определяющей характер эволюции человеческого рода, критиковал натуралистические и материалистические концепции любви, беспощадно высмеивал современных ему «сексологов» и иных поклонников Афродиты Всенародной, рассуждающих о естественности сексуальных отношений во всех их формах и проявлениях. Для Соловьева любовь — не безличная сила, духовная или материальная, а напротив, «расцвет индивидуальной жизни», одно из наиболее ярких и глубоких проявлений личностного начала. Не случайно именно в «Смысле любви» он с глубоким пафосом говорит о «безотносительном достоинстве человека» — ведь человеческая личность никогда не может служить «орудием исторического процесса». Это вполне органично соответствует основному тезису работы: любовь — «спасение индивидуальности». Возможно, метафизика любви Вл. Соловьева — это наиболее персоналистическая часть его философии. Для персоналиста же Бердяева как половая любовь, так и женственность — это силы безусловно космического порядка.

Поэтому, обращаясь к Бёме, он настойчиво противопоставляет женственности девственность, признавая именно за последней значение важнейшего христианского символа. «У Бёме есть настоящий культ Божьей Матери, совершенно чуждый протестантскому миру... Бёме признает два элемен-

та в Марии: небесный от Софии, от вечной Девственности, и земной... Небесный, девственный элемент в ней победил... У Бёме не было культа вечной женственности, но был культ вечной девственности... Девственность есть не бесполость, а обоженный пол»^{*}. «Обоженность пола» в бердяевской версии — это отнюдь не путь аскезы. Он иронически отзывается о «высушенных аскетических учениях». Упрекая Вл. Соловьева и других российских софиологов в языческой «замутненности» их представлений о Софии как о женственном начале мира, Бердяев сам обращается к языческому мифу об андрогине (прежде всего в его платоновском варианте), усматривает «мистический смысл любви в искании андрогинного образа», рассуждает об андрогинности Христа (дева-юноша, образ цельной, совершенной личности). «Христианская» софиология Бёме также, по словам Бердяева, оказывается не чем иным, как учением об андрогине. Никак не связанный космическими стихиями незамутненный, девственный образ человека — это, собственно, и есть бердяевский идеал личности, в котором мужские и женские элементы представлены в гармонической цельности («природа личности андрогина»).

В свое время Вл. Соловьев, характеризуя неоплатонизм и учение Плотина, заметил, что «в этом последнем слове образованного язычества», в его финальном и грандиозном метафизическом проекте смысл человеческого бытия оказывается вне природной и исторической жизни: «Весь идеал — позади человека»^{**}. В существенной мере то же самое можно сказать и о бердяевском персонализме. Критикуя платонизм и постоянно подчеркивая историософичность и профетизм собственной философии, Бердяев тем не менее видит спасение для личности в бегстве из «злого мира». Пусть даже в бегстве в творчество (которое, замечу, по его же признанию, в конечном счете «есть великая неудача»), к девственной (райской) чистоте и невинности... Все одно — идеал позади человека... Для Н. Бердяева было совершенно неприемлемо метафизическое оправдание космоса в российской софиологии (и не только в ней: наиболее радикально у В. Розанова), в том числе и через признание онтологического смысла женственности и половой любви. Личность у Бердяева всегда противостоит космическим стихиям и,

* Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Бёме. С. 45–47.

** Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 10. СПб., 1913. С. 482.

только ускользая от них, сохраняет свою подлинность и полноту (андрогинность). В этом смысле и надо понимать его утверждение, что «миросозерцание Бёме персоналистическое».

Столетия разделяют двух «персоналистов»: Я. Бёме и Н. Бердяева. Можно сказать, что других примеров последовательного «софийного персонализма» в истории европейской и русской мысли Бердяев не находит. Впрочем, мыслитель, сколько бы страстно он ни отстаивал собственные философские принципы, никогда не был склонен игнорировать и обесмысливать иные позиции. Завершая свои «Этюды», Бердяев пишет о преемственности в истории русской философии, о том, что Ф. Достоевский, Вл. Соловьев, Н. Федоров, В. Розанов предвосхитили и определили в своем творчестве ведущие темы русской метафизики XX в. Его собственная метафизика — это, конечно, не возрождение бёмевской мистики на российской почве. Философия Н. Бердяева должна быть понята прежде всего в контексте русских метафизических споров двух последних столетий.

А. А. Ермичев

«Я всегда был ничьим человеком...»*

Судьба философии Николая Александровича Бердяева в его стране печальна: «нет пророка в своем Отечестве». Со времени высылки мыслителя в 1922 году о нем, при всей его всемирной известности, у нас не было ни слуху ни духу (не считая трех «разгромных» статей — двух в 1923 и одной в 1930 г.). Молчание было прервано через тридцать лет «Философской энциклопедией». Появление здесь небольшой статейки о Бердяеве было вызвано более идеологическими причинами, нежели собственно философским интересом.

С того времени древо советского бердяевоведения разрослось множеством ветвей и веточек. Но не нужно говорить о серьезности достигнутых результатов: в полной мере философия Бердяева будет освоена, когда ее «встроят» в контекст развития русской и западноевропейской мысли XX в., а вот эта работа еще не проделана. Конечно, все впереди. И историю философии XX в. напишут, и Бердяев войдет в нашу жизнь, как вошли в нее великие русские писатели.

Однако за рубежом Бердяев, пожалуй, самый известный русский философ. И до высылки ему не занимать было известности в России, и потом — в русском зарубежье. В отечественной печати не было недостат-

* Опубликовано в: Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. I. СПб., 1994. С. 8–22.

ка в рецензиях, полемике и откликах по поводу его выступлений. Сам Ленин не раз упоминал его в своих письмах и статьях — разумеется, в критическом плане. Гроза русской контрреволюции «железный Феликс» лично беседовал с Бердяевым перед тем как принять решение о его высылке. Философ был бесспорным лидером (или одним из них) то легального марксизма, то движения «от марксизма к идеализму», то «нового религиозного сознания»; он — один из организаторов философской жизни в Москве (Религиозно-философское общество имени Вл. Соловьева, Вольная Академия духовной культуры). Он был ведущей фигурой для определенной части русской эмиграции («Христианское дело» матери Марии, советские патриоты во Франции). Плодотворны были его усилия по наведению мостов между русской и западной философией. Известен творческий вклад, внесенный им в развитие французского персонализма. Высоко ценится его участие в христианском экуменическом движении. Если бы Бердяев за рубежом занимался только изданием религиозно-философского журнала «Путь», то и этого было бы достаточно, чтобы его имя вошло в историю русской культуры. А главное — его статьи и книги, расходившиеся по всему миру. Исполнилось пророчество: «Ты будешь знаменит в Европе нашей старой». Даже для несогласных с философией Бердяева его моральный авторитет был высок.

И все же отношение к творчеству Бердяева было скорее критичным и всегда — неоднозначным. Бердяев решал задачу сверхактуальную — освобождение человека от груза царящих в мире зла и ненависти.

По натуре своей Бердяев был проповедником идей свободы и социальной справедливости и воителем за них. Рыцарская безоглядность Бердяева в войне со злом, где бы и как бы оно ни выступало, делала его иногда похожим на Дон Кихота. В силу этого Бердяев, всегда презиравший политику, оказывался в центре политических страстей, подвергаясь нападкам со всех сторон. «Правых» раздражала постоянная «левизна» Бердяева, а «левых» — его симпатии к марксизму. На неоднозначность оценок Бердяева в особенности повлияла разнородность содержания его философии. Мистическая ее сторона не могла не вызывать недоумения; более положительно принималось его учение об экзистенциальном субъекте и мире объективации (но без увязки с мистикой добытийственной свободы); сочувствие к его философской антропологии и культурологии не распространялось на эсхатологические пророчества философии истории.

Откровенно демонстрируемый Бердяевым личный характер его философствования («экзистенциализм — это я») дал ему еще один большой отряд оппонентов, принимающих научность за способ построения философии. Наконец, нельзя не упомянуть критические выступления православных богословов, которые опасались «новационного» характера его понимания христианства. Все это воздвигало между миром и Бердяевым некую стену отчуждения, обрекая философа на политическое и интеллектуальное одиночество, о чем он с горечью писал: «Меня любили отдельные люди, иногда даже восторгались мной, но мне всегда казалось, что меня не любило “общественное мнение”, не любило светское общество, потом не любили марксисты, не любили широкие круги русской интеллигенции, не любили политические деятели, не любили представители официальной академической философии и науки, не любили литературные круги, не любили церковные круги. Я всегда был неспособен к приспособлению и коллаборации. Я постоянно был в оппозиции и конфликте. Я восставал против дворянского общества, против революционной интеллигенции, против литературного мира, против православной среды, против коммунизма, против эмиграции, против французского общества»*. «Я всегда был ничьим человеком, был лишь своим собственным человеком, человеком своей идеи, своего призвания, своего искания истины»**.

/

Философия Н. А. Бердяева родилась по классической схеме — от удивления. Специфически «бердяевским» в ней было осознание центрального противоречия человеческого бытия — между внутренней свободой личности и определяемостью ее внешними причинами. Сознющая себя свободной, она вынуждена жить в мире несвободы. Речь идет не только о природной необходимости; самое страшное для Бердяева — необходимость социальная, постоянно воспроизводимая свободны-

* Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 47.

** Там же.

ми актами людей. В этом случае результат свидетельствует о какой-то коренной отягощенности несвободой самой свободы людей. Еще страшнее, еще окончательнее рабство человека у самого себя, у «разного рода идиологов», им же созданных. «Человек всегда является рабом того, что находится как бы вне его, что отчуждено от него, но источник рабства, — говорит Бердяев, — внутренний»*. Впечатляющую картину трагедии нелюбви к свободе Бердяев дает в блестящем эссе «Судьба человека в современном мире» (1934).

Между тем, замечает Бердяев, «нигде и никогда не была настоящим образом опровергнута эта непосредственная сознаваемость и познаваемость нашего субстанциального «Я», не гносеологического, а онтологического «Я», источника всякого истинного бытия»**. Субстанцию Бердяев понимает здесь в ее классической Спинозовской форме, и это значит, что никто, нигде и никогда не смог опровергнуть непосредственную сознаваемость моей свободы. Для него «факт *высшей* природы человека неопровержим и позитивно необъясним»***. Эту субстанциальность «Я» философ бережет и лелеет; все его сочинения культивируют чувство свободы, и оно возрастает, определяя собой главный пафос всего им сказанного и написанного.

Итак, источником философии Бердяева стала такая очевидная свобода самосознания, а значит, и человеческой жизни. И действительно, что есть жизнь человека без самосознания? И что есть бытие, если из него устранена жизнь? Бытие вне жизни — абсурд, нелепость. Вы, возможно, возразите, назвав такой подход психологическим, а не философским, субъективным, а не объективным. С вами Бердяев охотно согласится. Но и вы согласитесь, что подход Бердяев имеет достоинство непосредственности: почему, собственно, предпочтительнее говорить о мире, отделив его от себя, представив его внешним

* Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 78.

** Бердяев Н. А. О новом русском идеализме // Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906). М., 2002. С. 198–199.

*** Бердяев Н. А. Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. III: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 308.

по отношению к себе? Вы сошлетесь на опыт веков, на науку и научную философию, так рассматривающих мир. Но почему это вернее, чем субъективный подход? Бердяевский — он не общеобязателен? Конечно. Но преимущества общеобязательности весьма относительны, в то время как ценность моего «Я», моей жизни, безусловно, абсолютна. Вы предлагаете мою абсолютность (хорошо это или плохо — пусть неизвестно, да и неважно!) поменять на общеобязательность (допустим даже, что она — есть добро! даже для меня!), которая мою абсолютность как-то «урезает». А вот этого-то «урезания» я и не хочу. Вы скажете, что я своеволен. Конечно же. Но в своеволии своем я сохраняю себя, а вы своим послушанием общеобязательному себя уможаете, быть может, убиваете.

Чувство неотмирности, ощущение бытия «иного плана» Бердяев обнаружил в себе, когда — как делают это все тонко организованные люди на пороге зрелости — попытался ответить на вопрос о смысле жизни. Оказалось, что на этот вопрос подсказки извне, из самой жизни, нет. Юноша перехитрил ситуацию: «Пусть я не знаю смысл жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящу свою жизнь этому исканию смысла». Решение принято. «Это был поворот к духу и обращение к духовности»^{*}. Отныне искание «смысла и вечности» стало стимулом его жизни.

Философия Бердяева начинается как саморефлексия, как самопознание личного духа и остается такой всегда. В этом Бердяев видел ее достоинство, истинность. «Главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла; наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека»^{**}. Философия есть «творческое осознание духом смысла человеческого существования»^{***}. Человек должен понять себя не как объект, а осознать себя изнутри, со стороны смысла собственного существования.

В такой субъектной и пневмоцентрической философии мир конструируется не мерой и масштабами его познания, а уста-

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 84, 85.

** Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 24.

*** Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 236.

новлением к нему ценностного отношения. География и хронология мира меняются радикально. Солнце как объект может быть мною не замеченным, но Солнце, дающее мне тепло и свет, — во мне. Метафизика Бердяева — это философия ценности, философия не объекта, а субъекта. Следует добавить, что созданное им учение — это его личная философия, выявление его личного духа, переведенная на страницы книг его духовная судьба. Бердяев всегда мучился проблемой: сообщаемо ли, выразимо ли его самое глубинное, самое интимное и последнее в слове, жесте, звуке, письме?

Главным моментом самопознания является постоянное ощущение глубины духа, возможности уходить далее достигнутого. Зеркало отразило в себе другое, отразилось в нем, создав линию без начала и конца. Так и в самопознании. В себе ощущаю я «глубь», «другое» — то, что по «ту» сторону. Во мне есть нечто глубинное и важное, что не покрывается настоящим моего «Я», и на этом «нечто» основано мое сознание себя как малой части чего-то большего. Это другое, то, что всегда по «ту» сторону, — дух. Дух есть другое, чем мир, чем «Я», сознающее себя и мир, в котором оно пребывает. И как бы «Я» ни признавало себя и мир, дух ускользает от сознания, лишь затронутый им. Дух — вне всяких определений. К нему можно подступиться только отрицанием любой определенности и определяемости, т. е. — апофатически. «Дух совсем не есть реальность и не есть бытие в том смысле, в каком признают реальностью бытие и природу»*. Напротив, сама привычная для нас реальность у Бердяева предстает предикатом духа, который, в свою очередь, выступает сущим, представляющим себя в бытии всего, что попадает в орбиту его смыслозадающей деятельности. Более того, само бытие «образуется» ею.

Метафизика Бердяева — мистическая философия духа: рядом с обычным миром она видит другой, более значимый, и раз он есть, то без него мир предметов, явлений, событий, свершающихся и имеющих быть в пространстве и времени, просто необъясним; он не то чтобы не существует, а существует мертво: он бессмыслен. Однако смысл, устрояющий мир в определенном порядке, должен — во избежание субъективизма — быть абсолютным смыслом. Дух выступает как безусловное, опреде-

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Дух и реальность. М., 1994. С. 25–26.

ляющее все в этом мире, придающее смысл всему, творящее мир, дающее ему бытие. В противном случае реальность моего существования и существования всего мира должна быть признана химеричной, что и психологически, и логически невыносимо. Моя опора и опора моего мира — Творец, а мой мир и я — плоды его творчества. Конечно же, человек оживляет мир вопрошанием, скорбью, радостью, удивлением, оценкой — без этого существование мира равно несуществованию. Мир без человека — это небытие, бессмыслица. Завершенный мир — мир с человеком. Но мир с человеком завершен Богом. Бог выше человека, как безусловный смысл выше преходящих, условных, сиюминутных смыслов. Мир был ничто, и ничто было миром. Творец назвал его, поставил его в отношение к себе и тем создал его. Вначале было Слово.

Таким образом, философия Бердяева не есть философия бытия как такового. Бытие в его философии дано в измерении смысла. Если нет чего-то в отношении человека, то этого просто нет. И даже Бога не было бы, если бы он не относился к человеку.

Вопрос о смысле оказывается «почти физиологическим», т. е. вопросом о простом существовании. Вопрос о Боге — это вопрос о Высшем Смысле. Нет Бога — ничего нет. Но ведь и без человека нет смысла — не так ли? И Бердяев делает неординарный, а для верующего сомнительный вывод: «Можно было бы парадоксально сказать, что Бог есть Относительное, потому что Бог имеет отношение к своему “другому”, к человеку и миру, знает отношение любви. Совершенство Бога есть совершенство его отношения, парадоксально говоря, есть абсолютное совершенство этого отношения»^{*}. Вчитайтесь: совершенство Бога есть совершенство его отношения к миру и человеку.

К такой философии Бердяев шел всю жизнь, а сложилась она не без опосредования научной философии, а именно Кантовской. В первой своей книге «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» Бердяев увидел в личности носителя трансцендентального сознания, которое, как известно, делает мир закономерным и волящим к добру согласно априорно данной нам категории должного. И в этой книге Бердяев избегает всякой метафизики: может быть, не из желания избегать

* Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 214–215.

ее, а просто потому, что до метафизики он — марксист и ученик скромного кантианца Г. И. Челпанова — еще не дорос. Он просто хотел придать реализму марксистов некоторую философскую упругость.

Но практический разум Канта неудержимо влечет кантианца за пределы познания, и более искушенные в философии критики молодого автора — а ими были П. Б. Струве и Л. И. Аксельрод, люди, стоявшие по разную сторону социальных и теоретических баррикад, — равно указали Бердяеву на необходимость сделать шаг в сторону метафизики. Если ты веришь в необходимость и общеобязательность нравственного закона, то ты должен уверовать и в те условия, при которых только и возможна эта общеобязательность и необходимость. Эти условия — свобода и сверхчувственный мир. Следовательно, ты должен, если все твое убеждение не неосновательно, верить также и в реальность свободы и сверхчувственного мира.

Молодой философ действительно заявил, что религия, т. е. вера в мир идеальных ценностей (без которых просто неясно, зачем жить), конечно же, важна в качестве трансцендентальной функции человеческого сознания, но к собственно метафизике он подбирается с другой стороны, признавая «качественную самостоятельность элементов Вселенной»*. По-иному не объяснить, как жизнь возникает из ее отсутствия, красота — из отсутствия красоты и т. п. «Мир в своем развитии развертывает лишь то содержание, которое в неразвитом состоянии было предвечно данным»**. И все это — в статье середины 1901 года «Борьба за идеализм», написанной в то время, когда еще не сохла типографская краска на страницах «Субъективизма»!

Для раннего постмарксистского и посткантовского Бердяева фундаментальной была статья «О новом русском идеализме» (1904). В ней — решительная критика кантианства («настоящий иллюзионизм») и проповедь панпсихизма, спиритуалистической монадологии — «единственно возможной метафизической системы и единственного решения проблемы индивидуального»***.

Бердяев принимает мир состоящим из множества духовных существ разных порядков, существ, индивидуальность которых

* Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыт философии, социальные и литературные. 1900–1906. М., 2002. С. 27.

** Там же.

*** См.: там же. С. 199.

неразложима, свободно самоопределяется и тем разрушает материю, кажущееся бытие. Это — спиритуалистический плюрализм. Вместе с тем «неискоренимый из нашего сознания факт смысла человеческой жизни и человеческой истории основан на предположении, что кроме меня и всякого другого, кроме человека и человечества, есть еще третье, высшее, чем “Я” и ближний, есть Единое, и в отношении к этому Единому множественности — вся загадка бытия, метафизическая основа движения в мире»*. Спиритуалистический плюрализм превращается в спиритуалистический моноплюрализм.

Теперь вполне определенно возникают очертания персонализма — философии, в которой предложено и объяснено единство свободной индивидуальности с универсальным началом. «Достоинство и призвание личности в том, чтобы признать высшим и сверхчеловеческим только внутреннее, имманентное нашей природе, какую-то духовную субстанцию, с которой каждый внутренне связан самыми интимными, самыми индивидуальными путями, во имя ее только и можно увидеть брата в другом человеке и соединиться в гармоническое целое; человечество должно быть организовано не извне, насильственно, путем муштровки и приспособления человеческой личности к человеческому обществу, а изнутри, свободно, путем самочинного, из самой глубины человека идущего воплощения в жизнь сверхчеловеческого»**.

Бердяев оказывается «сызмальства» персоналистичен, и вся его дальнейшая эволюция предстает решением вопроса о том, как и при каких обстоятельствах свободная самоопределяющаяся личность может, не поступаясь своей свободой, быть в гармонии с миром и почему эта гармония скорее ожидаемая, чем наличная.

Бердяев проделал достаточно большой путь ученого-философа, чтобы объявить себя мистиком, что он и делает в книге «Новое религиозное сознание и общественность» (1907). «Все люди, — утверждается в ней, — в известном смысле мистики... всем людям свойствен, в большей или меньшей степени, мистический опыт»***. Определяя мистику гносеологически,

* Там же. С. 202.

** Там же. С. 208.

*** См. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. XI.

Бердяев противопоставляет ее рационализму, который покоится на разделении субъекта и объекта. Напротив, «мистика может быть определена как состояние, покоящееся на тождестве субъекта и объекта», как «слияние человеческого существа с универсальным бытием», как «общение с миром, ничем мира не обуславливающее»*.

Мистик интуитивно проникает в «первозданную стихию бытия», мистичен такой опыт, в котором человек ощущает и осознает «реальность иных миров». Однако — и это важно для Бердяева — «иные миры в здешнем мире заключены». Он утверждает «имманентность трансцендентного»: что вне меня, то внутри меня. Этот принцип и составляет постоянную парадигму философии Бердяева, и свое завершенное выражение она находит в учении об объективации. Вся реальность, предстающая перед человеком, выступает инобытием его духа.

Но есть мистика — и мистика. Имеется некое универсальное мистическое бытие, в ощущении которого человек теряет свое «Я», растворяясь в нем, как в нирване, либо в «Едином» неоплатоников, и есть — пишет Бердяев в «Новом религиозном сознании» — «зрячая мистика», постигающая смысл личной и мировой жизни. Такая «зрячая мистика» есть уже религия, в которой искомый смысл предложен Иисусом Христом — фактом вселенского бытия, непосредственно усматриваемым мистиком.

Преодоление разделенности субъекта и объекта посредством мистики было у Бердяева не столько способом решения гносеологической проблемы, сколько попыткой освободиться от бессильного рефлексирования над бытием, снятием разрыва между словом и делом. Имманентность трансцендентного превращает «хотеть» в «мочь» и «делать». Но смысл «хотения» и «делания» задается зрячей мистикой, Иисусом Христом. Бердяев не раз называет себя *homo mysticus*, считая «организованно-религиозный момент» для себя вторичным, а первичным — момент мистический. Оттого христианство Бердяева — это *его* христианство с *им* воспринимаемым откровением, *его* Христом, *его* церковью. Он полагает себя более близким Якобу Бёме, Майстеру Экхарту, Ангелусу Силезиусу, нежели учителям церкви. Потому-то мистический элемент щедро присутствует у него в учении о рождении Бога и мира из «бездонной колодези

* См. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. XIII.

свободы», о преображении плоти мира и апокатастасисе и т. д. Предсмертным замыслом Бердяева было написать книгу о «новой мистике», в первой главе которой говорилось бы о Теле и Крови Христовой, лежащих в основе мира.

Только Богу ведомо, какими путями люди приходят к Нему. Путь Бердяева лежал через мистику — ощущение единства с некоей первозданной стихией бытия, а в письме Д. В. Фило-софову от 22 апреля 1907 г. мы находим важное свидетель-ство дальнейшей религиозной эволюции молодого мыслителя: «В прошлую весну и лето (т. е. в 1906 г. — А. Е.) во мне совер-шилось нечто поистине религиозное, радикальный перелом, и лучше всего я могу это выразить так: я поверил окончательно и абсолютно в Христа, внутренне освободился от демонизма, полюбил Бога, ко мне вернулся тот внутренний религиозный пафос, который был у меня некогда, но потом затерялся. Пере-ворот произошел не в моих “идеях”, а в жизни, в опыте, в клет-ках моего существа, связан с фактами, выстрадан мною. С того времени я сделался благочестивым человеком, я каждый день молюсь Богу, крещусь и соединяю себя внутренне с Христом во всех важных случаях жизни и во имя Его пытаюсь делать все значительное, что способен, и прежде всего писать. Я твер-до решил стать философским слугой религиозного движения, использовать свои философские способности и знания для за-щиты дела Божьего, бороться силой своего разума с антире-лигиозной ложью и в светской культуре расчищать почву для торжества религиозной истины»^{*}.

И казалось бы, слава Богу! Но Бердяев слишком человек своего революционного времени, чтобы быть смиренно верую-щим. В его христианстве с особенной резкостью выразилась русская реакция на возвышение и кризис европейской гумани-стической культуры и социальный прогресс. Формула этой ре-акции — вся в словах Ивана Карамазова: «Бога принимаю — мира Божьего не приемлю». Бердяев, лишенный в детстве ре-лигиозного воспитания, не мог наследником войти в христиан-ство, а сам пришел к нему через искание смысла жизни, причем «искание смысла было первичнее искания спасения». Поэтому христианство Бердяева существует в неперменном окружении философии с сильно растушеванными границами между ними.

^{*} Письма Николая Бердяева // Минувшее. Вып. 9. М., 1992. С. 305–306.

И религия, и философия у Бердяева — равно символика духа, различаемы только по степени объективированности.

Используя определение К. Леонтьева, Бердяева можно было бы отнести к «розовому христианству»: «Христианство всегда воспринималось мной прежде всего как милосердие, сострадание, прощение, человечность». Ему глубоко отвратительно «судебное» христианство, религия наказания и адских мук. «Грозного, сурового, мучительного Бога» (опять-таки используя выражение К. Леонтьева) его христианство не принимает. Если Бог такой, то Бердяев готов восстать на него; тем более он восстает на мир, погрязший во зле. Но по воле, попустительству или небрежению Бога, как Его понимает Бердяев, зло происходить не может. Бердяев не приемлет теодицею, он преобразует ее в антроподицею. Эта процедура сделала его вполне оригинальным мыслителем. В работе над ней родилась основная философская интуиция Бердяева о творческой свободе как небытию, предшествующем бытию Бога и мира, источнике всего в мире. Не от Бога, а от человека идет зло мира, от человека — проводника небытия в созданном Богом мире. Небытие, служащее в конструкции Бердяева предоснованием мира, представляет собой первичную свободу, творческую мощь, как бы питающую мир своим напором, вынуждая его к новизне. Мир в основе своей есть творчество и его проявление, а главным носителем этой мощи является человек; им, а не Богом в первую очередь определена судьба Вселенной. Для обозначения того небытия, что лежит в основе бытия, его током новизны, Бердяев использует термин немецкого мистика XVII в. Якоба Бёме, который учил об *Ungrund*, «темном начале» в Боге, объясняющем муки мира. Бердяев видит это «темное начало» не в Боге, прося читателя не допытываться рационального объяснения природы добытийственного. Добытийственную свободу можно принимать или не принимать. Эта ничем не объяснимая тайна настолько восхитила Бердяева и играет настолько большую роль в его построениях, что он записал: «Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу»*, и добавил, что до него такого не было ни у одного из мыслителей. Действительно, философская конструкция Бердяева в своих содержа-

* Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 56.

тельных основаниях и в религиозно-нравственных поступках и требованиях вполне определяется интуицией *Ungrund*. Выясняется, что из Божественного Ничто рожден Бог, и Он, в свою очередь, из добытийственной свободы творит мир и человека, обладающего этой свободой и потому принципиально равного Богу в творчестве и независимого от Него. Так мифологемой *Ungrund* обозначен драматический и даже трагический характер отношений Творца и его любимого, но своевольного и независимого от Него творения. Высшей точкой трагедии становится Голгофа — Бог принимает страдания, искупая зло мира.

Человек как носитель первоначальной свободы есть носитель новизны, прибавления бытия, добра или зла. Свобода человека заключена в творчестве того или другого, а вовсе не в выборе между добром и злом. Если бы дело обстояло так, то человеческое творчество определилось бы не как внутренний, самостоятельный процесс, а как проходящий под влиянием чего-то внешнего, потому уже не свободный и не творческий. Но что в человеке определяет его творчество добра или, напротив, зла? Некая направленность духа на добро или зло, которая и есть в одно и то же время творчество. В области духа «хотеть» и «делать» отождествлены. Явлением Христа дается образец добра, но он «срабатывает» по достижении человеческого духом определенного состояния: увидит Христа только тот, кто приблизится к Нему в сердце своем.

В этой свободе, в этой «самости», делающей человека подобным Богу, — высшее его достоинство, основание его абсолютной ценности, и Бердяев никому и никогда ее не уступал.

В том, что мир во зле лежит, повинен человек. В акте грехопадения он утвердил свою независимость от Бога, свою отрицательную свободу и тем самым оторвал мир от Творца, ввергнув тварное бытие в состояние необходимости, т. е. несвободы. От человека же зависит его, мира, спасение. Этой направленностью творческой свободы человека на Бога, на добро и держится мир. Нет более реального доказательства бытия Бога, как борьба со злом, борьба за добро, за Бога, который и есть свобода.

Таким образом, Бердяев в самой сильной степени окрашивает христианство в цвета социально-нравственной активности. Высшей ценностью для него оказывается не святость, а творчество; только его признает мыслитель путем спасения. Панегирик божественному по своей природе творчеству и человеку, Богоподобному в своей творческой мощи, Бердяев про-

пел в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916). Формой выражения христианского активизма Бердяева стало учение о Богочеловечестве в той форме, как оно было предложено Вл. Соловьевым. «Все своеобразие христианского дела жизни Вл. Соловьева» Бердяев видит в том, что «он вернулся к вере отцов и стал защитником христианства после гуманистического опыта новой истории, после самоутверждения человеческой свободы в знании, творчестве, общественном строительстве»^{*}. Эти слова вполне характеризуют их автора, равно как и следующие: «Для него свобода и активность есть неотъемлемая часть христианства. Христианство для него религия Богочеловечества, он предполагает не только веру в Бога, но и веру в человека»^{**}. Поэтому в христианстве Бердяев знает только Христа, его жертвенный подвиг. Все прочее в нем Бердяев готов оспаривать, подвергать философскому толкованию, видеть преходящим, но Иисус Христос для него в высшей степени реален и бесспорен — и мистически, и исторически.

Работу Бердяева «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927) следует рассматривать как завершающую в становлении его христианства творческого антропологизма. С нее же начинается, хотя и не очень заметно, экзистенциально-персоналистический период его творчества. Речь идет о его понимании реальности духа. В этой работе дух «совсем не есть реальность и не есть бытие в том смысле, в каком признают реальностью и бытием природу»^{***}. Напротив, «сама материя есть лишь символизация внутренних состояний духовного мира, его вражды и раздельности»^{****}. Такое понимание закреплено в работах «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934) и «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937).

Дух получает здесь именование «экзистенции», «экзистенциального субъекта». Радикализм нового этапа эволюции Бердяева отметил Г. П. Федотов. Смысл его — «в отрицании всякого объективного мира, всякой онтологии, статики как отвердевших и окаменевших состояний единственной под-

* Бердяев Н. А. Основная идея Вл. Соловьева // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. III: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 205.

** Там же. С. 206.

*** Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 25–26.

**** Там же. С. 32.

линной реальности — духа»*. Бытие как таковое — нонсенс, оно — объективация экзистенциального субъекта. Главными категориями философии Бердяева становятся: экзистенция — дух в его абсолютной самодостаточности, исключаящий применение к себе любых определений, связывающих его с миром; интенция — направленность духа; объективация — тот же экзистенциальный дух, но находящийся в недолжном состоянии — вражды, одиночества, разъединенности, несвободы и т. п., предстающий в виде привычной нам предметной реальности, расположенной в пространстве и времени, подчиненной необходимости и закону. Не личность (экзистенциальный субъект) находится в мире, а мир, весь мир — и материальный и идеальный — находится в личности; он, даже во всей своей необходимости и массивной телесности, всего лишь обнаружение недолжного состояния экзистенциального субъекта. Проблема свободы как преодоления внешней необходимости становится проблемой только внутренней, зато абсолютной свободы.

Эта высшая ступень, достигнутая Бердяевым в его движении к свободе, оборачивается, на мой взгляд, его неудачей как мыслителя. В самом деле. Он вплотную приблизился к субъективированию и релятивизации Абсолюта, Бога. Вчитайтесь: «То, что восстает в человеческом страдании против Бога во имя человека, и есть восстание самого истинного Бога»**. Или: «Против моей свободной совести я никогда и ничего не прилгу, не приму и самого Бога, ибо Бог не может быть насилием надо мной»***. Делая Бога реальностью ценностного отношения, Бердяев очеловечивает его: «Бог присутствует в свободе и любви, в истине и правде, в красоте. И перед лицом зла и неправды Он присутствует не как судья и каратель, а как оценка и как совесть»****. Бердяев говорил, что его философия является выражением его человечности, «получившей мета-

* Федотов Г. П. Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы Богочеловеческой духовности. Paris, 1937 // Современные записки. 1937. № 65. С. 444–445.

** Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 256.

*** Бердяев Н. А. Церковная смута и свобода совести // Путь. Орган русской религиозной мысли. № 1 (I–VI) М., 1992. С. 572.

**** Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 259.

физическое значение». Логично будет признать такой же статус и за его пониманием христианства.

Говоря о теоретической неудачливости Бердяева, я имею в виду постоянно декларируемый им личный характер его философии. Конечно, он прямо определен мистической основой мысли Бердяева, но нельзя не признать, что в этом случае почва для возможной полемики не устанавливается с необходимостью. Оппоненту предоставляется право пренебречь философией Бердяева и ее основными мистическими завоеваниями — добытийственной свободой, предвечным человеком, Божеством, без чего все здание философии Бердяева оказывается неминуемо неосновательным.

Сказанным нисколько не отрицается социальная, культурная и собственно философская ценность мысли Бердяева, но этот вопрос лучше всего вынести за рамки статьи. Он уведет нас в неразрешимое. От философии, как от смерти, — не уйти, и если общество признало за Бердяевым статус философа, то быть посему.

Значительно важнее то, что названо выше социальной неудачей мысли Н. А. Бердяева, в ней нет удобного, практически-го перехода к социальной действительности. В его сочинениях объективация не только не преодолевается — она, по логике бердяевской мысли, просто непреодолима.

Творящий во славу Божию и во спасение человечества экзистенциальный субъект непременно объективирует свой творческий акт; все самое высокое, создаваемое духом, ниспадает на плоскость объективированного мира, закрепляя мир несвободы. Конечно, теперь ничего не остается, как ждать эсхатологического взрыва, что Бердяев и делает; пока же невозможность преодоления несвободы развивает у мыслителя вкус к свободе внутренней и преобразует социальный пафос его философии в пафос моральный. Бердяев — великий учитель нравственности, он любит человека и требователен к нему. Ему «жаль всю тварь, которая стонет и плачет и ждет избавления»*. Он не любит объективации, коллектива, государства, любого иного функционального объединения людей, ибо все они, даже способствуя личности, «самости» ее, мешают этой «самости»: ведь при способствовании этой самости дух уже не сам — он как бы «соблазнен» к самости чем-то внешним. Факты объ-

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 65.

ективированного мира для Бердяева — всегда только зло. Мыслитель принципиально не готов к компромиссу и потому готов принять в мире все, что, как ему казалось, шло навстречу человеку. Думая об использовании христианского долга, он советизанствовал и коммунизанствовал.

Вместо коллектива он хотел бы видеть духовное, соборное соединение людей, религиозно-нравственный союз. Споры нет: это — высочайший уровень единства, безусловно реальный для православного и возможный в церкви Святого Духа, проповедуемой Бердяевым. Другое дело — дадут ли люди уговорить себя на нее?

II

Бердяев был рожден русским духовным ренессансом, который следует рассматривать как вторую после славянофилов широкую попытку религиозного преодоления социального и культурного кризиса, переживаемого Россией, и последующего ее возрождения, готовую исполнить свою вселенскую задачу. Новая Россия рисовалась ему не прозябающей вдали от социально-политических, культурных и технических достижений западной цивилизации, а принявшей их в лоно собственных религиозно-национальных ценностей. Россия — не Запад и не Восток, а великий Востоко-Запад, осуществляющий прорыв в «новое средневековье», некое новое органическое состояние общества, долженствующее сменить время буржуазного индивидуализма и не дать торжествовать марксистскому социализму. Вселенскую задачу ренессанса предполагалось осуществить путем синтеза социокультурных ценностей Нового времени и духовных ценностей, рожденных христианством.

Начало ренессансу было положено в 90-е гг. XIX в., когда часть русской интеллигенции осознала тщету своей «исключительной обращенности к “посюстороннему”» (материалистическо-позитивистское мировоззрение, безусловное признание примата социально-политических задач над задачами духа, общества над личностью) и стала вдумываться в «потусторонние» ценности. На этом повороте сознания была замечена и «опознана» «фигура действительного Соловьева во весь ее колоссальный рост» (слова С. Н. Булгакова) и его учение о тождестве «совершенного социального делания и религиозного». Если в целях и средствах социальное дело преследует аб-

солютную ценность человека, то оно должно быть определено и принято как дело христианское. Во всемирно-историческом процессе действует Божественный Логос, посредством человеческого действия преобразующий душу истории в Премудрость Божьего Творения. Акцент ставился на самодеятельность человека, руководимого примером Иисуса Христа. Христианство интерпретировалось как религия социального прогресса, общего спасения.

Но признание социальной значимости религии и какая-то сакрализация развития общества слишком широки и абстрактны. Важно понять и прочувствовать способ и характер конкретной связи религии и социальной жизни.

Часть авторов ренессанса (П. Б. Струве, С. Л. Франк), полностью признавая реальность религиозных ценностей, но активно участвуя в практике политической жизни, предпочитали видеть в религии дело сугубо личного убеждения и предлагали не вмешивать ее в политику, находя, что положительное воздействие религии на общество обнаружится через общий культурный и нравственный подъем каждой конкретной личности. Другие (С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн) заняли иную последовательную позицию, полагая исторически сложившуюся церковь (при некоторой ее модернизации) подлинным институтом оживотворения человека и общества. Наконец, третьи, как Д. С. Мережковский и Н. А. Бердяев, накоротко связывали абсолютность Божьей воли и человеческое действие, подчиняя христианство социальному и культурному интересу. Д. С. Мережковский проповедует новую религию Третьего Завета и религиозную революцию, Бердяев обоготворяет и сакрализует культурное творчество.

Бердяев любил русский ренессанс как свою духовную родину, а на склоне лет отметил его общеевропейское и даже мировое значение, поставив его в ряд с крупнейшими событиями XX в. В «Самопознании» он писал: «Я пережил три войны, из которых две могут быть названы мировыми, две революции в России, малую и большую, пережил духовный ренессанс XX века, потом русский коммунизм, кризис мировой культуры, переворот в Германии, крах Франции и оккупацию ее победителями, я пережил изгнание, и изгнанничество мое не закончилось»^{*}. Так может ли ренессанс претендовать на место в этом перечне? Нужно утвердительно ответить на этот вопрос.

Ренессанс значим как мыслимая альтернатива русскому коммунизму, победа которого в дни Великого Октября имела

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 9.

ни с чем не сравнимое влияние на судьбы мира. Уже только сама критика коммунистического мировоззрения, данная ведущими авторами ренессанса еще до установления его государственного господства, ставит ренессанс достаточно высоко. Но значение ренессанса имеет не только вторичный, от Октября, источник, а свое собственное содержание. Он был осознанием кризиса секулярной новоевропейской культуры и поиском мировоззренческих оснований нового, еще неведомого авторам ренессанса будущего человечества, грезившегося им в неясных контурах «нового средневековья» с новым типом мирового сообщества. Путь к этому новому миру, по мнению Бердяева, должен был занять весь XX в. Свое время Бердяев оценивал как изживание гуманизма, считая коммунизм одним из фарсов умирания новоевропейской истории. XX в. на исходе и, похоже, пророчества Бердяева сбываются. Разделенный было поток мировой истории вновь впадает в единое русло. Мы стоим перед новым неведомым, что вынуждает нас к внимательному всматриванию в опыт начала русского XX в. в надежде найти там идеи, опередившие трагедию нашего времени. Они были предложены русской религиозной философией — от Вл. Соловьева до Н. О. Лосского и Ф. А. Степуна. Среди ее творцов ярко высвечивается имя Бердяева.

Но невозможно, принимая достоинства ренессанса, не увидеть его неудачливости, неосуществленности. То, что расцвело на страницах журналов и альманахов, о чем горячо спорили в салонах Мережковского и Морозовой, на «башне» Иванова, в редакциях «Пути» и «Мусагета», было и осталось оранжевой культурой. Ренессанс русской жизни не состоялся.

О причинах этого мы можем говорить, сопоставив суждения Бердяева времени расцвета ренессанса и те, что были высказаны уже после Первой мировой войны и коммунистической революции в России. В 1906 г. он писал: «Новое религиозное сознание, так мучительно желанное религиозное возрождение, должно претворить в себе весь дорогой для нас опыт истории: и старое уже возрождение, в котором родился новый человек, и восстание разума, и Декларацию прав человека и гражданина великой революции, и социализм, и анархизм, и бунт Ивана Карамазова и Ницше, и провалы декаданса, и кажущееся богоборчество, и жажду безмерной свободы»*.

* Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыт философии, социальные и литературные. 1900—1906. М., 2002. С. 361.

Многие видели в неисполнимости этой идеи естественное следствие разрыва интеллигенции и народа, всегда сопровождавшего русскую историю. Интеллигенция богоискательствовала, а жизнь народа все более обезбоживалась; интеллигенция прокламировала свою духовную революционность и отдалялась от социальной и политической реальности. «Мы гадали по звездам и не заглядывали на компас», — скажет Ф. А. Степун. На это же указывал Бердяев «Слабость русского духовного ренессанса» он видел в отсутствии у него «широкой социальной базы». Этим определялись и собственные, внутренние беды ренессанса. «Появились люди двоящихся мыслей», — написал Бердяев, — они играли «сочетанием слов, принимая их за реальность». Это был порок переизбытка культуры в элите, жаждавшей социальной деятельности и неспособной к ней. В этом движении эстетическое начало преобладало над этическим и социальным, открылся — считает Бердяев — разрыв между духовной правдой ренессанса и социальной правдой его противников. «Одиночество творцов культуры начала века все возрастало»^{*}.

Но спросим себя, могла ли идея социально-религиозного синтеза рассчитывать на «широкую социальную базу»? Разве не прошло время Средневековья и для России?

И вот — катастрофа Первой мировой войны и революции в России. Они не поколебали веры Бердяева в его любимую идею, но в значительной степени ослабили его оптимизм. Кризис гуманизма — пишет он — «представляется мне сегодня еще более трагическим: он не дает никакой надежды на непосредственный переход к религиозному творчеству. Еще предстоит длительный путь через мрак, прежде чем воссияет новый луч. Мир должен пройти через варваризацию. Человек — творец не только во имя Бога, но и во имя дьявола». Теперь для Бердяева почти однозначно «и старое уже возрождение», и «восстание разума», и «Декларация прав человека и гражданина», и т. п. и т. д. оказываются опытом отрицания Бога и самоотрицания человека теми низшими теллургическими и социальными силами в его природе, которые разрушают религиозную целостность личности. Теперь признается, что основания западноевропейской культуры — рационализм, секулярный гуманизм и инди-

^{*} Бердяев Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь» // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. III: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 697.

видуализм, сложившиеся в борьбе с религией, — исключают ее. Перед читателем Бердяева встает другой, более резкий вопрос: а возможен ли сам религиозно-социальный синтез?

Отвечать на него трудно, это скорее вопрос веры и жизни, а не знания. Бердяев может объяснить, чем питается эта вера, но объяснений его недостаточно ни для того, чтобы поверить в его идею, ни для того, чтобы ее отвергнуть.

А сам философ не оставляет своей мысли: он ждет «нового средневековья», он верит, что «внутри всех сфер творчества пробуждается воля к религиозному избранию, к подлинному бытию, к преображению жизни»*. Так понятно и так естественно, что или духовная жизнь есть реальность, и тогда она — вся реальность, или же ее нужно отрицать. Усложнение проблемы творчества — вот что стало следствием пережитого Бердяевым кризиса, и на этом пути он стал пробиваться к новому этапу своей философии, определяемому понятиями экзистенции и объективации. Неудачливость ренессанса дала дополнительный стимул к развитию его мысли. Он предлагает миру героическую философию динамически-творческого эсхатологизма, вечного прорыва через объективацию в жизнь духа, вечного преодоления зла, непреодолимого на земле, в историческом времени. Цель человека — не счастье, а спасение. Оно же — в сохранении достоинств свободы, в вечном противостоянии миру зла, какими бы личинами оно ни прикрывалось.

Идея абсолютного достоинства человека как абсолютности его творческой свободы у Бердяева имеет амбивалентное происхождение, она не могла прийти к нему только из христианства. По словам Бердяева, христианство учит побеждать мир, лишь вполне подчинив волю человека воле Божественной. В этом он видит ущербность церковного сознания, искажение сущности христианства и не может его принять. Такому исторически ограниченному восприятию христианства он противопоставляет исторический опыт гуманизма. Какими бы отрицательными ни были результаты гуманистического самоутверждения человека, для Бердяева несомненно, что гуманизм есть опыт «положительного искания человеческой свободы», который он не замечает в историческом христианстве.

* Бердяев Н. А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1990. С. 14.

Для разрешения противоречия между этими двумя историческими реальностями Бердяев перетолковывает самохристианство. В его сознании творческая свобода человека таинственно трансформируется в Богоданную — творчество есть исполнение воли Божьей, потому что в Божий замысел о мире входит полнота бытия, реализуемая в конце концов человеком-творцом, активным работником Восьмого дня творения.

Плотной завесой зла отделен Бог от нашего мира, и все в нем на каждом шагу вопиет о торжестве Богоотрицания. Бога же увидит только тот, кто найдет в себе силы стать выше мира, презреть его необходимость, придать ему недостающую новизну. Только того принимает Бог как своего любимого сына, только такой человек — христианин. Христианство — религия свободных от нашего мира, оно — религия свободы. Свобода выражает сущность христианства.

Неверующий сказал бы, что идея религиозного творчества в философии Бердяева является мистической трансформацией гуманистической идеи, а мировоззрение Бердяева он посчитал бы одним из моментов кризиса гуманизма, когда последний, засомневавшись в своем праве на руководство историей, обращается к христианству — своему забытому и во многом отвергнутому источнику. По-иному оценит эту ситуацию верующий, для которого абсолютна провиденциальная Божественная воля. У него сам гуманизм — как это и раскрывал Бердяев — является побегом от христианства, побегом, обреченным на засыхание и умирание при потере им своей генетической памяти.

В любом случае драма одиночества Бердяева — драма человека, не смогшего принять правила игры общественной жизни, положившей своим основанием «слишком человеческие» лозунги гуманизма и просвещения.

Опередил ли Бердяев свое время, отстает ли он от него — неважно. Он утверждает, что обращен в вечность. Скажу несколько по-иному — он выпал из времени обезбоженного и дегуманизированного мира XX в. Оттого он не мог не быть одиноким.

Ю. Б. Мелих

Н. А. Бердяев и Л. П. Карсавин. Анархизм и симфоничность личности*

Сущее личности и личностность единосущего

Имена Н. А. Бердяева и Л. П. Карсавина связаны общностью судьбы плеяды творческих людей Серебряного века и общностью философских взглядов: оба строят свое учение на идее всеединства, у истоков которой в отечественной мысли стоял Вл. Соловьев. Указывая на то, что после Вл. Соловьева идея всеединства получает определенную «специализацию» в философии его последователей, «с упором на одном начале, извлеченном из равновесия с противоположным», Р. Гальцева отмечает, что таким приматом для Бердяева является человеческая свобода**, в то время как Карсавину, по мнению С. С. Хоружего, присуща именно «нелюбовь к свободе». Бердяев также указывает на «метафизическое порабощение личности» у Карсавина. Карсавин же в первую очередь выделяет то, что сближает его с Бердяевым: «родственность

* Опубликовано в: Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса. М., Библиско-богословский институт св. апостола Андрея. 2007. С. 17–25.

** Гальцева Р. Николай Александрович Бердяев // Литературная газета. 1989. 2 августа. № 31. С. 5.

взглядов, сознание общности дела и целей, внутреннего единства основной системы идей...»*. Можно сказать, что им обоем, как и их учителю, присущ «универсализм духа, которому доступен прекрасный прообраз мира как всеединства... эту же панораму открывала их собственная душа»**.

Сейчас уже можно сказать, что оценка творчества Бердяева не претерпела особенных изменений, он был и остался рыцарем свободы, персоналистом, в то время как с Карсавина снято обвинение в его нелюбви к свободе и антиперсоналистичности, а его учение о личности признано персоналистическим, и определено как симфонический персонализм. Время также показало, что несмотря на то, что оба автора мыслят преимущественно не категориями рациональной философии XIX в., а категориями экзистенциальной философии, феноменологии и герменевтики XX в., Бердяева можно считать предвестником постмодернистского конца метафизики с его отказом от онтологии и истины, а Карсавина — мыслителем сегодняшнего возврата к метафизике и религии. Страсть к свободе Бердяева объясняется его предчувствием тоталитаризмов и диктатур, наступавшей эпохи XX в., стержневой проблематикой которой станет тема «человек и коллектив». Для Карсавина свобода личности не требовала обоснования, для него важно выйти к обоснованию ее своеобразия и индивидуальности в пределах единосущего как его индивидуации.

Философия обоих начинается всегда как самонаблюдение и рефлексия, как самопознание, при этом обоими признается личностность сущего, что означает, что через самопознание познается и все сущее. Познающее Я у Карсавина своим истоком мыслит двуединство, неразрывность бытия и мышления. В изначальном, глубинном двуединстве всего сущего разум абстрагируется от этого единства, без чего невозможно познание, но *цель* Карсавина — вести свою мысль от *первоначального единства*, неразрывности Я мыслящего и существующего. Он представляет это единство как моменты-качествования субъекта, которые могут быть актуализованы или нет, но присут-

* Карсавин Л. П. Н. А. Бердяев. «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы». «Конец Ренессанса (К современному кризису культуры)» // Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. I. Русский Путь. Т. I. СПб., 1994. С. 328.

** Гальцева Р. Николай Александрович Бердяев (Цит. соч.).

ствуют в нем всегда как возможность-бытие. Карсавин пишет: «Я переживаю двойственное состояние: мыслю о чем-нибудь и в то же самое время наблюдаю свое бодрое настроение, т. е. “бодрствую”... На самом деле такой разъединенности просто нет. Я есть это мое мышление, эта моя мысль. Но столь же всецело я “бодрствую”, бодрствую в самом акте моего мышления... И тем не менее бодрствование мое нечто иное, чем мое мышление... Все бодрствующее во мне, будучи мною самим, мыслит и все мыслящее бодрствует... оба — я и весь я»*. Самопознающий субъект раскрывается как всеединство своих моментов-качествований.

Карсавин акцентирует внимание на обосновании единства многообразия реальности, на ее единосушем.

Бердяев же остро ощущает раздвоенность мира духовного и материального, конечность существования, несовершенство. Основная цель Бердяева — найти путь преодоления бытия, преодоления телесности как детерминированности, поэтому для него важно философски обосновать освобождение от нее, найти проявления освобождения и путь одухотворения, хотя само решение иррационально, оно возможно только в вере. Бердяев пишет: «Смысл религиозной жизни человека в прорыве за царство объективации, за царство закона, за царство необходимости общества и природы»**. Несвобода мира мыслится Бердяевым как зло, а процесс освобождения индивида — это борьба между злом и добром, телесным и духовным, что Карсавин расценивает как манихейство Бердяева. Для Карсавина всеединство — это реальное всеединство, включающее все эмпирическое бытие, вне которого ничего нет, в то время как Бердяев допускает возможность невхождения в воскресение «какой-то ветоши», иллюзорного бытия. Такая позиция примыкает к взглядам Шеллинга, усматривающего в выделении потенций из Абсолюта их «падение», Кьеркегора, также видящего в первородном грехе начало конечности, перерыв вечности, и Хайдеггера, определяющего выход здесь-бытия (Dasein) из первоначальной целостности и замкнутости в мелочи обыденности как «виновность» бытия, его первородный грех. Карсавин же утверждает, что разъединение наполняет личность

* Карсавин Л. П. *Философия истории*. СПб., 1993. С. 35.

** Бердяев Н. А. *Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа*. М., 1994. С. 256.

«новыми» качествами и, таким образом, «усиливает» единство: мы становимся «многообразнее, богаче», но, разъединившись, мы бессильны восстановить единство, оказываемся «слабее множества».

Стержнем экзистенциальной установки Бердяева является позиция отрицания мира и бытия, в ней коренятся как социальная концепция революционных преобразований, его бунтарские убеждения, так и стремление философски их обосновать. Взгляды Бердяева на бытие менялись. В книге «О новом русском идеализме» (1904) он мыслит Я как субстанцию: «Мы непосредственно сознаем, а затем и познаем себя как бытие, как духовную субстанцию, как “Я”». В «Смысле творчества» (1916) понятие бытия выступает у Бердяева еще в положительном значении, поскольку может твориться человеком, преодолевшим в творческом акте царство необходимости и создающим принципиально новый мир — царство свободы. Позднее он уже считал, что всякое бытие (не только «феноменальное»), как внешнее к Я, представляет его ограничение. Ничто, кроме самого ничто, не может быть противопоставлено Я и тем самым каким бы то ни было образом ограничить, определить его. Цель Бердяева — обосновать «примат свободы над бытием» как условие того, что «в познание привходит элемент свободы экзистенциального субъекта». Только субъект с его способностью трансцендирования, т. е. выхода за предел объективации может преобразовать мир на основе свободы. Тема бытия и свободы первая в его размышлениях, но только как условие для обоснования свободы человека. Для Бердяева мыслить бытие означает мыслить его как объективированное, то есть как онтологию, а мир необходимо мыслить и познать как экзистенцию, а значит, неразрывно от человеческого существования, и здесь он полемизирует с Кьеркегором, Гуссерлем, Хайдеггером, Ясперсом.

Бердяев стремится освободить человека от каких-либо определений и ограничений, как это делает в своей философии Макс Штирнер, который объявил о том, что основал свою философию на ничто. Бердяев утверждает, «Я скажу: я основал свое дело на свободе. Свобода есть ничто в смысле реальностей природного мира, не есть что-то»*. Свобода не только раньше бытия,

* Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 254.

не просто «раньше» всего, раньше «космоса» и «логоса», она «добытийственна», «примордиальна» (primordium), она должна дать согласие на бытие, призывая мир из потенции, из ничто. П. П. Гайденко отмечает различное толкование «ничто» у Бердяева и Якова Бёме, учение которого русский мыслитель привлекает в свои построения. Если у Бёме «ничто» есть «основа» или «бездосновность» в Боге, то оно не может гарантировать полную свободу человека, человек попадает в зависимость от божественного «ничто», от Бога. Таким образом, изначально ничто, по Бердяеву, надо мыслить независимым от Бога. Человеческая свобода должна быть абсолютно ничем не определенной, должна иметь корень только в себе самой, т. е. в самом человеке. Таковую исходную установку Бердяева Гайденко называет «метафизическим, или нигилистическим анархизмом»*. Но в подходах к теме отношения бытия и свободы у Бердяева и Штирнера есть различие. Последний излагает свою позицию не как экзистенциальную, бытийственную, а формулирует ее в плоскости самопознания, самоидентификации и самотворчества я. Штирнер в первую очередь идеолог индивидуализма, для него проблема *внешнего мира не существует*, он сознательно выступает против левого гегельянства с его революционной преобразовательной идеологией, Я у него мыслит себя свободным и совершенным, самодостаточным, смертным богом. Бердяев же пишет: «Если Я есть все и если ничего, кроме моего Я, нет, то о личности не может быть и речи, проблема личности даже не ставится. Эгоизм может быть низменным, обыденным, но может быть и возвышенным, идеалистическим»**.

Бердяев стремится обосновать строительство нового мира, отрицая мещанскую и буржуазную данность, будучи более близким к нигилизму Ницше. Он объявляет войну бытию: «рабство у бытия и есть первичное рабство человека». Цель Бердяева разорвать цепи бытия, вывести человека за пределы онтологии и, следовательно, объективации. Эта тема появится позже в философии Эмануэля Левинаса. Вслед за Кьеркегором, совершившим прорыв в экзистенцию из панлогизма Гегеля, Бердяев, а также Левинас совершат прорыв из панонтологиз-

* Гайденко П. П. Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 12–13.

** Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 300.

ма Хайдеггера. Для Левинаса такой прорыв из прикованности к бытию, из все объективирующего сознания возможен только через признание непостижимости другого Я. Для Бердяева через признание свободы как истока Я. П. П. Гайденко заключает, что «примат человека над бытием в конце концов означает примат человека не только над миром, но и над Богом»^{*}.

С таким категорическим заявлением трудно согласиться. У Бердяева есть не только понятие «человек», «Я», но и «личность», проблема которой и «есть основная проблема экзистенциальной философии». Бердяев пишет: «Я говорю “я” раньше, чем сознал себя личностью. “Я” первично и недифференцировано, оно не предполагает учения о личности. “Я” есть изначальная данность, личность же есть заданность. Я должен реализовать в себе личность, и эта реализация есть неустанная борьба»^{**}. И, казалось бы, не свойственное Бердяеву разъяснение: «“Я” может реализовать личность, стать личностью. Реализация личности всегда предполагает самоограничение, свободное подчинение сверхличному, творчество сверхличных ценностей, выход из себя в другого»^{***}. Проблема свободы переносится, таким образом, в плоскость замысла, заданности личности Богом, а не ее зависимости от бытия. Свобода, личность мыслятся по отношению к замыслу и по отношению к бытию, т. е. к Богу и к миру.

Определения личности у Бердяева и Карсавина отражают различие в их философских установках. Для Бердяева «Личность есть единство во множестве, охватывающее универсум... Личность есть живое противоречие — противоречие между личным и социальным, между формой и содержанием, между конечным и бесконечным, между свободой и судьбой»^{****}. Для Карсавина «Личность — конкретно-духовное или (что то же самое: недаром “личность” от “лица”) телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное»^{*****}. Определение личности

* Гайденко П. П. Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 16.

** Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 296.

*** Там же. С. 300.

**** Там же. С. 303.

***** Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. С. 19.

менее всего должно быть ограничено телесностью. Но это все-таки лицо, что-то конкретное и определенное, поскольку «личность познаваема и определима, т. е. отличима от всего, что не является ею, только по своим временно-пространственным проявлениям»*. У Карсавина нет неприятия бытия, он вводит пространственно-временные проявления личности в ее определение, нет и стремления вывести человека за пределы бытия. Только здесь личность владеет своим лицом, телесностью, здесь она познаваема через свои проявления и телесные особенности. Тема же конкретности лица не столь важна для Бердяева, это сближает его с философией Левинаса, а в современной неопозитивистской концепции с Р. Рорти, который также отказывается от онтологии, а вслед за ней и от истины.

Тема свободы человека формулируется Карсавиным в разделе о совершенной личности, как проблема ее возникновения и обожения. Карсавин пишет: «Тварь, создаваемая Богом из ничего как *свободная*, т. е. свободно самовозникающая, не есть что-то самобытное, определенное, постижимое, вообще не есть нечто. Иначе бы существовало нечто вне Бога, который — все. Иначе бы тварь была Богом и было бы два Бога, что невозможно. Иначе бы, наконец, тварь была бы определена своею первозданностью, своим естеством и никак не могла стать и быть свободною. Тварь — ничто; она не есть в самом строгом и точном смысле. Но она противостоит Богу и, значит каким-то образом и есть»**. Карсавин понимает всю противоречивость данного высказывания, знает, что оно недоказуемо и заключает, что «надо внутренне понять это... или совсем не рассуждать». Выход только один — принять то, что «Бог выше бытия и небытия». По отношению к личности «Божий замысел» первее его тварного самоосуществления. Богобытие и Божественность как условия тварного бытия, как его начало, а не тварь как таковая определяют Божий замысел. Это не значит, что тварь ограничена замыслом Бога, ибо она могла бы его и не осуществлять, т. е. совсем не быть, и сама свободно избрала бытие, т. е. согласилась сделать Божий замысел своей целью. Она ухитрилась даже захотеть невозможное: она устремилась к полубытию»***. Но Бог сделал ее бытием, преодолевающим свое

* Там же. С. 20.

** Там же. С. 185.

*** Там же. С. 189.

«самоучастствие». Проходя путь обожения «обожаящаяся тварь противостоит Богу не только как осваивающее Бога иное, а еще и как ставшая тварью Божественность, устремленная к своей полноте». Это согласие сделать замысел своей целью, отдавать себя Богу, обожиться, В. В. Зеньковский назовет «софиологическим детерминизмом» Карсавина, поскольку тварь *должна* обожиться, ей не остается выбора, свободы. Карсавин предполагает возражения и пишет: «Вполне возможно и вероятно, что какая-нибудь читающая эти слова тварь скажет: «Не хочу я отдавать себя Богу, а просто хочу быть в себе и для себя». Ответ Карсавина таков: «Раз она существует, так уже отдает себя Богу»^{*}.

Основным оппонентом Бердяева в понимании личности считается Карсавин. Бердяев, объявляя войну не только всем формам объективации, но и всему порядку бытия, в первую очередь выступает против иерархического порядка, выстроенного Карсавиным, который выделяет его как порядок совершенствования бытия к личностному бытию. Бердяев же пишет: «Иерархический порядок бытия от Бога до козявки есть давящий порядок вещей и отвлеченных сущностей. Он давящий и порабошающий и как порядок идеальный, и как порядок реальный, в нем нет места личности. Личность вне бытия, она противостоит бытию...»^{**} Карсавин не противопоставляет личность бытию, для него это «инобытие». Он утверждает «первоединство познающей личности с познаваемым ею инобытием», без чего невозможно адекватное познание, она только так может познавать инобытие в подлиннике, а не в его копии. Ему «очевидно, что *двуединство личности с инобытием должно быть личностью*, даже в том случае, если инобытие не личность, а мертвое тело. Иначе как может быть личностью один из моментов этого двуединства? Откуда в моменте то, чего нет в первоединстве его с инобытием?»^{***} Отличие двуединства с вещным инобытием в том, что моменты его друг другу более противостоят, оно «менее преодолимо». Двуединство личности с инобытием Карсавин называет «симфонической личностью», за пределами личности

* Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. С. 186.

** Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 69.

*** Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. С. 97.

и ее инобытия ничего нет. На вопрос «возможен ли мир без личного своего бытия?» ответ Карсавина таков: «Наш мир уже не может быть без личного бытия, ибо оно в нем уже есть». Единый во времени и пространстве мир осуществляет свое личное бытие хотя бы в человечестве «Он, несомненно, — симфоническая всеединая личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных. Он похож на пасхальное яйцо, состоящее из многих включенных друг в друга яиц»*. К симфоническим личностям Карсавин относит все социальные общности, их изучение должно следовать правилам изучения индивидуальной личности, ее судьбы. В этом Карсавин заодно с Бердяевым: оба отрицают наличие объективного, независимого от личности духа, общественных законов, социологии.

Личность у Карсавина становится и осуществляется через свое инобытие, осознавая свое двуединство с ним, с другими личностями, отсюда и признание высшего единства, индивидуации в себе высшей личности, *симфоничность*. Карсавину, на мой взгляд, удастся сделать то, что Бердяев всегда провозглашает: последовательно мыслить бытие как экзистенцию личности, как персоналистическое. У Бердяева само слово «общность» уже вызывает неприятие и, как следствие, он не может строить свою систему, всяческое последовательное изложение своей позиции означало бы обобщение. Поэтому Бердяев по большей части полемизирует с другими мыслителями, соглашаясь с ними или нет.

Эпоха расколдованного мира и сна разума

В гносеологии позиции Бердяева и Карсавина противоположны, первый иррационален, второй рационален.

Карсавин был глубоким знатоком мистики и «едва ли не крупнейшим в России знатоком западного Средневековья, в особенности монашества»**, но в отличие от Бердяева, который назовет свое учение «мистическим персонализмом», Карсавин не стал мистиком. Он отмечает, что мистика была в моде в ду-

* Там же. С. 98.

** Гаврюшин Н. К. Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. 1994. № 31. С. 97.

ховной жизни того времени, когда выражение мысли в форме логического умозаключения, а не «антиномичного», принимаемого на веру, встречало недоверие и отрицание. Карсавин охарактеризует эту ситуацию как время, когда «надвигается сумрак невежественной веры»^{*}. Даже позитивисты кокетливо оговаривали наличие «иррационального», невыразимого, непостижимого, открытого только «особому духовному опыту», мистическому постижению. Карсавин выделяет крайности мистицизма: пантеизм и субъективизм. Всеединство сущего, исходное положение его метафизики, познание которого осуществляется через саморазъединение изначального единства, связано с познавательной способностью субъекта и прослеживается им преимущественно в рациональных категориях. Не без основания Н. Гаврюшин характеризует учение Карсавина как «аналитический персонализм»^{**}.

Единство мира раскрывается Бердяевым как глубоко интимное внутреннее переживание, как момент мистического опыта неопишуемого и невыразимого. Именно эта «отягченность вызывающим иррационализмом» и в то же время «обогащенность плодотворными конкретными интуициями», высвечивающими немало насущных практических проблем своего времени, делают бердяевские работы популярными и влиятельными как в России, так и за границей в период его эмиграции. Ж. Маритен отметит, что «он один из тех, кто еще мыслит сердцем, один из свидетелей христианской свободы»^{***}. Эмоциональная напряженность работ Бердяева, их погруженность в экзистенцию, переживаемость эмпирии, их пророческий стиль выявляют противоречивость его устремлений. С одной стороны, раскрыть пути освобождения от эмпирии, а с другой — увязание в ней, выход из которой иррационален. Публицистическая направленность работ Бердяева не требует специальной философской эрудиции, что делает их более доступными читателю, хотя и менее интересными для философского исследования.

Карсавин не столь блестящ в освоении эмпирического материала, он носит у него больше характер примеров, подтверж-

^{*} Карсавин Л. П. О началах. (Опыт христианской метафизики) // Карсавин Л. П. Соч. СПб., 1994. Т. 6. С. 17.

^{**} Гаврюшин Н. К. Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. 1994. № 31. С. 99.

^{***} Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М., 2006. С. 78.

дающих его теоретические установки. Он не пророчествует, а стремится ничего не оставить в сфере убеждения, построить внутренне непротиворечивую систему понятий, которая у него получается метафизически расстроенной и нередко усложненной, что как раз и лишает ее общедоступности и популярности.

В настоящее время, когда доминирующими социальными идеями являются либерализм и анархизм, обеспечивающие свободу личности и не требующие ее обоснования, происходит, как ни странно, нивелировка неповторимости и индивидуальности человека. При всем своем неприятии иерархичности Бердяев предполагает такой ход развития и замечает, что «идея личности аристократична в том смысле, что она предполагает качественный отбор, не допускает смешения, есть качественное возвышение и восхождение. Тогда возникает вопрос <...> о личности... замечательной, великой, гениальной. Демократизация общества может <...> нивелировать личность, может вырабатывать безличные личности»*. Основанием для такой возможности Бердяев считает натуралистический взгляд на человека, качественная его селекция, отбор. Но христианский взгляд на мир и человека означает признание того, что «всякий человек призван стать личностью», равенство же личностей перед Богом «есть равенство иерархическое... Онтологическое неравенство людей определяется... их реальными человеческими качествами, достоинствами и дарами»**. Является ли данное высказывание Бердяева противоречащим тому, что он пишет об «иерархическом порядке бытия»? Здесь, на мой взгляд, им проводится все то же разграничение между порядком и иерархичностью личности и бытия. Бердяеву не удается последовательно мыслить наличное бытие как личностное, как экзистенцию, хотя он и призывает к этому. Только человек мыслится им экзистенциально, как личность, хотя в своих исторических исследованиях он все-таки стремится проследивать историю как судьбу. Но это отдельная тема.

Персонализм Бердяева — это мистический персонализм, в то время как у Карсавина — это противоположный ему аналитический персонализм. Но обоих авторов объединяет тема личности, вера в ее абсолютную значимость.

* Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Философия свободного духа. М., 1994. С. 301.

** Там же. С. 301–302.

В. П. Визгин

Бердяев и Марсель

Исследуя связи Марселя с русской философией, невозможно обойти вниманием историю взаимоотношений Бердяева с французским философом. Эта тема требует основательных архивных разысканий, и поэтому какие-то моменты со временем будут уточнены и, конечно, дополнены. Мы остановимся, во-первых, на характеристике личных встреч двух философов и на их взаимных оценках друг друга и, во-вторых, кратко проанализируем их основные схождения и расхождения в теоретическом плане.

Маршрут встреч и взаимных оценок

Из всех русских философов-эмигрантов Н. А. Бердяев чаще и продуктивнее других общался с Г. Марселем. Всестороннее исследование их отношений пока отсутствует. Обилие материала и его относительная труднодоступность не позволяют спешить с выводами относительно некоторых деталей диалога двух мыслителей и их возможного воздействия друг на друга. Однако в нашем распоряжении имеется немало вполне доступного и достаточно достоверного материала, мимо которого нельзя пройти при изучении связей между ними. В своем анализе мы будем опираться именно на такой материал. Это, прежде всего, работы самих

философов, а также их мемуары, включая, в случае Бердяева, и воспоминания его жены, Лидии Бердяевой. Разумеется, мы привлечем к анализу и доступные нам интервью, письма и другие свидетельства, проливающие свет на их взаимоотношения.

Начнем с таблицы, отражающей характер, время и место основных интеллектуальных собраний, происходивших в 20–30-е гг. в Париже, в которых участвовали Бердяев и Марсель. За основу сведений возьмем воспоминания Бердяева и его жены**.

Даты собраний	Характер собраний и их место	Отзывы о собраниях, значимые моменты
1926–1928	Межконфессиональные собрания; бульвар Монпарнас, дом 10	Участие в них Марселя Бердяевым не отмечено
1929–1932	Собеседования-встречи, посвященные проблемам мистики и духовной жизни; квартира Бердяева в Кламаре под Парижем	Г. Марсель, активный участник, «новый converti». Участвуют католики и православные, но, по условию Маритена, протестанты исключены
Начиная с 1933 г.	Собрания «Союза в защиту Истины» (Union pour la Vérité), созданного Полем Дежарденом, по субботам на улице Висконти	Марсель вместе с Л. Брюнвиком возглавлял работу «Союза», председательствовал на его заседаниях. Бердяев — активный участник
С 1933 г.	Собрания кружка, собиравшегося редакцией журнала «Esprit»	Участвуют главным образом левые католики-персоналисты (Э. Мунье и др.), близкие к Бердяеву и прислушивающиеся к нему
1936–1972	«Философские собрания у Г. Марселя», знаменитые марселевские «пятницы» на квартире Марселя; улица де Турнон, дом 21	По отзыву Бердяева, «кажется, единственные философские собрания в Париже, которые удались и долго продержались», на них «обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии»

* Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990.

** Бердяева Л. Ю. Профессия: жена философа. М., 2002.

В таблицу включены только философские собрания, проходившие в Париже и Кламаре. Кроме них были созданные также Дежарденом декады в Понтины, после войны продолженные встречами в Серизи-ля-Саль*, а также и другие интеллектуальные собрания вне Парижа, о некоторых из которых мы еще скажем, так как в них вместе участвовали Марсель и Бердяев.

Личному знакомству Марселя и Бердяева предшествовала встреча русского философа с другом Марселя, Шарлем дю Босом, на квартире Льва Шестова в тот самый год, когда Бердяев переселился из Берлина в Париж (1924 г.). Когда точно Бердяев познакомился с Марселем? Возможно, там же и в том же году, когда он у Шестова, по его словам, помимо Ш. дю Боса «встречал и еще некоторых французов»**. Шарль дю Бос интересовался русской философией и литературой и как нельзя лучше подходил для роли посредника в межкультурных связях. Во всяком случае их запомнившиеся русскому философу встречи и контакты начались со всей определенностью на бердяевских «собеседованиях», посвященных проблемам духовной жизни и ее философскому осмыслению, на которых, по отзыву их организатора, собирался «цвет французского католичества того времени»*** Ш. дю Бос вместе с Г. Марселем были его яркими представителями.

В годы немецкой оккупации Парижа собрания интеллектуалов продолжались, хотя Бердяев, который тогда жил в Кламаре, под Парижем, редко ездил в столицу. Но он выступал с докладами о мессианизме и религиозной драме Ницше у Марселя Море, а также у мадмуазель Мадлен-Мари Дави, известного медиевиста, друга Марселя и автора книги о нем. Собрания у М.-М. Дави, в которых участвовал Марсель, по оценке Бердяева, были «курсами, посвященными духовным исканиям»****. Сам русский философ прочел на них несколько лекций на тему

* Эти международные встречи интеллектуалов были организованы дочерью Поля Дежардена, г-жой Юргон-Дежарден (Heurgon-Desjardins), предоставившей для них свой семейный замок. См. об этом: Gabriel Marcel — Gaston Fessard. *Correspondance (1934–1971) présentée et annotée par Henri de Lubac, Marie Rougier et Michel Sales. Introduction par Xavier Tilliette P.*, 1985. P. 456.

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 256.

*** Там же. С. 250.

**** Там же. С. 317.

«Мессианская идея и проблема истории». Собрания проходили «в великолепной усадьбе под Парижем», в них участвовали интеллектуалы религиозной ориентации. На одном из таких собраний обсуждалась книга Бердяева «Дух и реальность», опубликованная тогда во французском переводе. «На этом съезде, — вспоминает ее автор, — у меня были идейные столкновения с некоторыми католиками, особенно с Габриелем Марселем, который признал меня анархистом»^{*}. По оценке Бердяева, отношение к нему французского философа эволюционировало: «Габриель Марсель, — свидетельствует Бердяев, — сначала относился ко мне очень сочувственно, но потом изменил свое отношение, он политически довольно правый и считал меня анархистом»^{**}.

Каковы же были первые впечатления Бердяева от встреч с Марселем? «Г. Марсель, — говорит Бердяев, — был новый сопереги. Он был философ и вместе с тем драматург, философия его совершенно другого типа, чем у Маритена, он представитель экзистенциальной философии во Франции. В вопросах, соприкасающихся с богословием и догматами, он еще чувствовал себя беспомощным. Впоследствии я оценил его как собеседника на чисто философских собраниях»^{***}. Этот отзыв подытоживает впечатления Бердяева от общения с французским философом. Неудивительно, что русский мыслитель, давно уже погружившийся в мистический гнозис и религиозную философию, как это во многом было характерно для русского предреволюционного Серебряного века, нашел Марселя еще недостаточно «экипированным» для обсуждения подобных тем. Кроме того, надо учесть и то, что близкий Марселю ракурс этих проблем не отвечал склонностям русского философа, характеризовавшего свои философские интересы такими определениями, как теософия, эсхатология, философия истории. Марсель же интересовался проблемой религиозной веры, подходя к ней как феноменолог особого типа, феноменолог-драматург, можно сказать. Так что даже в случае, казалось бы, общей направленности их интересов тональность их была существенно разной.

В процитированном выше отзыве Бердяев, следуя общепринятому мнению, называет Марселя «представителем экзистен-

* Там же. С. 318.

** Там же. С. 263.

*** Там же. С. 249–251.

циальной философии». Но в другом месте он отрицает за ним эту характеристику, как и за Ясперсом и, в еще большей мере, за Хайдеггером, оставляя ее только для бл. Августина, Паскаля, Ницше, Кьеркегора, Шестова и, конечно же, для самого себя. В чем тут дело? Почему он, имея в виду и Марселя, заявляет: «Не считаю и французов, причисленных к типу экзистенциальной философии, действительными ее представителями»*. Дело в том, что Бердяев различает экзистенциальную философию и философию экзистенции (экзистенциализм). Философия экзистенции — это *учение об экзистенции*. Главным моментом, определяющим различие этих двух типов философии, в глазах Бердяева было то, что экзистенциальная философия первична и целостна, будучи экспрессией самого существования в мысли экзистенциального философа, а философия экзистенции есть учение о существовании, когда оно объективируется в дискурсе о нем. Экзистенциальная мысль — не рефлексия о существовании, а «экспрессивность самого субъекта, погруженного в тайну существования»**.

Бердяев, видимо, не знал, что Марсель примерно так же различал эти два вида философии. Возможно, что знакомство его с работами Марселя не было, скажем так, полным и достаточно глубоким, несмотря на многочисленные личные контакты. Ведь не только театр Марселя отвечает бердяевскому критерию экзистенциальности мысли, но и его философия. Разве нет «экспрессии самого субъекта, погруженного в тайну существования» в «Метафизическом дневнике», в «Быть и иметь» и в других философских работах французского мыслителя? Думается, что тонкость и строгость рефлексии, чисто французская классическая школа мысли, представителем которой был Марсель, помешали Бердяеву разглядеть за нею эту «экспрессивность». Личный опыт пронизывает саму ткань марселевской мысли. Это не «наукоучение» о существовании, а именно его экспрессия, раскрытие в глубинах субъективности универсального смысла. Именно об этой сверхзадаче связи уникально-индивидуального и универсального и говорит русский философ, определяя себя как экзистенциального мыслителя. Тайна существования, «тайна бытия» (*le mystère d'être*) выступает в философских текстах Марселя (как и в его драматургии) не только объектом мысли,

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 263.

** Там же.

но и ее субъектом. Можно сказать, что мы имеем здесь дело со свидетельствованием тайны существования о себе самой, реализуемым рационально отчетливым, рефлексивным образом. Однако все же вряд ли Бердяев не знал основных работ Марселя, хотя явные отсылки к ним у него крайне редки. В «Самопознании», где он говорит о французском философе, есть только одно прямое указание на большую статью Марселя о понятии ситуации у Ясперса.

Для того чтобы понять непризнание Бердяевым Марселя в качестве экзистенциального мыслителя, надо представить себе атмосферу этих «чисто философских» собраний, в связи с которыми у него сложилось такое отношение к французскому философу. Если посмотреть на них с отстраненной позиции, то действительно можно сказать, что это были *слова об экзистенциальной философии*, реплики в спорах на ее темы и в связи с феноменологией. Поэтому Бердяев и говорит: «Это была не экзистенциальная философия, а *об экзистенциальной философии*»*. В разговорах об экзистенциальном Бердяев, не без некоторого резона, видел его объективацию, этой теме противопоставленную. Но жаль, что он не приподнялся над уровнем *разговоров*. В книгах Марселя невозможно не признать присутствия *личного экзистенциального опыта*, а именно это, по Бердяеву, верный признак экзистенциального философа.

Итак, философия Марселя для него есть философия об экзистенциальной философии. И как нет второго сорта свежести, так нет и *вторичной экзистенциальной философии*. Поэтому, считает Бердяев, Марсель не является экзистенциальным философом. Но если образец экзистенциальной философии, по Бердяеву, — это Ницше и Кьеркегор (кстати, так считает и Марсель), то нельзя сказать, что философия Марселя есть философствование о философиях этих мыслителей. Кстати, в этом пункте отличие французского философа от Хайдеггера и Ясперса, и отличие осязаемое: оба немецких философа действительно во многом философствовали «в тени» Кьеркегора и Ницше, о котором у них написаны объемистые монографии. У Марселя же — только небольшая статья. И свой путь в философии он прокладывал независимо от них. Действительно, с творчеством Кьеркегора он познакомился поздно, когда его собственная философия уже получила свое оформление. А с Ницше, несмотря

* Там же.

на высокую оценку его экзистенциальной подлинности, он всегда серьезным образом расходился. Перед Бердяевым вся французская интеллектуальная культура предстала как стоящая под знаком культурных отражений и поэтому культурно вторичная, а не первичная. Но к Марселю это относится в самой минимальной степени. Не культурные *отражения* существования и его тайны были в центре его внимания, а само *таинство* существования, как оно проявилось в его личном опыте, выразившем европейский опыт первой половины XX в.

Аргументация Бердяева, опровергающая тезис об экзистенциальности философии Ясперса и Хайдеггера, представляется нам более убедительной, чем в случае Марселя. Бердяев и здесь проводил различие, считая Ясперса ближе к себе и более экзистенциальным мыслителем, чем Хайдеггер. Бердяевские высказывания в адрес Хайдеггера («невыносимая терминология», которая «оригинальнее мысли») близки к оценке его языка Марселем. Но есть и отличие: с годами Марсель яснее осознавал значительность мысли Хайдеггера и считал, что его собственная философия ближе к ней, чем к философии Ясперса, им не без интереса воспринятой в начале 30-х гг., когда он и написал свою статью о нем. И Хайдеггер, и Ясперс принадлежали к профессорско-немецкой философской традиции. И это ясно понимали и Бердяев, и Марсель. И оба они выступали ее оппонентами. Марсель — не профессор философии по типу личности и философствования. Преподавал он эпизодически и без большого увлечения. Иное дело — философские симпозионы в сократовской манере, домашние семинары. Не писал Марсель и систематически построенных наукообразных трактатов, чем отличались немецкие философы, в том числе и философы существования. Лично пережитый опыт был основой его мысли, как и в случае Кьеркегора и Ницше. И это осознавалось им, включаясь в его философствование.

Экзистенциально философствует тот, кто так духовно и интеллектуально, символически и экспрессивно действует внутри своего индивидуального существования, что раскрывает тем самым универсальное. И поэтому экзистенциальное философствование, по слову Бердяева, есть «обнаружение смысла существования», а «не отражение объективных реальностей»^{*}. И это справедливо в отношении и Бердяева, и Марселя, а не

* Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 254.

только Ницше и Кьеркегора. Исключать Марсея из числа экзистенциальных философов, на мой взгляд, нет оснований.

Бердяев посещал не только «чисто философские» собрания у Марсея на его парижской квартире, но и более интимные вечера у него в узком кругу, например, тогда, когда Владимир Янкевич в обществе Э. Левинаса, Э. Минковского, Ж. Валя и П.-Л. Ландсберга исполнял ноктюрны Форэ, одного из любимых композиторов французского философа*. Хотя общение Бердяева и Марсея было и длительным, и достаточно глубоким, однако все же оно не было настоящей философской дружбой, вроде той, что связывала Бердяева со Львом Шестовым. Бердяев, по-русски томившийся «по разговору о самом главном»**, который стал бы «экзистенциальным событием» на всю жизнь, почти никогда такого общения не имел со своими французскими друзьями, в том числе и с Марселем: «Настоящей близости и общения с французами, — говорит он, — не могло быть»***.

Повлиял ли Бердяев на мысль Марсея? С. С. Хоружий определенно утверждает, что «идеи Бердяева оказали значительное влияние на развитие французского экзистенциализма и персонализма»****. Что касается персонализма, прежде всего Э. Мунье и группы философов, ориентированных на него и журнал «Esprit», то о таком влиянии действительно можно уверенно говорить. Что же касается французской экзистенциальной мысли, то здесь ситуацию надо уточнить. В беседе с Пьером Бутаном Марсель в конце своей жизни скажет буквально следующее: «Бердяев, — признается он своему собеседнику, — мог на меня влиять, впрочем, весьма неопределенным образом, но зато вполне вероятным»*****.

Бердяев был не просто известен в кругах католических интеллектуалов, близких к Марселю (священники Анри де Любак, Гастон Фессар, Станислас Фюме). Все они изучали его книги, писали о нем, рецензировали его работы. Это относится

* Lescourret M.-A. Emmanuel Levinas. Paris, 1994. P. 194.

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 263.

*** Там же. С. 264.

**** Хоружий С. С. Бердяев Н. А. // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 50.

***** Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang. P. 69.

и к Марселю. Когда 24 марта 1948 г. умирает Бердяев, то Марсель откликается заметкой, посвященной его памяти, в католической газете «*Témoignage chrétien*».

Марсель особенно хорошо знал творчество двух русских философов, живших в эмиграции во Франции — Шестова и Бердяева. Хотя и встречается в литературе суждение о влиянии Шестова на пьесу Марселя «Расколотый мир» (1933), однако ситуация с его возможным воздействием на него значительно отличалась в этом плане от аналогичной ситуации с Бердяевым. В упомянутой нами беседе с П. Бутаном Марсель подчеркнул, что хотя он высоко ценит личность и творчество Льва Шестова, однако «никогда не мог извлечь из него что-либо питающее его собственное творчество»^{*}. Шестов, сказал он однажды, стучался туда, где и двери никакой, по его мнению, не было^{**}. С Бердяевым все было совершенно по-другому. Понимание между ним и Марселем в целом и главным было: оба были экзистенциальные философы, для которых христианская вера была залогом духовной свободы и личного достоинства человека. Какими бы серьезными ни были различия между ними, они все же не были столь глубоки, как сходство между ними. Бердяев был старше Марселя на пятнадцать лет. Когда русский философ приехал во Францию, его мировоззрение уже давно определилось. Марсель же тогда в философском мире был совершенно неизвестен. Его первое большое философское произведение, создавшее ему имя, появилось тремя годами позже. 20-е и начало 30-х гг. — время интенсивных поисков Марселем цельного философского мирозерцания. И как раз на эти годы приходится пик его общения с русским мыслителем, уже достаточно известным. Марсель, думается, не случайно, признав влияние на него Бердяева, отметил однако при этом его «неопределенность». Действительно, на наш взгляд, воздействие Бердяева на французского философа было скорее утверждающим его на пути его собственных находок и решающих ходов мысли, которые он делал в эти годы, чем эвристически для него значимым. Работы Ясперса, Бердяева, общение с ним в этот период помогли Марселю утвердиться на избираемом им пути, который он столь долго, окольными путями, искал. Следует при этом

* G. Marcel interrogé par P. Boutang. Ibidem.

** Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. Париж. 1983. Т. 2. С. 138.

иметь в виду, что в эти же примерно годы Марсель испытывает влияние русской культуры в целом — Достоевского, Вл. Соловьева, Вяч. Иванова и М. Гершензона... Мы перечислили только самые важные имена, книги которых изучались, обсуждались и порой переводились и комментировались в кругу французских интеллектуалов, в котором Марсель активно действовал в эти годы. И Бердяев относился именно к этому пласту русской культуры, к традиции русской религиозной философии, сам жанр которой плохо понимался в Западной Европе. Однако в узком кругу французских интеллектуалов всевропейской христианской ориентации, каким был Марсель, эта традиция воспринималась серьезно и с симпатией.

Высказывания Бердяева о Марселе А. Аржаковский, собравший ценный материал о русской религиозной философии во Франции, резюмирует в таких словах: «Бердяев дистанцировался от экзистенциалистской феноменологии в том виде, в каком она практиковалась в кружке Г. Марселя, поскольку казалась русскому философу чересчур поверхностной. Его скорее интересовали молодые философы — от Поля-Луи Ландсберга до Марселя Море и Жана Валя, — которые были готовы ставить вопрос о смысле бытия»*. Странно в этом пассаже не только то, что Ж. Валь, который был на год старше Марселя, противопоставлен ему как «молодой философ». Гораздо существеннее другая странность: Марсель отнесен здесь, в глазах Бердяева, к поверхностным фигурам в философии на том основании, что он, мол, не ставил вопроса о «смысле бытия», к постановке которого были готовы «молодые философы». Что понимается автором этих строк под таким вопросом? Если имеется в виду вопрошание о бытии, то Марсель как раз ставил его в самый центр своей философии. Проартикулированное им философски, оно в чем-то соответствует житейски привычному словосочетанию («вопрос о смысле жизни»), которое, видимо, и имеет в виду историк. Но в таком случае непонятно, почему Марсель был не готов ставить такой вопрос, а «молодые философы» готовы? Ссылка на Бердяева, однако, историк русской мысли не приводит. Но мы нигде в его работах не нашли подобного отзыва о философии Марселя («чересчур поверхностная»). Нам представляется, что, возможно, он имеет в виду

* Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев, 2000. С. 542.

отказ Бердяева считать Марселя действительно *экзистенциальным* философом в том смысле, в котором русский философ понимает экзистенциальность в философии, что все-таки не означает «поверхностность» философии. Если это так, то непонятно, почему Ж. Валь, *историк философии*, т. е. философ «культурных отражений», в глазах Бердяева — экзистенциальный философ в большей мере, чем Марсель, который почти не писал исторических работ и не был типичным профессором философии, каким всегда был Валь. Аржаковский ниже, видимо, в подтверждение сказанному, цитирует находящееся в архиве Бердяева письмо к нему Ж. Валя, содержащее его отзыв о только что вышедшей французской книге русского мыслителя («Пять размышлений об экзистенции», январь 1936 г.). «Мне очень понравились, — пишет Валь, — идеи, выраженные вами в этой книге; объективная ценность эмоций, укорененность субъекта в бытии, с одной стороны, а с другой — эта в конечном счете не объективная концепция бытия. Таким образом, онтологизм, проявлявшийся сначала, значительно отличается от объективистского онтологизма. Что касается проблемы времени — времени, ориентированного не на отчаяние, а... прежде всего на надежду, — то вы высказываете о ней очень важные и значительные мысли»*. Здесь все или почти все, что говорит Валь, ближайший друг Марселя, прямо относится к самому Марселю. Но тогда какой смысл имеет их противопоставление по признаку дистанцированности от Бердяева?

Политические ориентации теоретиков и философов были важнее для Бердяева, чем для Марселя. Русский философ легко порывал отношения с людьми, с друзьями, в частности, по политическим соображениям. В советской России это могли быть В. Иванов и М. Гершензон (слишком «покраснели» в глазах Бердяева), а в эмиграции сели на мель многие его дружеские связи (например, с профессорами Богословского института, с Мережковским, Струве, Карташевым и др.). Но в анархизме Бердяева, сквозь призму которого он, по его признанию, воспринимался Марселем, присутствовал не только политический момент и даже не столько он. Его анархизм, как мы в этом еще убедимся, рассмотрев его концепцию творческой свободы, был анархизмом метафизическим, духовным, мистическим, рели-

* Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев, 2000. С. 542.

гиозным. В ответной оценке Бердяевым Марселя («правый») также имелся в виду не только политический смысл. Политически Марсель, особенно в 20–30 гг., не слишком ангажированный человек. Его отношение к событиям могло меняться в зависимости от подвижной ситуации, в связи с новыми фактами и информацией. Так было, например, в случае гражданской войны в Испании. Если и Бердяева, и Марселя можно считать христианскими гуманистами, то все же в рамках этой общности это были очень разные люди, разные по типу. Свободу и достоинство человеческой личности оба защищали бескомпромиссно. Но в Бердяеве всегда была активна его марксистско-толстовская анархистская закваска, в то время как Марсель был от нее свободен.

Называя Марселя «довольно правым», Бердяев вкладывал в эти слова скорее значение метафизического консерватизма, чем «отрицания или умаления человечности» (смысл, который он решил зарезервировать за словом «правый» ввиду упреков в его адрес, что он очень полевел)*. Его, мистического революционера духа, не устраивала казавшиеся ему «буржуазными» сдержанность и умеренность французского философа. Они проявлялась, кстати, в том, что, по оценке русского мыслителя, выглядело как «беспомощность» в богословии. В догматические вопросы Марсель как философ просто не считал для себя возможным вторгаться. Смелости, подобной бердяевскому вольнодумному теософствованию, у него действительно не было. Была щепетильность в слове и суждении, понимание своих границ. Соответственно Бердяев казался Марселю чересчур смелым (отсюда — «анархизм»). Хотя русского философа многие на Западе поначалу воспринимали как представителя православной традиции, Марсель сразу же понял, что Бердяева никак нельзя считать представителем Православной церкви. Критика Марселем отрицательных моментов в истории церкви несравненно сдержаннее бердяевской. «Бессилие исторического христианства, — говорит Бердяев в своей последней при его жизни опубликованной книге, — обнаружившееся в нашу эпоху, определяется и объясняется ослаблением пророческого духа, окостенением в духе исключительно

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 269.

сакраментально-священническом»*. С подобной позицией Марсель не мог согласиться, что он и выразил в своей статье «По ту сторону экуменизма»: «Идея греха Церкви, — говорит он, — как ее понимает Бердяев, с католической точки зрения должна быть решительно отвергнута»**. И в данном случае эта точка зрения в целом совпадает с его собственной, как показывает контекст данного суждения.

Далекая близость

Вслед за Вл. Соловьевым и с еще большим пафосом Бердяев подчеркивал, что он «мог принять и пережить христианство лишь как религию Богочеловечества»***. Марсель, сделавший в своем понимании экзистенциальной мысли, акцент на тайне воплощения, также понимал христианство прежде всего как религию Богочеловечества. Вот его слова: «Что касается меня, то я не вижу возможности избежать теоандрического мышления, находящего, конечно, свое оправдание в реальности воплощенного Бога»****. Тем самым французский философ опровергает суждение русского философа, сказавшего буквально следующее: «Меня более всего поражает, — пишет он, — что западному христианству совершенно чужда русская идея богочеловечества»****. Все сказанное лишь подчеркивает, насколько внутренне близок был Марсель к русской религиозно-философской традиции. Потеряв связь с Иным, человек стал стремительно терять самого себя — вот диагноз кризиса европейской цивилизации, даваемый Марселем. И по сути дела он совпадает с диагнозом, который ставит ему русская религиозно-философская мысль. Особенно близки в этом плане Марселю Франк и Бердяев. В частности, о близости Бердяева к философии Марселя можно было бы многое сказать. Действительно, христианский гуманизм, пафос свободы и достоинства человека,

* Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 266.

** Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 151.

*** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 165.

**** Marcel G. Foi et Idolâtrie // Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel. 1996. № 6. P. 30.

***** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 246.

склонность к эссеистской манере мысли, решительный акцент на антропологической проблематике — вот только некоторые общие им обоим черты, проявляемые каждый из них, впрочем, по-разному. Более важным, чем скрупулезное проследивание моментов сходства, нам представляется, напротив, выяснение принципиального различия в их основной метафизической интуиции.

В чем коренное метафизическое расхождение Марселя с Бердяевым? В различном понимании соотношения бытия и свободы. В ранний период своего творчества Марсель делил все возможные философии на два основных типа — философии свободы и философии бытия. Себя он осознавал тогда безусловным приверженцем философий свободы. Почему? Потому, что философии бытия, воспринимаемые им сквозь призму схоластики, воспринимались им как онтологический эссенциализм. В таком истолковании бытие в его глазах связывалось с образом статической умопостигаемой данности. Но его собственные установки и предпочтения — осознание глубокого драматизма человеческого существования, акцент на межличностных связях и диалоге, примат динамики зова и ответа, участия и открытости над статикой и интеллектуальным созерцанием — вели к иной картине реальности. Как в таком случае Марсель все же повернулся к онтологическому требованию и вопрошанию и стал развивать новый тип онтологической мысли? Да потому, что к началу 30-х гг. он с полной ясностью понял, какой мощный и еще почти неиспользованный ресурс онтологического мышления скрыт в самом субъекте, в его интерсубъективном измерении. В это время для Марселя все большее значение приобретает противоположность подлинного и неподлинного, отложившаяся в его сознании противопоставлением *требования быть* (*l'exigence d'être*) *функционализации* человека в современном технизируемом мире. В подобной духовно-интеллектуальной диспозиции свобода локализовалась, конечно, вместе с требованием быть, с бытием. Тем самым столь важная для раннего периода его творчества оппозиция свободы и бытия утратила свою значимость. Зов и свет, идущие от абсолютного «Ты», соединяют в себе неразличимым образом *гарантии бытия* и *основания свободы*. Когда Марсель это ясно понял, он осознал себя скорее философом бытия, чем философом свободы. Бытие тем самым перестало для него выступать противоположностью свободы, ибо в призыве к личному началу в человеке, исходящему от Абсолютной Личности, свободу и бытие уже нельзя было разделить.

Совсем иначе выглядит, если так можно выразиться, мелодия онтологической мысли Бердяева. «Всю мою жизнь, — говорит русский философ, — я был бунтарем... Я был бунтарем не по направлению мысли того или иного периода моей жизни, а по натуре»^{*}. Вот один штрих из его автобиографии. В Зосимовой пустыни, в церкви, Бердяев встретил великую княгиню Елизавету Федоровну: «Для меня это было, — комментирует он эту встречу, — неприятное впечатление как знак связи Православной церкви с императорским режимом»^{**}. Этот эпизод говорит о Бердяеве как о прирожденном революционере: он видит во встреченной им женщине не человека как личность, а исключительно носителя *политической роли*, воплощающего фиксированную *абстрактную схему*. В данном случае «грязь» власти «мажет», в его глазах, церковные ризы: «земля» пачкает «небо». Нет ничего более далекого от манеры поведения и мысли Марселя с его неизменным отталкиванием от «духа абстракции», позволяющим в любом человеке независимо от его социальных статусов и ролей видеть личность, предстоящую Господу.

Идеологическая подкладка сказалась и на онтологии Бердяева. Радикал по натуре, он не мог не быть мистическим и метафизическим анархистом, что в нем и распознает Марсель. И этот изначальный анархизм отпечатался и на его основной философской интуиции, результатом чего стал его тезис о безусловном приоритете свободы по отношению к бытию: «Бытие, — говорит Бердяев, — не первично и есть продукт рационализации, обработка мысли... Бытие есть как бы застывшая свобода, статизированная свобода»^{***}. К определению свободы как сверхбытийного и сверх(вне)божественного Абсолюта Бердяев пришел не сразу. Но он всегда осознавал себя философом свободы, деградированное состояние которой в мире объектов выступает как бытие. Этот основополагающий тезис Бердяева содержит противоречие. Действительно, он ощущает свободу как «божественную», но тут же говорит, что «первичная свобода» находится «у меня вне Бога»^{****}. Подобная небрежность в формулировании собственной мысли не позволяет ин-

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 58.

** Там же. С. 175.

*** Там же. С. 92.

**** Там же. С. 162, 164.

туции Бердяева обнаружиться ясным образом. Не означает ли это, что в отношении техники рациональной мысли он уступает своему французскому коллеге?

Кто же прав в этом споре Бердяева с Марселем? «Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, — говорит русский философ, — что я положил в основание философии не бытие, а свободу»*. Но ведь для того чтобы свобода смогла стать основанием философии, а значит, абсолютным основанием, т. е. основанием бытия, она сама должна *быть*. Поэтому превзойти бытие в статусе первоначала, *prîus*'а она не может. Собственно говоря, в признании этого и состоит исходный пункт экзистенциальной мысли как таковой. И поэтому вопреки тому, что об этом думал Бердяев, она не может не быть онтологией, экзистенциальной онтологией, конечно, а не рационалистической, по образу схоластики построенной. Поэтому мысль об абсолютной несовместимости экзистенциальной и онтологической установок, разделяемая Бердяевым, на наш взгляд, ошибочна. Различение, проводимое им между реальностью и бытием (реальность, говорит он, не есть бытие), оказывается словесной уловкой и не может здесь помочь (мол, свобода — реальность, каковой не является бытие, которое есть иллюзия). Заметим, кстати, что у Марселя различение бытия и реальности отсутствует. «Опыт свободы, — утверждает Бердяев, — есть первичный опыт»**. Пусть так. Но разве этот опыт не есть одновременно и опыт бытия в его таинственной глубине?

В данном споре, на наш взгляд, больший философский такт проявил Марсель, а не Бердяев, заявивший, что «экзистенциальная философия должна была быть антионтологической»***. Как может философия существования не замечать изначальноности существования, бытия? В своем антионтологизме Бердяев уходит от экзистенциальной *философской* установки к крайностям эмансипаторской бунтарской *идеологии*: «Лишь свобода, — говорит он, — должна быть сакрализована»****. Здесь ему изменяет вкус: никакой имманентной активностью человека нельзя создать трансцендентное, без санкции которого нет са-

* Там же. С. 51.

** Там же.

*** Там же. С. 92.

**** Там же. С. 51.

крального. И не попадает ли в этом случае сама свобода в сети, создаваемые подобным ее культом?

Бытие в антионтологии Бердяева уступает первенство свободе потому, что для него оно остается только объектом. Понять бытие как *присутствие*, в чем состоял онтологически значимый философский ход Марселя, он не смог. Помешала радикальная эмансипаторско-анархистская идеологема. Однако свести истоки бердяевской философии свободы к его априорному идеологическому революционаризму нельзя. Основная интуиция Бердяева — не просто свобода, а свободное *творчество*, творчество из свободы, из ничего. Самая вдохновенная и глубокая его книга, по его же признанию, это «Смысл творчества». Поэтому, сопоставляя философии Марселя и Бердяева, невозможно не остановиться на понимании обоими философиями творчества человека. Это позволит нам на фоне их сходства глубже высветить расхождение между ними.

«Творчество возможно, — пишет Бердяев, — лишь при допущении свободы, не детерминированной бытием, не выводимой из бытия... Творчество есть творчество из ничего, то есть из свободы»*. Очевидно, что Бердяев переносит на человеческое созидание черты Божественного акта творения как *creatio ex nihilo*. Может ли благодать исходить не только от Бога, но и от человека независимо от Бога? Уже в самом этом бердяевском вопрошании мы ощущаем интенцию человекобожия, что и отметил в своем отзыве на книгу «Смысл творчества» С. Н. Булгаков. Бердяев считает, что Бог ждет от человека «подъема» к статусу Божественного существа. Но этот подъем, к которому Бердяев лично, психологически был склонен, считая его высшей целью («как преодолеть подавленность и перейти к подъему?» — вот его главный вопрос)**, он отождествлял с творческим воодушевлением, экстазом. Независимое от Бога созидание из ничего и есть обнаружение сакрализованной им внебожественной меонической свободы. В ее экстатических лучах бытие ступшевывается, низводясь до уровня объекта всецело подчиненного необходимости. Произведение, создаваемое в актах такого творчества, рождается из ничего абсолютной свободы, это — *беспамятное* творчество.

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 199.

** Там же. С. 194–195.

Философия творчества Марселя принципиально иная, в своем смысловом стержне она близка к концепции Вяч. Иванова:

Если верность колыбели
Смог ты в сердце сохранить,
Из божественной кудели
Свей водительную нить*.

В этих словах русского поэта-символиста — вся суть этой концепции творчества как «творческой верности» (*la fidélité créatrice* Марселя), как созидающей памяти, когда традиция сакрального огня оживает в новых творческих актах, передающих его и с ним «свет невечерний» дальше, потомкам нашим. Здесь понят творческий потенциал традиции, что отсутствует в концепции творчества Бердяева. Творчество у Марселя как «водительная нить» наворачивается на ось веры и верности, в которых человек улавливает не меоническую внебожественную свободу, а отблеск Божественного света, пусть прерывисто мерцающего и не переходящего в устойчивое свечение, которое, по слабости человеческой, может быть дано разве что святым. Творчество в такой оптике нацелено на переходящий из прошлого в будущее опыт символизации света вместе с неотделимым от него опытом преображения человека и мира. У Бердяева же в его интуиции творчества внутривременная гармония искажена в *пользу будущего*. Отсюда постоянное подчеркивание им своего эсхатологизма, акцент на профетизме в ущерб мистериальности, освящению обыденного существования. Деформация трехчастной структуры времени в пользу гипертрофированно акцентированного будущего, разумеется, неотрывна от метафизического революционаризма Бердяева. Но творчество ли на самом деле готовит нам подобная темпоральная революция или, скорее, тотальное разрушение? Да, Бердяев прав: духовные, метафизические поиски крайне рискованны, тут буквально ходишь по лезвию ножа. И склонность к *безусловному* экстазу, к экзальтации самой экзальтации, экстаз перед экстатичностью — духовно опасны. Смирение и трезвение здесь, на наш взгляд, просто жизненно необходимы. И классический вкус француза Марселя тут как раз оказывается очень уместным. Он позволяет сохранить гармоническую связность времени, сбересть созидательный потенциал памяти

* Иванов Вяч. Собр. соч. Т. III. Брюссель, 1979. С. 497.

и традиции. При этом свобода человека получает точку опоры, своего рода светопринимающее устройство, без которого невозможна передача света в будущее, а тем самым сама реализация смысла творчества.

В ранней молодости Бердяев совершил свой, быть может, лично для него самый важный, экзистенциально значимый шаг, резко порвав с аристократическими традицией и средой и безоговорочно выбрав Революцию как землю обетованную. Радикальный антитрадиционализм, ставший *idée fixe*, помешал ему, человеку метафизически и мистически чуткому, прорваться к действительно новой онтологии как онтологии диалога «я» и «ты» в свете присутствия абсолютной личности. Если же диалогические ходы у него и есть (ведь человеческое творчество, по Бердяеву, отвечает на зов Бога), однако, как мы уже сказали, его базовая интуиция не получила, к сожалению, достаточно проработанной формы. Отсюда ощущение некоторой декларативности в его экзистенциальном философствовании.

Натура сложная, богатая, мистически одаренная, Бердяев в своей экзистенциальной философии творчества и свободы дал нам, разумеется, не пустоцвет. Его преувеличения, крайности его пафоса эмансипаторства имеют определенный духовный и культурный смысл, пусть они и не смогли получить статус философски корректно проработанной интуиции. Но тем не менее сама метафизическая смелость Бердяева — а она у него несомненна — сохраняет свою значимость для философии в силу оригинальности и подлинности стоящего за ней духовного опыта.

Если мы внимательно будем читать книги Бердяева, то обнаружим в них немало высказываний близких по мысли к Марселю. Приведем только некоторые из них. «Я не принадлежу к людям, — пишет Бердяев, — одержимых страхом смерти, как это было, например, у Л. Толстого. Очень мучителен был для меня лишь вопрос о смерти других, близких»*. Аналогично воспринимал проблему смерти и Марсель. Нередко оба философа цитируют одни и те же высказывания близких им авторов. Например, это относится к словам бл. Августина о Боге, как о Том, Кто ближе ко мне самому, чем я сам. Вот слова Бердяева: «Я сам себе бываю чуждым, постылым, *haïssable*, но во мне самом есть то, что ближе мне, чем я сам. Это самая таин-

* Иванов Вяч. Собр. соч. Т. III. Брюссель, 1979. С. 283.

ственная сторона жизни. К ней прикасались блаженный Августин, Паскаль»^{*}. Отношения к платонизму у них тоже близкие: «Я решительно, не только философски, но жизненно, — говорит Бердяев, — против реализма понятий, и в этом смысле я антиплатоник, хотя в других очень ценю Платона»^{**}. Можно указать на общие фундаментальные для обоих различия, прежде всего на противоположность экзистенции и объективности. Необъективируемость экзистенциального измерения ими обоими принимается в равной мере. О взглядах Марселя в этом плане мы уже говорили. «Объект, — говорит Бердяев, — означает исчезновение экзистенциальности»^{***}. Экзистенциальная сфера, и по Бердяеву, и по Марселю, есть сфера духа, личного начала, свободы. Ее приоритет по отношению к миру объектов они оба признают в равной степени и сущностным образом связывают его с «трансцендированием» (Бердяев) или с преодолением «субъективной замкнутости» в «причастности к лучшему» (Марсель).

Но между ними нетрудно проследить и расхождения. Например, с пера Бердяева не сходит тема эсхатологии, к которой Марсель, напротив, относится сдержанно. Экзистенциальное время, считает русский мыслитель, эсхатологично, это время, устремленное к концу, время «сгорания» мира в духе. Читая эти и подобные им эмоционально заряженные высказывания Бердяева, невольно начинаешь думать о А. Н. Скрябине с его сверхидеей покончить с падшим миром телесности с помощью творческого подвига. В подобном эсхатологизме ощущается и близость к утопии Н. Федорова, о которой Бердяев сказал, что она — «самое высокое в истории христианства» достижение^{****}. Активистско-эсхатологический пафос русского мыслителя резюмируют его слова: «Второе пришествие Христа в силе и славе зависит от творческого акта человека»^{*****}. В своем оправдании творчества человека Марсель на такие высоты богословия не поднимается. Но он понимает метафизическую значимость творчества, сопрягая его смысл с верой и верностью, о чем мы уже сказали.

* Там же. С. 41.

** Там же. С. 280.

*** Там же. С. 263.

**** Там же. С. 289.

***** Там же. С. 290.

Значительная содержательная близость Марселя и Бердяева контрастирует с их ярко выраженным различием в манере мысли. Бердяев подчеркивал, что у него «нет никакого рефлексирования над своим писанием», что в его «манере есть небрежность»^{*}. Напротив, мысль Марселя предельно осторожна, рефлексивно взвешена, никакого небрежения в ее выражении у него нет. Но это вовсе не означает ее бесстрастности, нулевого градуса эмоциональности. Просто эмоциональности русского и французского философов различные. В признании высокого познавательного потенциала эмоции, заряжающей мысль, они сходятся. Но сами режимы эмоциональности философствования у них различные. Можно в духе Марселя сопоставить их эмоциональные настроения с игрой на различных музыкальных инструментах. Если Марсель ведет свою мыслительную мелодию голосом скрипки, то у Бердяева слышатся вагнерианские духовые, в его музыку врываются барабан и литавры. Военная, боевая натура русского мыслителя в этом сказывается. Завет романтика революции «Schlage die Trommel / Und fürchte dich nicht!»^{**} звучит в ритме его письма.

Какими бы условными ни были такие характеристики, но если Бердяев — романтик экзистенциальной мысли, то Марсель — ее классик. Значительную часть своей жизни прожив на Западе и глубоко изучив его культуру, русский философ отмечает, что западной религиозной мысли «чужда вообще проблематика русской мысли»^{***}. Но о Марселе сказать этого мы не можем.

* Иванов Вяч. Собр. соч. Т. III. Брюссель, 1979. С. 207, 208.

** «Стучи в барабан / И не бойся!». См.: Heine H. Ein Lesebuch für unsere Zeit. Weimar, 1956. S. 55.

*** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 206.

А. Г. Мысливченко

Мятежный апостол свободы*

Творчество Николая Александровича Бердяева (1874–1948) теснейшим образом связано с особенностями того нового направления в европейской философской мысли, которое получило широкое развитие еще со второй половины XIX в. Крупные представители этого направления провозгласили необходимость переоценки ценностей классической философии, отказа от ее традиционной проблематики. Отвергая господствовавшие в истории философии принципы рационализма, они обращались в своем творчестве к интуитивным, эмоционально-волевым и т. п. способам освоения духовного опыта человека, его конкретного существования.

Первые импульсы этого процесса проявились уже в 30–40-е гг. XIX в., которые ознаменовались настолько важными событиями в европейской философии, что и поныне оказывают влияние на развитие философской мысли во всем мире. Казавшаяся многим вершиной философской мысли логизированная гегелевская школа распалась. Одной из причин этого явилась полемика по проблемам человека, точнее —

* Опубликовано как вводная статья к книге: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 225–227.

отдельно взятого индивида, его соотношения с обществом и историей. Гегель высказал много ценных идей по этим вопросам в работах «Феноменология духа», «Философия истории», «Философия права» и др. Вместе с тем в грандиозной логической системе Гегеля («Наука логики» и др.) функции отдельного индивида выполняет саморазвивающееся логическое «понятие», которое философ наделял человеческой способностью к творчеству.

Истолкование человека как средства для «мирового духа», абсолютизация всеобще-абстрактного в ущерб индивидуальности вызвали в европейской философии прямо противоположную тенденцию — поворот к проблемам «живого», «конкретного» человеческого существования. В результате образовались антигегелевские течения различной мировоззренческой ориентации: от антропологическо-материалистической (Л. Фейербах) до экзистенциально-религиозной (С. Кьеркегор). Особая роль принадлежит Кьеркегору, оказавшему сильное влияние на всех видных последователей нового, неклассического типа философствования. К этой экзистенциальной линии развития философской мысли можно отнести такие течения, как «философия жизни» (А. Шопенгауэр, Э. Гартман, Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон), экзистенциализм (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель), философская антропология (М. Шелер) и др.

В данном экзистенциальном ряду формировались и философские взгляды Бердяева, опиравшегося также на достижения русских писателей и философов XIX — начала XX в. Как признавался сам Бердяев, основное влияние на него оказал Ф. М. Достоевский, который всегда оставался его самым любимым писателем. Бердяев высоко ценил философов А. Хомякова, В. Соловьева, В. Розанова, Л. Шестова, К. Леонтьева и др. Ему глубоко импонировал основной пафос тех русских религиозных мыслителей, которые утверждали идею христианской свободы отнюдь не в традиционных формах богословия, выступали за подлинную свободу духа. Борьба с кризисом духовности, неустанное обоснование ценностей свободного духа стало лейтмотивом творческих исканий Бердяева. Что «касается его социальных взглядов, то важную роль в их формировании сыграли К. Маркс, Т. Карлейль, Г. Ибсен и Л. Блуа».

* См.: Бердяев Н. А. Мое философское мирозерцание // Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. Свердловск, 1991. С. 19.

Многочисленные работы Н. Бердяева не образуют собой какой-либо законченной системы с разработанным понятийным аппаратом. К этому он и не стремился: «Я никогда не был философом академического типа и никогда не хотел, чтобы философия была отвлеченной и далекой от жизни»^{*}. Философские размышления Бердяева как бы пропущены через личные чувства и переживания. Ему свойственна романтическая духовная установка — сосредоточенность на своих переживаниях и исканиях, жажда бескомпромиссного идеала. В «Автобиографии» он называл себя «человеком мечты». Реконструировать собственно философские взгляды Бердяева — задача довольно сложная. Это признавал и известный историк русской философии В. В. Зеньковский: «Излагать философские идеи Бердяева очень трудно — и не столько потому, что у него много противоречий, что он сам довольно презрительно относился к философской систематике, а потому, что его мышление, по его собственному признанию, “афористично” и фрагментарно»^{**}.

Творческие интересы Бердяева охватывают широкий круг проблем философской антропологии, этики, познания, творчества, философии религии, философии истории, философии культуры и социальной философии. Но предмет и задачи философии он однозначно определяет с экзистенциально-антропологических позиций: философия призвана познавать бытие из человека и через человека, черпая содержание свое в духовном опыте и духовной жизни. Поэтому основной философской дисциплиной должна быть философская антропология. Бердяев не отрицает, что философия может учитывать результаты частных наук, но считает, что она не должна подчиняться наукам, ибо они исследуют лишь те или иные стороны природы, а не смысл мира как целого. Философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с ними.

Выступая против монизма в философии, Бердяев считает, что его философские взгляды в своей основе носят дуалистический характер, хотя и оговаривается, что речь идет о дуализме особого рода. Это — дуализм духа и природы, свободы и детерминации, субъекта и объективации, личности и общего, царства Бога и царства кесаря. Бердяев подвергает критике

^{*} Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 9.

^{**} Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Париж, 1989. Т. 1. С. 302.

теорию познания Канта, Гегеля и других представителей немецкого идеализма, которые задачу познания бытия сводят к чисто гносеологическому аспекту. Для них познает не живой человек, а абстрактный, универсальный субъект, оторванный от полнокровного человеческого бытия. Это приводит к объективации, к воссозданию такого объекта, в котором исчезает всякая жизнь, реальность духа. И хотя подобное понятие объекта имеет позитивное значение в нашем обыденном, разобщенном мире, оно тем не менее препятствует познанию духа и, прежде всего, человеческого существования. Из этого вытекает, что экзистенциальная философия является познанием смысла бытия через субъект, а не через объект. Смысл вещей раскрывается не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере — в духовном мире. Дух — это свобода и свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир. Духовная сила в человеке, по Бердяеву, изначально носит не только человеческий, но и богочеловеческий характер.

Понимание Бердяевым задач философии, ее специфики и соотношения с науками во многом идет в русле идей основоположников философии экзистенциализма. Но имеются и существенные отличия. Так, признавая Хайдеггера самым сильным из современных экзистенциальных философов и неоднократно на него ссылаясь в своих работах, Бердяев вместе с тем подвергает критике его попытку построить еще одну онтологию, по сути дела, таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. Это, по его мнению, коренным образом противоречит принципам экзистенциальной философии, не допускающей возможности какой-либо онтологии, которая ведь всегда основывается на объективации и рационализации. Хайдеггер развивает не философию «экзистенции», а лишь философию наличного существования, заброшенного в мир обыденности, заботы, страха, покинутости и неизбежной смерти. Бердяев упрекает Хайдеггера в том, что он не оставляет человеку возможности прорыва в бесконечность, в сферу божественного, в результате чего человек оказывается в положении «богооставленности». В противовес этому пессимизму он видит свою задачу в том, чтобы развивать философию духа — экзистенциальную диалектику божественного и человеческого, совершающуюся в самой глубине существования*.

* См.: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. С. 108–109; он же: О назначении человека. М., 1993. С. 276–277.

При этом используется метод творческой интуиции, интуитивного раскрытия универсального в индивидуальном, личностного выражения духовно-религиозного опыта. Не случайно Бердяев считает, что среди экзистенциальных мыслителей наиболее близок ему Ясперс — представитель религиозной ветви экзистенциализма протестантского типа. Впрочем, анализируя философию Хайдеггера, Бердяев не заметил, что сам Хайдеггер уже с 1920-х гг. неоднократно заявлял, что он не принадлежит к школе экзистенциализма. Немецкий философ считал (но уже по совершенно другим причинам), что и Сартр необоснованно называл свою философию «экзистенциализмом»^{*}.

Следующее отличие философии Бердяева от «классического» экзистенциализма заключается в том, что в ней не употребляется понятие экзистенции, а с другой стороны, активно используется понятие личности, к которому теоретики экзистенциализма относятся явно негативно по принципиальным соображениям. По их мнению, бытующие определения личности как духовно-душевно-телесного существа хотя и не являются ложными, но не способствуют достижению собственного достоинства человека, его подлинной экзистенции. Всякое «личностное, — писал Хайдеггер, — минует и одновременно заслоняет суть бытийно-исторической экзистенции не меньше, чем предметное»^{**}. В сочинениях экзистенциалистов понятие личности употребляется крайне редко, хотя, казалось бы, «философия существования» уже по своему определению должна была бы включить в свой категориальный аппарат и понятие личности. На деле же предпочтение отдается другим понятиям — «человек», «индивид», «самость», «я», «существование» и т. д. (кстати, этот на первый взгляд парадоксальный факт до сих пор проходил мимо внимания исследователей экзистенциализма). Бердяев же, напротив, разрабатывает весьма разветвленную концепцию личности.

Нам представляется, что ставшее уже стереотипным в нашей литературе безоговорочное причисление Н. Бердяева к школе экзистенциализма^{***} нуждается в коррективах. Как показывает анализ, было бы точнее назвать его экзистенциально мыслящим философом, а не строгим последователем филосо-

* См.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 200–201.

** Там же. С. 200.

*** См., напр.: История философии в СССР: в 5 т. М., 1971. Т. 4. С. 83.

фии экзистенциализма как течения со сложившейся системой специфических категорий и проблем. И не случайно сам Бердяев в разных местах определяет свои взгляды не только как философию «экзистенциального типа», но и как персонализм, философию духа и эсхатологическую метафизику. Он никогда не отождествлял свои философские взгляды с экзистенциализмом как сложившимся течением. Ведь сами понятия «экзистенциальное мышление» и «экзистенциализм» — отнюдь не одно и то же. Первое понятие обозначает лишь специфический подход, метод познания, свойственный не только экзистенциализму, но и философии жизни, философской антропологии, творчеству Ф. М. Достоевского и других «экзистенциальных» писателей.

В центре исследований Бердяева — проблемы человека, его свободы, творчества и назначения, ибо загадка бытия, считает он, скрыта именно в человеке. Эти проблемы он анализирует в работах «Философия свободного духа» (1927–1928), «О назначении человека» (1931), «Судьба человека в современном мире» (1934), «Я и мир объектов» (1934), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Царство Духа и царство Кесаря» (1948) и др.

Следуя дуалистическим позициям, Бердяев определяет человека как существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе противоположности, ибо оно принадлежит к двум мирам — природному и сверхприродному, в нем пересекаются все круги бытия. Духовная основа человека не зависит от природы и общества и не определяется ими. Частные науки могут исследовать лишь отдельные стороны человека как природного существа, но не его целостность. Эти взгляды Бердяева полностью перекликаются с позицией экзистенциалистов, которые, признавая роль социальных и естественных наук в познании отдельных сторон человека, отвергают значение научных методов для философского познания специфики человека, проявляющейся в его сокровенной экзистенции. Так, Ясперс считает, что человека, конечно, можно исследовать в качестве тела — в физиологии, души — в психологии, общественного существа — в социологии, т. е. исследовать его как продукт природы и истории. Но все это, по его мнению, «скорлупа», потому что человек — это всегда нечто большее, чем он о себе знает и может знать.

Человек, по Бердяеву, есть загадка не в качестве организма или социального существа, а именно как личность. Личность — важнейшая категория его мировоззрения (и в этом пункте, как

уже отмечалось, он существенно отстывает от канонов экзистенциализма). Это понятие он отличает от понятия «индивид» («индивидуум»). Индивид — категория натуралистическая, это — часть рода, общества, космоса, т. е. он связан с материальным миром. Личность же означает независимость от природы и общества, которые дают лишь материю для активной формы личности. Личность нельзя отождествлять с душой, это не биологическая или психологическая категория, а этическая и духовная. Личность не есть часть общества или универсума, напротив, общество есть часть личности, ее социальная сторона (качество), равно как и космос есть часть личности, ее космическая сторона. Этим объясняется, что в каждой личности есть и нечто общее, принадлежащее всему человеческому роду, тому или иному профессиональному типу людей и т. д. Но не в этом ее суть. Иными словами, личность — это микрокосм, универсум в индивидуально-неповторимой форме, соединение универсального и индивидуального. Тайна существования личности — в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и несравнимости. Личность призвана совершать самобытные, оригинальные, творческие акты. Личность более индивидуальна, чем индивид.

Важно отметить, что в этих определениях личности просматриваются характеристики понятия индивидуальности, сформировавшегося в современной науке. А именно: индивидуальность — это неповторимый, самобытный способ бытия конкретной личности, единство уникальных и универсальных свойств человека. В бердяевском определении личности имплицитно содержится определение индивидуальности и тем самым подготовлена почва для вычленения его в качестве отдельного понятия. Бердяев подчеркивает, что личность не есть некое застывшее понятие, готовая данность. Она есть неизменное в изменении, единство в многообразии. Она есть самосозидание. Личность формируется в борьбе со злом как внутри себя, так и вовне. Она призвана вести борьбу против рабства, за освобождение.

И тут мы приходим к пониманию причин, почему Бердяев, называя свои взгляды персонализмом, в то же время отмежевывается от «персонализма иерархического». Дело в том, что он не приемлет истолкование личности как монады, входящей в иерархию монад и ей соподчиненной. По его мнению, в монадологии Лейбница монада есть простая субстанция, входящая в сложное образование. Монада замкнута, не имеет ни окон, ни

дверей. Принцип же личности означает, что она не может быть частью какого-либо целого и в своем самораскрытии устремлена к бесконечному содержанию. Согласно Бердяеву, есть два противоположных пути преодоления человеком своей замкнутой на себе субъективности. Первый — раствориться в мире социальной обиденности, приспособиться к нему. Это приводит к конформизму, отчуждению и эгоцентризму. Другой путь — выход из субъективности через трансцендирование, которое означает переход к жизни в свободе, освобождение человека от плена у самого себя, экзистенциальную встречу с Богом. Нередко личность человека раздваивается. Бердяев приводит примеры из сочинений Л. Толстого, Ф. Достоевского и других, изображавших двойную жизнь человека — внешнюю, условную, исполненную лжи, неподлинную жизнь, приспособленную к обществу, государству, цивилизации, и внутреннюю, подлинную жизнь, в которой человек предстает перед глубинными перво-реальностями. «Когда князь Андрей смотрит на звездное небо, это более подлинная жизнь, чем когда он разговаривает в петербургском салоне»*. В духе известного высказывания Достоевского о нравственной цене слезинки ребенка Бердяев восклицает: весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой.

В аспекте персоналистической проблематики очень важно выяснить неортодоксальное понимание Бердяевым христианской религии, взаимоотношений человека и Бога. Отношение христианства к человеку, отмечает Бердяев, всегда было двойственным. С одной стороны, оно как бы унижает человека, считая его существом греховным и падшим, призванным к смирению и послушанию. С другой же стороны, оно необычайно возвышает человека, представляя его как образ и подобие Божье, признавая в нем духовную свободу, независимую от царства кесаря.

Бердяев твердо убежден, что только эта вторая сторона христианства может служить основой для переоценки ценностей и построения нового, экзистенциально-персоналистического учения о личности и Боге. Он считает, что Бог никогда не создавал так называемого «мирового порядка», «гармонии» мирового целого, превращающего личность в средство. Бог творит лишь существа, людей в качестве творческих экзистенциальных личностей. Бердяев подчеркивает, что Бог существует не

* Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 23.

как находящаяся над человеком объектная реальность, а как экзистенциально-духовная встреча с ним, и в этой встрече высшая ценность, Бог, выступает как личность. Бердяев отвергает постулат о том, что Бог сотворил человека для самопрославления. Отношение Бога и личности человека не должно пониматься как отношение между целью и средством. Личность не есть средство или простое орудие божественной силы, она самоценна. Бог хочет не человека, который должен его прославлять, а человека как личности, которая откликается на его призыв и с которой возможно общение в любви.

Божественное обнаруживается не в универсально-общем, а в индивидуальном, в восстании страдающей личности против миропорядка, в восстании свободы против необходимости. Бог находится в ребенке, проливающим слезинку, а не в миропорядке, которым оправдывают эту слезинку. Бердяев возражает тем теологам, которые утверждают, что только Иисус Христос был богочеловеком, человек же есть тварное существо и не может быть богочеловеком. Между тем свобода и независимость человеческой личности от объектного мира и есть ее богочеловечность. Конечно, не в том смысле, что и Христос как единственный. Но в человеке, как пересечении двух миров, есть божественный элемент. Божественное трансцендентно человеку, и в то же время оно таинственно соединено с человеческим в богочеловеческом образе. Тайна богочеловечности — парадокс, рационально невыразимый. Эта истина открывается в экзистенциальном духовном опыте, который может быть выражен лишь в символах, а не в понятиях. Подлинное христианство — это не учение о бытии как иерархическом порядке «от Бога до козьявки», не онтологизм, а персонализм. Личность — первичнее «бытия», которое есть результат категориального мышления и объективации.

Раскрывая экзистенциальную диалектику божественного и человеческого, Бердяев приходит к выводу, что история движется к концу, который будет означать победу экзистенциального времени над историческим, личности над универсально-общим, творчества над объективацией. Поэтому конец, по Бердяеву, следует понимать не как смерть, а как преображение, переход человечества к новому измерению своего существования, к новой зоне — эпохе Духа, где центральное значение получит любовь — творческая и преображающая. В противовес пассивной эсхатологии Бердяев развивает активную эсхатологию, подчеркивая, что мучительные противоречия жизни и страда-

ния, которые под конец усилятся, перейдут в радость и любовь в результате развития активности и творчества человека.

Попытки Бердяева придать христианству персоналистический характер не встретили понимания со стороны официальной церковности и русских ортодоксально-религиозных мыслителей. В. В. Зеньковский отмечал, что Бердяев в своих построениях возвышал человека, но не считал нужным считаться с традициями церкви и двигался к ослаблению реальности Бога^{*}. Иными словами, эти попытки расценивались как бунт против традиционного богословия. Сам Бердяев, считая себя «верующим вольнодумцем», неоднократно заявлял, что он принадлежит к верующим философам, но вера его «особенная» — не догматическая, а пророческая. Во введении к работе «Философия свободного духа» он со всей определенностью говорит: «Ни одного слова этой книги не следует понимать как направленного против святыни Церкви. Я могу очень ошибаться, но воля моя не направлена на создание какой-либо ереси или к протесту, создающему раскол. Я сознаю себя вращающимся в сфере проблематического в христианстве и потому допускающего разнообразные мнения и требующего творческих усилий мысли».

Бердяев исходил из того, что «историческое» христианство находится в кризисе и движется к обновлению и возрождению. Важную роль во всей религиозной истории человечества играли пророческие индивидуальности. В пророчестве, подчеркивает Бердяев, всегда есть духовная революционность, пророк живет в буре и мятеже. Пророческий дух свойствен был Зороастру, Лютеру, Кьеркегору, Ницше, а в России — Ф. Достоевскому, Вл. Соловьеву, Н. Федорову и др. По всему видно, что Бердяев хотел бы видеть себя в этом ряду. Он убежден, что без пророчества духовная жизнь в мире замерла бы. Поэтому способность христианства к возрождению зависит от того, будет ли признано в нем пророчество^{**}.

Стержневая тема всего творчества Н. Бердяева — тема свободы. Он исходит из того, что свобода не есть некая реальность природного мира, она не обусловлена ни природной, ни социальной необходимостью. Более того, она противостоит им, по-

* См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. С. 313.

** См. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 225–227.

сколько является первичной по отношению ко всякому бытию. Источник свободы находится не в душе и тем более не в теле человека, подчиненном природным закономерностям, а в духе. Из этого следует, что понятие духа Бердяев не отождествлял ни с душой, ни с психическим. Психическая причинность все еще есть разновидность природной причинности, ибо в ней одно душевное явление определяется другим душевным явлением, т. е. все еще действует необходимость, хотя и более сложная и внутренняя, чем необходимость мира материального. Душа человека — арена взаимодействия и борьбы духовного и природного, иными словами — свободы и необходимости. Человек самоопределяется изнутри — в меру победы в нем духа над душевно-природными стихиями. Бердяев согласен с гегелевским определением свободы как самоопределения. Но он не согласен с определением ее как познанной необходимости, ибо тем самым она оказывается подчиненной необходимости. Бердяев считает также, что его понимание духовной свободы не имеет ничего общего с традиционными учениями о свободе воли и свободе выбора.

Таким образом, свободу Бердяев понимает как свободу духа, т. е. как внутреннюю, глубинную, сокровенно-таинственную энергию духа. Но возникает вопрос: откуда же она берется, чем порождается? Бердяев отвечает: свобода — безосновна, коренится в «ничто». Она напоминает бездонный глубокий колодезь. Эта иррациональная бездна лежит глубже самого бытия. Понятие «неисследимой бездны» (Ungrund), существующей до времени и бытия, Бердяев воспринял у немецкого философа-мистика XVII в. Я. Бёме, которого считал гениальным провидцем. Он неоднократно ссылался на него в своих работах. Безосновная «бездна» истолковывается как «ничто», которое не хочет и не может быть просто небытием, оно жаждет стать чем-то. Вместе с тем в бездне коренится свобода как потенция — она не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Она возгорается как огонь во тьме и жаждет света.

В какой же связи находится эта свобода к свободе Бога и свободе человека? Вразрез с традиционной теологией Бердяев утверждает, что Бог не является творцом свободы. Традиционное учение о миротворении и грехопадении исходит из того, что человек, получив свободу от Бога, злоупотребил ею. Этим объясняется происхождение зла в мире. Однако это утверждение остается на поверхности и не может претендовать на объяснение. Ведь, согласно ему, свободу человек имеет не от себя, а от Бога, она

в конечном итоге детерминирована им. Следовательно, с Творца не снимается ответственность за зло и страдания в мире. Он, как всеведущий, предвидел роковые последствия свободы, которую он сам же и придал человеку. Признать миф о грехопадении — значит признать бессилие Творца предотвратить зло. В этом, говорит Бердяев, кроется один из источников атеизма.

Таким образом, Бердяев приходит к выводу, что свобода не создана Богом, она коренится в том Ничто, из которого Бог сотворил мир. Именно в глубине этой свободы кроется возможность как зла, так и добра. Бог всемогущ над сотворенным миром, но он не всемогущ над несотворенной свободой. Тем самым, по мысли Бердяева, снимается ответственность с Бога за свободу, порождающую возможность зла.

Истолкование свободы как коренящейся в ничто Бердяев использует и для решения проблемы возникновения нового в процессе творчества. Всякое действительно новое в мире возникает лишь через творчество, т. е. посредством свободы, коренящейся в небытии. Творчество есть переход небытия в бытие посредством акта свободы. Иными словами, оно означает прирост, прибавление, создание того, чего еще не было в мире, т. е. возникновение из ничто. Творчество предполагает небытие, подобно тому, как у Гегеля становление предполагает небытие. Лишь из бездонной свободы возможно создание нового, не бывшего. Из бытия же (которое вторично по отношению к свободе) возможно только истечение, рождение и перераспределение.

Признавая свободу величайшей человеческой ценностью, Бердяев вместе с тем подчеркивает, что это — нелегкое бремя, крест, так как принятие решений неизбежно связано с постоянным риском и личной ответственностью. Быть свободным значительно труднее, чем быть рабом, конформистом, равнодушным приспособленцем. Поэтому далеко не все хотят быть подлинно свободными, но все хотят слыть, казаться свободными, предпочитая имитацию свободы, растворяясь в массе, чтобы бремя личной ответственности переложить на других. «Человек, — пишет Бердяев, — легко отказывается от свободы во имя спокойствия и благополучия, он с трудом выносит непомерное бремя свободы и готов скинуть его и переложить на более сильные плечи»^{*}. Эту же мысль, кстати, высказыва-

^{*} См. Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 93.

ет и К. Ясперс: «Основной чертой нашего времени является то, что хотя все жаждут свободы, но вместе с тем многие люди не переносят свободы. Они стремятся туда, где во имя свободы освобождаются от свободы»^{*}. В условиях социального и духовно-нравственного кризиса, стандартизации и бюрократизации во всех сферах жизни, развития негативных последствий технического прогресса растет угроза массовизации культуры, «омассовения» человека, его обезличивания, растворения среди других, потери индивидуальной самобытности. Самым положительным и ценным во всей своей жизни Бердяев считал борьбу за свободу, которую он вел не только в чисто теоретическом, но и повседневно-практическом плане, в царстве Кесаря. И не случайно многие зарубежные исследователи творчества Бердяева называют его то «пленником свободы», то «мятежным пророком», то «рыцарем свободного духа».

Главной задачей человеческой жизни, согласно Бердяеву, должно быть завоевание духовности. Многие мысли, высказанные им по этому вопросу, звучат и сегодня актуально. Духовность, считает он, надо понимать шире, чем обычно понимают. Дух есть не только свобода, но и смысл. Смысл мира духовен. Даже тогда, когда говорят, что жизнь и мир не имеют смысла, то этим признают существование смысла, возвышающегося над жизнью и миром, т. е. судят о бессмысленности жизни с точки зрения духа. Нужно преодолеть традиционно-христианское аскетическо-пренебрежительное отношение к телу, в котором усматривается враждебное духу начало. Ведь дух одухотворяет тело, сообщает ему иное качество. Дух придает форму душе и телу, приводит их к единству, а не подавляет. Если функции тела физиологичны, то форма тела связана с эстетикой. Лицо человеческое есть самое изумительное в мировой жизни, ибо через него просвечивает иной, духовный мир. Бердяев делает вывод, что форма человеческого тела, лицо человека — духовны и что дух конституирует личность, ее целостность как духовно-душевно-телесного существа.

Бердяев различает несколько типов духовности: христианская (православная, католическая и др.), внехристианская (мусульманская и др.), универсальные основы духовности (индусская, мистическая, пророческая) и др. Возможна и новая духовность — богочеловеческая (Бердяев выявляет ее в эк-

^{*} Jaspers K. Freiheit und Autoritat. Luzern, 1951. S. 12.

зистенциальной диалектике божественного и человеческого, в идеях нового персонализма). В ней сильнее, чем до сих пор, будут проявляться творчество, свобода, любовь.

Исторически сложившееся христианство, считает Бердяев, было искажено социальными влияниями и приспособлениями. Господство общества над человеком ведет к превращению религии в орудие племени и государства и к отрицанию свободы духа. Всякая система социального монизма (а тем более тоталитаризма) враждебна свободе духа. Но из этого, подчеркивает Бердяев, не следует делать вывод, что он стоит на позициях индивидуализма и асоциальности. Наоборот, считает он, нужно признать, что человек есть социальное существо и что реализовать себя вполне он может лишь в обществе. Прорыв духовности в социальную жизнь возможен. Однако лучшее, более справедливое и человеческое общество может быть создано лишь из духовного в человеке, из экзистенциального источника, а не из объективации, которая несет с собой порабощение. Наиболее духовно значительное в человеке вырастает не из социальной среды, ввергающей его в атмосферу «полезной лжи» конформизма, а изнутри человека, призванного постоянно совершать творческие акты в отношении самого себя, т. е. формировать себя как личность. Таким образом, в обществе одновременно происходят два процесса: процесс социализации человека и процесс его индивидуализации.

По признанию Бердяева, в основе его размышлений лежит острое чувство царящего в мире зла и горькой участи человека в мире. Они отражают восстание личности против давящей объективной «мировой гармонии» и объективного социального порядка. Поэтому он выступал не только против коммунизма и фашизма, но и против либерализма, связанного с капиталистическим строем. Бердяев осуждал любые формы социальной лжи, тоталитаризма, насилия как «справа», так и «слева». Человеческой массой, говорит он, управляли и продолжают управлять посредством мифов, пышных религиозных обрядов и праздников, через гипноз и пропаганду, через кровавое насилие. В политике огромную роль играет ложь и мало места принадлежит правде. К сожалению, замечает Бердяев, в истории еще не было революции, которая была бы направлена против неограниченной власти политики, во имя человека и человечности.

И все же Бердяев не считал себя пессимистом и абсолютным отрицателем. Он сознавал, что борьба против объективации, т. е. власти Кесаря, происходит в пределах царства объектива-

ции, от которого человек не может просто отвернуться и уйти. Подвергая резкой критике доктринальное учение о социализме и его реальное воплощение в жизни, Бердяев все же объявлял себя сторонником «социализма персоналистического», который основывается на примате личности над обществом и тем самым радикально отличается от доктринального социализма, основанного на примате общества над личностью. Персоналистический социализм — это социальная проекция философии персонализма.

Бердяев сознавал себя мыслителем, принадлежащим к аристократически-радикальному типу (к этому ряду принадлежал и Ницше). Он стремился мыслить и познавать по существу, ни с чем не считаясь и ни к чему не приспособляясь. Высоко оценивая аристократизм духовной личности, гениев и великих людей, Бердяев отрицательно относился к самодовольству и брезгливой самоизоляции «культурной элиты». Он осуждал элитарное презрение к народным массам. В противовес гордыне культурной элиты Бердяев считал, что сам он «не имел в виду указывать пути для организации человеческих масс. Есть много охотников для этого и без меня. Гораздо менее охотников постигать смысл происходящего с миром и человеком»*. Оценивая творчество Н. Бердяева, можно сделать вывод, что несмотря на некоторый налет утопизма и романтизма, не всегда оправданный радикализм, оно и сегодня вызывает большой интерес — своей незаангажированностью, неустанной борьбой с кризисом духовности человека, пафосом свободы, поисками смысла человеческой жизни и истории.

* Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. С. 10.

Эстетика и философия искусства

В. В. Бычков

Эстетика Николая Бердяева*

Николай Бердяев не занимался специально эстетикой или философией искусства. Однако он, как практически любой крупный мыслитель Новейшего времени, не мог оставить эстетический опыт человека вне сферы своего внимания, тем более что вся его философия как философия «обостренного персонализма» (выражение Бердяева) направлена исключительно на человека и является результатом личных интуитивных прозрений, а проблема творчества занимает в ней одно из центральных мест. И хотя он не написал специального исследования по эстетике, если не считать за таковое раннюю книгу «Смысл творчества», выходящую все-таки за рамки собственно эстетики, многие его работы содержат экскурсы в эстетическую сферу, а основу его понимания теургии составляет идея грядущего преобразования мира и человека по эстетическим принципам. Понятно поэтому, что его эстетика является практически имплицитной и может быть воссоздана только на основе корректной экспли-

* Основу статьи составляет переработанный фрагмент текста книги: Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М., 2007. С. 653–711.

кации его эстетических идей и представлений из всего корпуса созданных им работ.

По общеэстетическим вопросам и темам Бердяев высказывается крайне редко и скупно. Так, следуя канонам классической эстетики, он не сомневается в том, что гармония является сущностным законом Вселенной и на ее принципах базируется все в мире. Свобода, например, «есть выражение космического (в противоположность хаотическому) состояния вселенной, ее иерархической гармонии, внутренней соединенности всех ее частей»^{*}. Однако сложна и труднодостижима «мировая гармония» в социальном плане, для человечества в целом. Под влиянием творчества Достоевского Бердяев сознает, что приблизиться к этой гармонии можно только через свободное постижение добра и зла, через страдание и трагизм человеческой жизни. «Мировая гармония, — убежден поздний Бердяев, — не господствует, не определяет вечный порядок в этом мире, а ищется, она есть творческое задание» человечеству^{**}, которое может быть реализовано только на путях свободного творчества, на путях теургии, к которой и должно прийти грядущее человечество, и начала чего заложены уже в художественном творчестве, в искусстве.

Несмотря на редкие и эпизодические вроде бы обращения к эстетической сфере, Бердяев хорошо ощущает и понимает смысл и суть эстетических ценностей. В частности, один из истоков русского «культурного ренессанса» начала XX века он видит в коренном изменении «эстетического сознания», произошедшем в России в конце XIX столетия, когда, наконец, был понят собственно эстетический смысл искусства, его эстетическая ценность. «Уже в конце XIX века произошло у нас изменение эстетического сознания и переоценка эстетических ценностей. То было преодоление русского нигилизма в отношении к искусству, освобождение от остатков писаревщины. То было освобождение художественного творчества и художественных оценок от гнета социального утилитаризма, освобождение

^{*} Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 2. Paris, 1985. С. 183.

^{**} Там же. С. 493.

творческой жизни личности»^{*}. Он отмечает особую заслугу в этом плане А. Вольтера и Д. Мережковского. Сам Бердяев в своем подходе к искусству уже руководствуется этим новым «эстетическим сознанием».

Существенным вкладом русского философа в эстетическую теорию является его понимание эстетического восприятия, эстетического созерцания как активного творческого процесса, что далеко не всегда сознавалось даже многими профессионалами эстетиками и во второй половине минувшего столетия. «Восприятие красоты в мире есть всегда творчество», ибо здесь человек в акте свободного созерцания прорывается через уродства мира сего «к миру иному», воспаряет к космической гармонии^{**}. Бердяев специально размышлял над проблемой творчества и созерцания, собирался систематически заняться этим вопросом, но не успел, ясно и четко сформулировав только свое понимание смысла созерцания, притом в ракурсе именно эстетического созерцания. «Созерцание не есть совершенная пассивность духа, как часто думают. В созерцании есть также момент духовной активности и творчества. Эстетическое созерцание красоты природы предполагает активный прорыв к иному миру. Красота есть уже иной мир за этим миром. Созерцание иного духовного, “умного” мира предполагает преодоление этого мира, отделяющего нас от Бога и духовного мира. В созерцании высшего — прекрасного — гармонического созерцающий переживает момент творческого экстаза»^{***}. Отличие созерцательного творчества от созидательного заключается лишь в том, что гений творит в процессе постоянной борьбы, конфликтов, мучительных затруднений и преодолений, чего совершенно не знает созерцающий.

Хорошо сознавая творческий характер эстетического созерцания, Бердяев вполне естественно вынужден время от времени обращаться и к объектам такого созерцания — к красоте и искусству.

^{*} Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 2. М., 1994. С. 306.

^{**} Бердяев Н. А. *Смысл творчества*. С. 261.

^{***} Бердяев Н. А. *Самопознание* // Бердяев Н. А. *Собр. соч.* Т. 1. Paris, 1989. С. 258–259.

Метафизический зов красоты

В небольшом газетном очерке «Чувство Италии» (1915)* Бердяев проникновенно и точно показывает, чем для русских людей является Италия с ее прекрасным искусством и удивительной природной красотой. «Безрадостность русской жизни, отсутствие в ней пластической красоты доводит нашу влюбленность в Италию до крайней напряженности. Путешествие в Италию для многих — настоящее паломничество к святыням воплощенной красоты, к божественной радости». Трудно передать словами сладостное волнение, которое охватывает душу русского человека от одного упоминания некоторых городов Италии или имен известных итальянских художников. Италия для нас не географическое или национальное название. «Италия — вечный элемент духа, вечное царство человеческого творчества». В Италии русскому человеку вольно дышится; только здесь он не чувствует гнета и давления мещанской цивилизации Западной Европы.

В итальянцах мы любим то, чего практически лишены сами, — «дар переживания радости жизни». Наша историческая судьба была настолько тяжелой, что у нас сформировался трудный характер — «мы почти не знаем свободной игры творческих сил человека. И нас пленяет в итальянском народе этот избыток свободных творческих сил». Бердяев подчеркивает, что русских людей, особенно писателей, художников Италия притягивает эстетическим потенциалом своего прошлого, своего великого искусства. В Италии мы стремимся обрести то, чего нам не хватает в России. «Русская душа не дерзает вольно творить красоту, ощущает как грех, творческую избыточность, и она любит творчество красоты, творческую избыточность солнечной страны Италии. Русская душа ищет пленительного дополнения в пластичности итальянской культуры, которой так недостает культуре русской». Наша тоска по Италии — это тоска по свободному избыточному творчеству, «по самоценной красоте», поэтому «Италия должна стать вечным элементом русской души».

В Италии мы отдыхаем не только от уныния русской жизни, но и от ее величия, от вечной ответственности русской души

* Цит. по: Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 1. М., 1994. С. 367–371.

за судьбы мира, от ее мучительных нравственных исканий; наконец, от Гоголя, Толстого, Достоевского. «Исключительная этичность русской души ищет себе дополнение в исключительной эстетичности души итальянской». В Италии плоды человеческого творчества приобретают характер «вечного величия природы», они превратились в явления природы, и в этом Бердяев видит «единственную в мире и величайшую красоту», которая обладает магической силой «возрождать душу, снимать тяжесть с безрадостной жизни».

Италия предстает в статье Бердяева идеалом эстетического опыта, тем пределом выражения красоты в искусстве, когда человеческое творчество поднимается до творческого потенциала природы, до ее целесообразной органичности. Смысл «величайшей красоты», которая реализовалась только в Италии, он видит в ее духовности, «божественной радости», охватывающей человека при контакте с ней, в воплощенной в ней свободной игре творческих сил и творческой избыточности, в даруемой ею ликующей радости жизни, возрождающей душу. Бердяев не часто писал специально о красоте или об эстетическом опыте. Свои эстетические представления, свою новаторскую эстетику он наиболее полно воплотил в своей теории творчества, о которой подробный разговор впереди. Однако, когда ему приходится впрямую сказать что-то о конкретных эстетических проблемах, он проявляет точное и глубокое понимание сущности эстетической материи, основывающееся на личном эстетическом опыте и стремлении переосмыслить немецкую классическую эстетику в неоплатонико-христианском духе. Отсюда постоянное выведение эстетических вопросов на онтологический и метафизический уровни.

Между тем ему отнюдь не чуждо и восходящее к античной и патристической эстетикам биполярное понимание красоты, особенно чувственно воспринимаемой красоты тварного мира*. Здесь он полностью солидарен с Достоевским, который хорошо изучил принципиальную двойственность человеческой природы, человеческого сердца, его устремление как к идеалу Мадонны, так и к темному, демоническому вожделению Содомскому. Бердяев полностью принимает идеи автора «Братьев Карамазовых»

* Подробнее о патристическом понимании красоты см.: Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. М.; СПб., 1999. Т. 1. С. 154–178; 284–315.

о двойственной природе красоты. «Достоевскому принадлежат изумительные слова, что “красота спасет мир”. Для него не было ничего выше красоты. Красота — божественна, но и красота, высший образ онтологического совершенства, — представляется Достоевскому полярной, двоящейся, противоречивой, страшной, ужасной. Он не созерцает божественный покой красоты, ее платоническую идею, он в ней видит огненное движение, трагическое столкновение»*. Достоевскому красота открылась в человеке и через человека, а не в божественном порядке космоса, поэтому он глубоко чувствует и переживает ее принципиальную противоречивость в земном мире. Бердяев особо акцентирует внимание на том, что Достоевского, уповавшего на эсхатологически-сотериологическую миссию красоты, мучило ощущение наличия реальной красоты и в содомском идеале.

С помощью пьес Метерлинка Бердяев открывает для себя другой аспект красоты — красоты трагизма жизни, выраженного в искусстве. Как известно, Бердяев относил трагизм к экзистенциальным, т. е. сущностным основам человеческой жизни, называл свою философию «философией трагического»**. Метерлинк же настолько тонко эстетизировал этот трагизм, что русский мыслитель усмотрел в трагедии, как художественном жанре, практически высшую форму красоты. «А красота тесно связана с трагизмом жизни, и смерть трагедии (как художественного жанра. — В. Б.) была бы смертью красоты»***. Особую заслугу Метерлинка в создании такой красоты он видел в том, что ему удалось изобразить трагизм как вечное начало жизни, очищенное от любого эмпиризма, показать, что трагедия составляет внутреннюю сущность человеческой жизни****.

Бердяев хорошо чувствовал красоту во многих феноменах и способах ее проявления и везде пытался усмотреть или ее глубинный смысл, или механизм ее возникновения. Так, он обращает внимание на то, что события прошлого, даже жестокие, уродливые, несправедливые, всегда предстают нам в облике красо-

* Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 39.

** Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 240.

*** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 191.

**** Там же. С. 192, 205.

ты, обладают каким-то трудно объяснимым обаянием. И видит причину этого в «преображающей активности памяти», которая не точно восстанавливает прошлое, а преобразует его в вечное. «Красота всегда раскрывается в творческом преобразении и есть прорыв в мир объективный. В объективной феноменальной действительности прошлого было слишком много преступного и уродливого. Оно отменяется преобразующей памятью. Красота прошлого есть красота в творческих актах настоящего»^{*}. Красоту, оказывается, творит не только искусство, более-менее сознательно ориентированное на это, но и память истории, историческая память, которая вроде бы призвана объективно фиксировать события прошлого. Отсюда следует, что история как наука наделена особым эстетическим механизмом, преобразующим прошлое, по-своему эстетизирующим его, выявляющим его эйдетическое, т. е. сущностное начало.

Историческая действительность, как и жизнь человеческая, согласно Бердяеву, содержит много эмпирического, преходящего, несущественного материала, к которому и относятся прежде всего негативные и уродливые в нравственном отношении поступки и деяния. Красота же, как в искусстве, так и в исторической памяти, отбрасывая все эмпирически преходящее, являет нам мир в его реальной объективности, в его непреходящей значимости. В этом Бердяев усматривал глубинный онтологизм красоты, ее непреходящее значение, и одновременно метафизический смысл истории.

Бердяев не часто говорит о красоте, но когда говорит, то всегда с осознанием высочайшей значимости ее в человеческой жизни и в Универсуме в целом. Красота, как квинтэссенция идеальности и совершенства, предстает в этом, земном мире посланником, вестником иного, более совершенного духовного мира. Поэтому созерцание красоты, вожделение красоты понимается им как активный творческий процесс приобщения к этому миру, горний путь в духовные сферы. Истинная внутренняя красота космоса, т. е. красота божественного мира, божественной природы раскрывается только в духовном мире человека, а путь к активизации этого процесса проходит через восприятие чувственно данной красоты, в частности, красоты природы во всех ее проявлениях: от минерала и растения до человека. «Созерцание красоты и гармонии в природе есть уже

^{*} Бердяев Н. А. Дух и реальность. М., 2003. С. 534.

духовный опыт, есть уже прорыв к внутренней жизни космоса, раскрывающейся в духе»^{*}.

Бердяев энергично полемизирует с теми, кто считает добро более высокой ценностью, чем красота. В его понимании они равноценны и предельно высоки. Только Бог, убежден он, стоит выше добра и красоты как «абсолютная полнота и того и другого». Нет никаких оснований для иерархизации ценностей. «С религиозной и метафизической точки зрения путь красоты не хуже пути добра, он тоже ведет к Богу и даже вернее, даже прямее»^{**}. Это суждение тем более ценно для всего пространства русской духовно ориентированной эстетики, что Бердяева никак нельзя заподозрить в каком-то излишнем эстетизме. Напротив, у читателя некоторых его текстов может даже возникнуть ощущение его антиэстетизма или по крайней мере равнодушия к эстетической проблематике. Красоте, эстетике, искусству в их общепринятом понимании он уделяет, пожалуй, недостаточно внимания даже в книге «Смысл творчества», не говоря уже о других работах. И тем не менее он очень хорошо представляет себе место и значение эстетической сферы и, в частности, красоты и в Универсуме в целом, и в жизни человека, поэтому каждое его суждение на эти темы является до удивления весомым, глубоко продуманным, хотя часто выраженным крайне лаконично. Интуитивизм и пророческая афористичность его мышления проявляются здесь с особой силой.

Размышляя об эстетизме Гюисманса, об эстетизме вообще и о высших достижениях символизма, Бердяев, хотя и не в восторге в целом от этих движений в искусстве, тем не менее с удовлетворением констатирует, что они до предела выявили уродства жизни, показали «невозможность дальше жить в этом уродстве». Жизнь в красоте, «праздничная поэзия жизни — долг человека», во имя которого должно пожертвовать обыденной жизнью, ее благами и спокойствием. «Красота — не только цель искусства, но и цель жизни. И цель последняя — не красота как культурная ценность, а красота как сущее, т. е. претворение хаотического уродства мира в красоту космоса»^{***}. Понятно, что речь идет об

^{*} Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. М., 2003. С. 61.

^{**} Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 243–244.

^{***} Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 281–282.

уродстве мира как социума, как эмпирического течения жизни на земле и о космосе как вечном, божественном духовно-материальном Универсуме. При этом Бердяев подчеркивает, что имеется в виду не идея символистов о превращении жизни в искусство, а уникальное задание по мистическому, эсхатологическому претворению нашей жизни «в бытийственную красоту, в красоту сущего, космоса».

Истинной красотой обладает только космос. «Космос и есть красота как сущее. Космическая красота — цель мирового процесса, это иное, высшее бытие, бытие творимое. Природа красоты — онтологическая и космическая. Но все определения красоты — формальны и частичны. Красота в своей последней сущности — неопределима, красота — великая тайна. В тайну красоты должно быть посвященным, и вне посвящения она не может быть познана. В красоте нужно жить, чтобы узнать ее»^{*}. Вот почему, сетует Бердяев, так неудовлетворительны все эти бесчисленные определения красоты, справедливо подчеркивая в примечании: «Обычные эстетики и философии искусства должны быть отнесены к раздражающему своей ненужностью типу литературы. Об искусстве и красоте пишут люди, которым внутренне чужды искусство и красота»^{**}. Бердяев, естественно, не относился к этому типу «эстетиков» и думается, именно поэтому он очень редко и лаконично писал о красоте, об эстетической сфере, хорошо понимая, что здесь на бумагу должно пойти нечто, глубоко и интимно пережитое, внутренне точно выверенное.

С истинной красотой у Бердяева связаны только эсхатологические чаяния, то грядущее, когда будет окончательно реализована «мировая гармония», земной мир преобразится в мир иной, новый и более высокий в духовном отношении. В нашем же мире эта красота выражается только символически в чувственно воспринимаемой красоте природы и искусства. «Жизнь в красоте — заповедь новой творческой эпохи», и Творец ждет реализации этой заповеди. «Императив творить красоту во всем и везде, в каждом акте жизни, начинает новую мировую эпоху, эпоху Духа, эпоху любви и свободы»^{***}. Этим эстетическим пафосом и оптимизмом пронизан «Смысл твор-

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 282.

** Там же. С. 434.

*** Там же. С. 282.

чества», опубликованный в 1916 г. Последующие социальные катаклизмы и потрясения (революции, войны, авторитарные режимы) существенно снизили надежды Бердяева на скорое наступление чаемой им идеальной эпохи всеобъемлющей красоты. Однако общее понимание метафизического смысла и эсхатологической значимости красоты практически никак не изменилось. И в поздних работах Бердяев сохраняет ему верность с не меньшим энтузиазмом, чем в юности.

Человеческая история являет собой неприглядную картину беспощадных войн, злобной ненависти, жестокой вражды. Поэтому говорить о какой-либо «мировой гармонии» на эмпирическом уровне здесь не приходится. Космос будущего века еще только должен быть создан, и человек своими творческими усилиями по созиданию красоты может приблизить момент преобразования мира. Потому что «всякая красота в этом мире, красота человека, природы, произведения искусства есть частичное преобразование мира, творческий прорыв к иному миру. Мировую гармонию, мировой порядок возможно мыслить лишь эсхатологически, как наступление Царства Божия»^{*}. В современном мире, нередко сетует Бердяев, мало красоты, даже искусство отказалось от нее, однако самим этим отказом, например, в творчестве Пикассо, оно свидетельствует, что приходит красота мира сего и грядет новая красота, более высокая и ценная. Кроме того, и старая красота никуда не исчезает — это только нам по нашей ограниченности кажется. Красота не может погибнуть, исчезнуть, «потому что всякая красота — вечна и присуща глубочайшему ядру бытия»^{**}.

В одной из последних книг Бердяева «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» есть специальная главка (глава X. Красота)^{***}, в которой автор подводит краткий итог своему пониманию красоты. «Красота, — определяет он, — есть характеристика высшего качественного состояния бытия, высшего достижения существования, а не отдельная сторона существования». Поэтому красота не только эстетическая категория, но и метафизическая. В ней человек проры-

* Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 489.

** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 425.

*** Здесь цитируется по: Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 449–457.

ваются к иной жизни. «Красота есть конечная цель мировой и человеческой жизни». В отличие от нее добро — лишь средство, путь к этой цели. «Красота лежит по ту сторону познания добра и зла». В ней не может быть никакого уродства. Царство Божие можно мыслить лишь как царство красоты. С красотой связаны все наши представления о рае и о преобразении мира. Любое гармоническое состояние является красотой. «Красота есть предельный идеал, из которого изгнана всякая дисгармония, всякое уродство, всякая низость».

Фактически Бердяев дает нам вариант понимания красоты немецкой классической эстетики (Шеллингом, Гегелем), но вводит в него существенные христианские элементы Царства Божия, эсхатологических упований на грядущее преобразование феноменального мира, двойственности красоты. В красоте он видит глубокое «нуменальное начало» и на этом основании отличает ее от красоты, которая принадлежит лишь феноменальному миру, в ней нет этого начала. Достоевский, которого Бердяев воспринимает как трагического писателя, навел его на мысли о двойственной природе красоты, привел к пониманию глубинной красоты трагедии. «Трагедия есть столкновение противоположных начал, она не изображает гармонической жизни. Но учение Аристотеля о катарсисе говорит о переживании красоты через трагедию. Трагическая красота глубже других ее форм, в ней есть божественный свет». Красота природы и искусства приносит нам великую радость в этом «мучительном мире». Вряд ли уместно говорить о демонической красоте, что нередко приходится слышать в связи с «Джокондой» или «Иоанном Крестителем» Леонардо. Демоническое начало может быть только в человеке. Возможно, оно было в самом Леонардо, но полностью сгорело в творческом акте преобразования в красоту, через которую достигается вечность, «прорыв за уродливую кору, покрывающую мир».

Красоты нет без соответствующей формы. Однако неверно утверждать, что красота «есть объективная действительность», что «красота объективна». Красота «всегда есть преобразование» через творческий акт, поэтому точнее считать ее субъективной. Это и означает, что «она реальна, ибо реальность в субъективности, в полной еще огня первичной жизни существования, а не в объективированном бытии, в котором огонь жизни уже охлажден». Здесь необходимо вспомнить, что «объективированное бытие», «объективация» — важнейшие категории философии Бердяева. Объективированным он считал земной

феноменальный мир, в котором человек полностью оторван от мира духовного, «нуменального», от космоса. «Объективация есть выбрасывание человека вовне, экстериоризация, подчинение условиям пространства, времени, причинности, рационализации». Этому противопоставляется *экзистенция* (у Бердяева она принципиально отличается от «экзистенции» французских экзистенциалистов): «...в экзистенциальной же глубине человек находится в общении с духовным миром и со всем космосом»^{*}. Объективация поработает человека, отчуждает его дух от самого себя. Именно поэтому истинную красоту Бердяев связывает с экзистенциальным миром субъекта, с его полноценной творческой, наполненной духовностью жизнью, где и созерцание красоты уже есть настоящий творческий акт, направленный на преобразование мира. Он был убежден, что «нет прогрессивного возрастания красоты в истории культуры, но есть утончение и обострение эстетического сознания, эстетической чувствительности». Эстетическое сознание обостряется в эпохи «некрасивые» и, напротив, притупляется в эпохи «сильного творчества красоты». Этой закономерностью, полагает русский философ, и объясняется рост эстетизма на рубеже XIX—XX вв. и далее, когда творческий дух человека начал активно отходить от создания высокой красоты, особенно в искусстве.

Красота — не в классически выверенной, но мертвой форме, а в ее выразительности. За формой всегда «должна просвечивать устремленность к бесконечной жизни, без этого красота будет мертвой». Вслед за Шеллингом он повторяет: «Красота есть выражение бесконечной жизни в конечной форме». Поэтому всякое искусство есть символическое выражение иного мира, и в этом заключается его красота и внутренняя сила. Более того, «всякая достигнутая красота, — убежден Бердяев, — есть начавшееся преобразование мира». В этом и состоят метафизический и эсхатологический смыслы красоты. При этом красота укрепляется союзом с добром и истиной. «Соединение красоты с истиной есть целостное преобразование, просветление жизни. Красота же, разорванная с истиной и добром, начинает разлагаться и в конце концов превращается в уродство».

Именно это уродство современного мира и человека выражают в своем творчестве писатели-экзистенциалисты Сартр, Камю, которых внимательно читает и изучает поздний Бердяев.

* Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 426.

«Охваченные чувством уродства и тошнотворности бытия, они пытаются найти выход в творчестве человека. Но человек для них есть ничтожество и кусок грязи. Как может быть он творцом, откуда найдет силы?» Человек сегодня поставлен перед бездной бытия и отчаяния в результате искусственно созданного им самим разрыва с божественным началом. Человек переживает ужас богооставленности; между тем сущностная красота, которая должна спасти мир, «не только человечесна, красота богочеловечна». Однако нынешний эгоизм человека, его стремление к самоутверждению, к абсолютной самодостаточности ведут к гибели красоты, что уже составляет не столько эстетическую, сколько эсхатологическую проблему бытия. «Тема красоты ведет к теме конца, к эсхатологии. Человек проходит крестный путь к концу». Сегодня вслед за Бердяевым мы видим, что именно в этом и заключается глубинный смысл современного этапа человеческой культуры, точнее той ее все расширяющейся части, экспрессивно выраженной в современном искусстве, которую я называю *пост-культурой**.

Искусство как «упреждение» иного бытия, как приращение бытия

Свое понимание искусства Бердяев сформулировал уже в 1915 г. в десятой главе «Смысла творчества» и оставался ему верен на протяжении всей жизни, во многих работах мельком развивая или уточняя отдельные положения. Рассмотрев многие аспекты проявления творческого начала в мире, Бердяев только во второй половине книги подходит к искусству, сразу подчеркнув, что именно в художественном творчестве, как в высшей форме творческой деятельности, лучше всего раскрывается сущность творчества вообще. «Искусство есть сфера творческая по преимуществу. Принято даже называть художественным творческий элемент во всех сферах активности духа. Ярко творческое отношение к науке, к философии, общественной жизни, морали считают художественным.

* О концепции «Культура — *пост-культура*» (именно в таком написании) см.: Бычков В. В. Художественный апокалипсис культуры. Кн. 1–2. М., 2008; Бычков В. В. Эстетическая аура бытия. М., 2010. С. 399–470.

И Творец мира воспринимается в аспекте великого художника. Чаения творческой эпохи — чаения эпохи художественной, в которой искусство будет главенствовать в жизни. <...> Сущность художественного творчества — в победе над тяжестью необходимости»^{*}.

В этих начальных словах десятой главы сформулирована суть бердяевского понимания искусства. Искусство — это высшая форма творчества человека в этой земной, грешной и изначально поврежденной жизни человеческой. Оно несет освобождение от гнетущего груза обыденной жизни, радость и красоту человеку. Художник в творческом акте преодолевает тяжесть «мира сего», который уродлив, «не космичен, в нем нет красоты». В художественном творчестве «приоткрывается мир иной». «В искусстве человек живет вне себя, вне своей тяжести, тяжести жизни. Всякий творческий художественный акт есть частичное преображение жизни»^{**}. В искусстве мир дается нам освобожденным и просветленным. Всякое художественное творчество имеет онтологическую природу, ибо направлено на созидание мира иного, просветленного, на снятие «коросты с лица мира».

Однако именно в художественном творчестве наиболее очевиден трагизм человеческого творчества вообще, который заключается в «несоответствии между заданием и осуществлением». Бердяев убежден, что «задание» любого творческого акта, т. е. задача, поставленная свыше перед любым творцом, заключается в создании «иного бытия, иной жизни», в прорыве через «мир сей», уродливый и «хаотически-тяжелый», к прекрасному и свободному космосу. «Задание творческого художественного акта — теургическое». «Осуществление» же оказывается значительно ниже задания. Художественное творчество ограничивается созданием только прекрасных произведений искусства, т. е. не самого нового бытия, но лишь «символической ценности», указывающей на это бытие. Творчество воплощается в произведениях совершенного искусства и высокой культуры, но не в созидании «совершенной жизни». В этом и видит Бердяев принципиальный трагизм художественного творчества. Он убежден, что его ощущали такие великие умы конца XIX — начала XX в., как Достоевский, Лев Толстой,

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 261.

** Там же.

Ницше, Ибсен, пытались выразить в своем творчестве и даже намечали пути выхода из трагической ситуации. Бердяев убежден, что «вся жизнь Л. Толстого была мучительным переходом от творчества совершенных художественных произведений к творчеству совершенной жизни. Эта трагедия художника-творца ныне достигла такой остроты, что сделала почти невозможным совершенное, классически-прекрасное искусство»^{*}.

Здесь, на первых трех вводных страницах в десятую главу «Смысла творчества», Бердяев фактически формулирует основные положения своего понимания искусства; понимания, в котором с особой остротой и рельефностью выразились и его проникновенная эстетическая интуиция, и глубинное противоречие религиозно-эстетического сознания, характерное для всего направления теургической эстетики. Среди ее представителей мы видим не только Толстого и Достоевского, но и Гоголя, и многих других религиозных мыслителей России. А истоки ее уходят в глубокую древность, к ранним Отцам Церкви. Однако у Бердяева она выходит на эксплицитный уровень и четко и ясно формулируется, поэтому именно в его интерпретации глубинное противоречие этой эстетики становится особенно очевидным. Оно состоит в столкновении высокого религиозно-утилитаризма и принципиальной эстетической неутилитарности на почве художественного творчества. Особого трагизма это противоречие достигало у русских религиозных писателей XIX в. Гоголя, Леонтьева, Толстого, которые никак не могли примирить свой личный эстетический опыт с субъективно понятыми религиозными «заданиями» художнику^{**}.

С этой же проблемой мы сталкиваемся и в эстетике Бердяева. Его личная высоко развитая эстетическая культура, эстетический опыт, знание мировой эстетической мысли убеждают его в том, что искусство, художественное творчество — это высшая форма творческой активности исторического человечества. Что только с их помощью человек достигает внутренней свободы, какого-то, хотя и символического, проникновения в иные миры, преображения реальной жизни, достигает царства красоты и т. п. Однако религиозному эсхатологически ориентированному сознанию русского мыслителя, как и многим

^{*} Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 262.

^{**} Подробнее об этих противоречиях см.: Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. С. 11–23 (Гоголь), 33–57 (Леонтьев, Толстой).

его предшественникам в России, этого оказывается мало. Он сам, опираясь, правда, на уже упомянутых предшественников, дает художественному творчеству более высокое религиозно-космоургическое «задание»: художник должен быть теургом, должен творить не искусство, но самое бытие, иную, совершенную жизнь. Внутренний духовный опыт Бердяева, на который он опирался в большей мере, чем на какие-либо даже религиозно освященные источники или доводы разума, подсказывает ему, что именно для выполнения такого теургического задания человек наделен даром творчества. Историческая же реальность культуры показывает, что человек-творец, художник пока ничего не сделал в этом направлении. Он занимается только созданием культурных феноменов и произведений искусства, а о «новом бытии», о «совершенной жизни» вспоминает очень редко.

Между тем опыт таких писателей, как Ибсен, Достоевский, Метерлинк, а также глобальный кризис «классического» (или «канонического» в терминологии Бердяева) искусства, проявившийся в начале XX в. в эстетизме, символизме и особенно в авангардных направлениях кубизма и футуризма, убеждают его в правильности своей концепции. Смысл этого кризиса он видит в том, что современные художники уже ощутили недостаточность созидания только искусства, поэтому, полагает он, сегодня уже почти невозможно «совершенное, классически-прекрасное искусство»*. И в 1915—1916 гг. он усматривал во всем этом рельефные знаки и яркие знамена скорого приближения принципиально новой творческой эпохи, эпохи религиозно-художественного созидания новой жизни. Именно эти, представляющиеся нам сегодня скорее утопическими, чем реалистическими, чаяния и наложили сильный отпечаток на все эстетические представления Бердяева, в том числе и, прежде всего, на его понимание искусства. Высказывая нередко меткие и интересные суждения об искусстве в целом или об отдельных художниках, произведениях, проблемах искусства, он всегда помнит, что все известное нам искусство — это только слабое «осуществление», никак не соответствующее тому «заданию», которое свыше дано человеку творящему. Имеет смысл помнить об этой позиции Бердяева и нам, изучая его имплицитную эстетику.

* Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 2. С. 262.

В статье «Кризис искусства», размышляя о проблемах современного ему искусства, русский философ дает ясное и четкое понимание духовного статуса искусства. Для него является аксиомой, что искусство свободно от любых внешних для него норм — моральных, общественных, религиозных. Оно автономно, «но автономия искусства совсем не означает того, что художественное творчество может или должно быть оторвано от духовной жизни и от духовного развития человека. Свобода не есть пустота. Свободное искусство вырастает из духовной глубины человека, как свободный плод. И глубоко и ценно лишь то искусство, в котором чувствуется эта глубина. Искусство свободно раскрывает всякую глубину и объемлет собой всю полноту бытия»*. Главный недостаток модернистских направлений, особенно кубизма и футуризма он видит в том, что они лишены именно этой духовной глубины, ограничиваются поверхностными аспектами искусства.

Обращаясь к конкретному исторически сложившемуся искусству, Бердяев усматривает принципиальное различие между искусством языческим, под которым он имеет в виду искусство греко-римской античности, и христианским, искусством «христианской эпохи». Первое он определяет как «классическое и имманентное», второе — как «романтическое и трансцендентное»**. Сущность языческого искусства он видит в стремлении к красоте форм, совершенству, классической завершенности уже здесь, в земном мире, в «имманентном достижении красоты в этом мире»; поэтому идеальное совершенство античного искусства никуда не зовет человека, не будит в нем тоски по иным мирам, замыкает его под этим земным небом. «В этой классически-прекрасной завершенности форм мира языческого нет прорыва в мир иной», «нет трансцендентной тоски, трансцендентного прорыва, под ним и над ним не рас-

* Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 412.

** В примечании Бердяев подчеркивает, что понятие «романтический» он использует в широком смысле, далеком от школьного понимания романтизма. См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 2. С. 432. Здесь очевидна восходящая к Гегелю классификация истории искусства, в которой античное греческое искусство названо классическим, а весь последующий период (т. е. в основном уже христианский) — романтическим. В XIX — начале XX в. она была воспринята многими эстетиками и искусствоведами.

крывается бездна»^{*}. Античное искусство — идеальное искусство земного мира.

Классическая убежденность в достижимости красоты на земле с помощью «имманентной завершенности форм» отчасти перешла и в христианство, создав одну из устойчивых традиций в художественном творчестве, художественной культуре. Однако собственно христианское искусство совсем «иного духа». «Небо разомкнулось над христианским миром, и открылось запредельное. В искусстве христианского мира нет уже и быть не может классической завершенности форм, имманентного совершенства. В христианском искусстве всегда есть трансцендентная устремленность к миру иному, к прорыву за пределы имманентного мира, есть романтическая тоска. Романтическая незавершенность, несовершенство форм характерно для христианского искусства»^{**}. Христианское искусство не верит в окончательное достижение красоты в земном мире; оно убеждено, что совершенная красота возможна лишь в мире ином. Любая красота здесь на земле лишь говорит нечто о той красоте, только указывает на нее, т. е. является символом.

Христианское «трансцендентное чувство бытия» создает романтическую традицию в искусстве, противодействующую классической тем, что не ставит своей целью создание совершенной, законченной красоты форм. «Романтическое христианское искусство видит неземную красоту в самой незавершенности, незаконченности, в этой устремленности к порыву за пределы этого мира»^{***}. В качестве примера такого искусства Бердяев приводит готическую архитектуру. Здесь, пожалуй, излишне подчеркивать, что данная терминологическая классификация искусства с позиций эстетики и искусствознания начала XXI в. весьма уязвима, однако внутренний интенциональный смысл ее понятен и в целом адекватен анализируемым художественным реалиям. Сегодня вряд ли корректно выдающиеся памятники византийского или древнерусского искусства, как и шедевры готической живописи (Рогира ван дер Вейдена, например), классифицировать как незаконченные, незавершенные, несовершенные по форме. Однако понятно, что речь у Бердяева идет не о внешней формальной «незаконченности» (не о *pop finito* в

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 264.

** Там же. С. 264–265.

*** Там же. С. 265

современном смысле) произведений средневекового искусства, а об их внутренней открытости, некой духовно-формальной недосказанности, и что сильнейшая устремленность к мирам иным, в пространства чистой духовности составляет их существо, предельно выражена в их художественной форме. В этом эстетическая интуиция не подводит Бердяева.

Она же помогает ему и в осмыслении искусства Возрождения (Бердяев сам подчеркивает это, говоря о своем «интуитивном вникновении в Возрождение»^{*}), в котором он видит столкновение двух разных начал, присущих человеку: языческого и христианского. На всем искусстве Возрождения Бердяев замечает печать острой борьбы «христианской трансцендентности и языческой имманентности, романтической незавершенности и классической завершенности»^{**}. Особой силы, жизненности, остроты эта раздвоенность человека и культуры в целом выразилась во флорентийском искусстве XV в., достигнув особой напряженности у Боттичелли и завершившись у Леонардо. «Искусство кватроченто прекрасное и болезненно-раздвоенное, в нем христианство встретилось с язычеством, и встреча эта ранила душу человека»^{***}. В творчестве Боттичелли, полагает Бердяев, с наибольшей силой воплотилась тайна Возрождения, которая состоит в том, что Возрождение не удалось. Ни возрождение языческой классичности, ни возрождение христианской трансцендентности. Боттичелли «создал лишь небывалый по красоте ритм линий», но пронизывающая все его творчество тоска по чему-то более высокому не допускала «никакой классической законченности».

В искусстве квиквеченто во главе с Рафаэлем Бердяев видит уже «начало упадка, омертвения духа», полагая, что в Рафаэле реализовалось «отвлеченное совершенство композиции», совершенство художественных форм, но в этом «совершенном искусстве нет трепета живой души». Он — предтеча холодного академизма. «Классицизм Рафаэля в христианском мире производит впечатление мертвенности, почти ненужности, неудачи еще более роковой, чем несовершенство и раздвоенность кватрочентистов»^{****}. Микеланджело представляется Бердяеву

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 266.

** Там же. С. 267.

*** Там же. С. 268.

**** Там же. С. 271.

гениальнее, подлиннее, трагичнее Рафаэля, но и ему не удалось решить задач «языческого Возрождения». С Рафаэля и Микеланджело начинается упадок искусства.

В XIX в. вечная противоположность классического и романтического искусства принимает формы противостояния реализма и символизма как новых форм творчества. Реализм рассматривается Бердяевым как «крайняя форма приспособления к «миру сему». Он не стремится, как классицизм, к достижению красоты даже здесь, на земле, но слепо следует действительности. Реализм в наибольшей мере уходит от сущности творческого акта вообще; «это наименее творческая форма искусства». Реализм как направление существенно гасит все творческие порывы художника. Только немногим великим художникам удалось и в реалистических рамках сохранить дух истинного творчества; у них за «временной реалистической оболочкой светила красота вечного искусства и вечного творческого акта». Бальзака или Толстого лишь условно можно считать реалистами; в меньшей мере они были мистиками и «прежде всего были гениальными художниками»^{*}. Очевидно, что под реализмом Бердяев понимает не всю его полноту, которую выявила в реалистическом творчестве эстетика XX в., но его наименее удачные, близкие к натурализму и иллюзионизму ответвления. Выдающихся же представителей реализма он склонен от него почему-то отделить. В дальнейшем эта тенденция будет характерна, как это ни парадоксально, для многих представителей авангардно-модернистской эстетики. Они тоже часто в полемических целях сводили реализм к голому изображению внешней оболочки видимого мира, что, конечно, никак не соответствует эстетике собственно реализма как творческого метода в искусстве XIX—XX вв.

В по-своему понятом «реализме» Бердяев видит унижение творчества, подчинение его законам земной жизни, в то время как истинный творческий акт всегда есть непослушание «миру сему» и его уродству. «Творческий акт есть дерзновенный прорыв за пределы этого мира, к миру красоты». Настоящий художник верит, что «красота реальнее уродства этого мира», в то время как реализм, убежден русский мыслитель, считает уродство мира реальнее красоты и «зовет к послушанию это-

* Там же. С. 273.

му уродству мира»^{*}. Реалистическое искусство по сути своей буржуазно, оно отяжелело в уродстве этого мира и окончательно выродилось в натурализме. Однако реализм к концу XIX в. кончился, констатирует Бердяев, и новое искусство стоит под знаком символизма. В нем раскрывается, наконец, «истинная природа всякого творчества художественного. И трагедия творчества в символизме достигает своей вершины»^{**}.

Бердяев различал два смысла термина «символизм». В более широком смысле он вслед за писателями и поэтами символистами считал, что всякое настоящее искусство символично, являет символы иного, непреходящего бытия. «Символизм — вечное в искусстве, ибо всякое подлинное искусство есть путь к новому бытию, мост к иному миру. Вечный символизм творческого художественного акта есть и в искусстве классическом, и в искусстве романтическом»^{***}. В этом смысле и крупнейшие реалисты XIX в. были символистами, и тем более такие великие фигуры, как Данте и Гёте. В более узком смысле «символизм» используют представители нового направления в искусстве (так у Бердяева!), главными среди них он считал Малларме, Метерлинка, Ибсена, Вячеслава Иванова, Андрея Белого. Символизм как направление знаменовал собой рождение новой души и новой формы творчества. В нем «до конца доходит и великое творческое напряжение человеческого духа, и творческая трагедия, и болезнь духа»^{****}. Символисты отказываются от любых художественных канонов и традиций и устремляются к неведомому и небывалому, к тому, что за пределами видимой оболочки мира. Именно символизм впервые ощущает недостаточность форм искусства для реализации творческого задания, однако не может и не желает покинуть пределы искусства. В этом Бердяев видит и высочайшую заслугу символизма, его жертвенность, и его трагизм.

В символизме художественное творчество перерастает себя, оно рвется за пределы ценностей культуры к «новому бытию». Трагедия любого христианского творчества «с его трансцендентной тоской завершается в символизме». Хотя корни симво-

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 274.

** Там же.

*** Там же. С. 276.

**** Там же.

лизм еще в традиционной эпохе «искупления», т. е. эпохе новозаветного христианства, он является провозвестником «грядущей мировой эпохи творчества», теургического творчества, которое будет не искусство творить, но новое бытие. Искусство с символизма вступает в глубочайший кризис, какого еще не знала история культуры. В мучительных исканиях футуристов, кубистов, Пикассо, да и самого Белого Бердяев ощущает начавшуюся катастрофу искусства в целом как особой формы творчества: жертвенное отрицание искусства через искусство и внутри самого искусства. Жертва культурой во имя высшего бытия человечества. Творческая энергия переливается ныне из сферы искусства «на иной путь», — был убежден русский мыслитель во время работы над своей главной книгой о творчестве.

Уже в этом беглом эскизе исторического бытия искусства, сделанном ранним Бердяевым, мы хорошо ощущаем глубокую внутреннюю двойственность авторской позиции в отношении искусства как в целом, так и относительно его главных исторических эпох. Собственный интуитивный эстетический опыт указывает ему на высочайшую ценность и значимость исторически сложившегося искусства в человеческой жизни, а интеллектуально надуманное высшее теургическое «задание» искусству заставляет его регулярно принижать истинную ценность самого феномена искусства. В пространстве этих колебаний, характерных для христианской эстетики в целом, от абсолютного про до почти полного contra и функционировало эстетическое сознание Бердяева на протяжении всей его жизни.

В реально осуществленном искусстве, особенно в выдающихся произведениях, у великих мастеров искусства и литературы Бердяев регулярно усматривает интенции и начальные фазы реализации теургического «задания». Поэтому искусство, синонимом которого у него чаще выступает «художественное творчество», в целом оценивается им как высшая и наиболее одухотворенная форма творчества. В частности, творчество связано с воображением, которое позволяет вообразить иной мир, «новое небо и новую землю» и полностью отрешиться от обыденной действительности. «Творческий акт для меня всегда был трансцендированием, — пишет Бердяев, — выходом за границу имманентной действительности, прорывом свободы через необходимость»*. Поэтому творчество, и прежде всего

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 253–254.

художественное, всегда есть в определенном смысле нелюбовь к «миру», отказ от этого мира. «Творческий акт есть наступление конца этого мира, начало иного мира». Творчество — это всегда устремленность к чему-то иному, новому и более высокому, чем все существующее.

В этой перспективе Бердяеву позднего периода становится очевидной неточность его раннего понимания смысла «классического» искусства, которое всегда, как полагал он в «Смысле творчества», стремилось создать предельно совершенные произведения в этом мире и с их помощью привязать человека к земному миру, убедить его в возможности достижения красоты и совершенства здесь, на земле. Бердяев «Самосознания» (40-е годы) приходит к выводу, что не только «романтическое» (христианское), но и классическое (античное, языческое) искусство совершенными формами своих произведений говорит «о мире ином, чем эта мировая действительность, и упреждает преобразование мира». Отсюда следует обобщающий вывод: «В этом упреждении преобразования мира смысл искусства. Поэтому искусство имеет катартическое и освобождающее значение»^{*}. Самой красотой форм искусство освобождает человека от тяжести мира сего, очищает его душу, намекает на иную красоту и тем самым предвосхищает реальное грядущее преобразование мира. «Смысл искусства в том, что оно упреждает преобразование мира. Искусство полно символов иного мира. Всякая достигнутая красота есть начавшееся преобразование мира»^{**}.

Таким образом, любое истинное искусство, т. е. выразившее или создавшее красоту, по Бердяеву, имеет упреждающе-преображающий и трансцендирующий смыслы («поэтическое творчество есть уже трансцендирование»^{***}). Красотой и совершенством форм оно выводит человека из обыденной жизни и являет ему нечто от жизни иной. И в этом плане «классическое» искусство дает не менее, чем «романтическое». Бердяев хорошо ощущает это и должен признать, что художественное творчество находится по ту сторону конфессиональных различий. «Творческий акт, рождающий искусство, не может быть специфически христианским, он всегда дальше христианства. Но осуществле-

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 254.

** Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. С. 454.

*** Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 82.

ния этого творческого акта могут протекать в христианской среде. В строгом смысле слова творчество и не языческое, и не христианское, оно — дальше. В творческом художественном акте побеждается тьма, преображается в красоту»^{*}.

Именно этим преображающим актом искусство участвует в приращении бытия, которое мыслится Бердяевым как истинная красота. Искусство наделено креативно-онтологическим потенциалом. Внутренне полемизируя с теорией упрощенного реализма, Бердяев утверждает: «Художественное творчество, как и познание, не есть отражение действительности, оно всегда есть прибавление к мировой действительности еще не бывшего»^{**}. Прибавляется уникальный квант красоты, который одновременно наделен и символическим значением. Бердяев не устает повторять, что всякое настоящее искусство символично в самом высоком смысле, ибо, являя красоту в этом мире, одновременно указывает ею на иной мир. «Всякое подлинное искусство символично, — оно есть мост между двумя мирами, оно ознаменовывает более глубокую действительность, которая и есть подлинная реальность. Эта реальная действительность может быть художественно выражена лишь в символах, она не может быть непосредственно реально явлена в искусстве. Искусство никогда не отражает эмпирической действительности, оно всегда проникает в иной мир, но этот мир доступен искусству лишь в символическом отображении»^{***}. «И всякое большое искусство заключает в себе элемент символический»^{****}.

При этом в понятие искусства у Бердяева включена и литература, т. е. имеется в виду прежде всего художественная сторона литературы. Многие обобщающие выводы об искусстве, в том числе и только что приведенные, он делает при анализе литературных произведений, в частности, размышляя о творчестве больших мастеров пера: Достоевского, Ибсена, Толстого, Метерлинка. На этом материале ему удается уловить специфику именно художественного символизма, своеобразие эстетического символа. «Художество» Достоевского в форме «ступенного экстатического вихря» помогает ему проникнуть

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 273.

** Там же. С. 274.

*** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 18.

**** Там же. С. 213.

«в самую глубину человеческой природы»*. Однако Достоевского, как и Ибсена, считает Бердяев, интересует не столько конкретная психология людей, «сколько проблемы духа». А такое искусство не может быть реалистическим в узком смысле этого слова, оно обязательно будет символическим, т. е. в нем «реализм обыденной жизни превращается в символику иного плана бытия, духовных свершений»**. Любые художественные образы большого искусства всегда предстают художественными символами высших духовных реальностей. В этом «вечный символизм» и непреходящая значимость подлинного искусства; его глубинная содержательная наполненность.

Отсюда истинное «содержание» произведения искусства — это всегда его художественная форма, ибо только в ней реализуется указанный художественный символизм, воплощается художественный символ. Поэтому не может быть и речи о противопоставлении формы и содержания в искусстве, «ибо в искусстве сама форма есть содержание». Для ее обозначения Бердяев употребляет удачный неологизм «форма-содержание», подчеркивая, что она может быть завершенной и замкнутой, как в «классическом» искусстве, а может быть и «прорывающейся, не завершенной», как в искусстве «романтическом»***.

Бердяев как бы мимоходом, не останавливаясь ни на чем подробно, афористически изрекает, опираясь на свою интуицию и хорошее знание европейской культуры и искусства, многие важные для эстетики положения, в связи с которыми и в XIX, и в XX в. шли жаркие дискуссии в среде профессиональных эстетиков. Для Бердяева они очевидны и предельно ясны. Уровень современной эстетики позволяет с некоторым даже удивлением заметить, что на целый ряд сущностных проблем эстетики и, в частности, связанных с искусством, Бердяев дал лаконичные, но точные и адекватные ответы-решения. Это касается и сущностного символизма искусства, и проблемы художественной формы-содержания, и онтологичности искусства. Для него вполне очевидным является катартический характер искусства, дионисийское начало и экстатичность как основы художественного творчества.

* Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 2. С. 153.

** Там же. С. 213.

*** Бердяев Н. А. *Смысл творчества*. С. 266.

Мировоззренческие, философские, эстетические взгляды Бердяева формировались во многом под влиянием русской литературы второй половины XIX — начала XX в. Особую роль в его становлении как мыслителя сыграл Достоевский, — это ощущается во всем его творчестве, об этом писал и сам мыслитель в предисловии к своей книге «Миросозерцание Достоевского». В качестве главной задачи этой книги Бердяев считал «интуитивное воссоздание» глубочайшего мироощущения, миросозерцания, «духа» Достоевского путем внимательнейшего всматривания в его художественные произведения, в первую очередь созерцания его творчества как некой художественной целостности. Фактически Бердяев ставил перед собой задачу путем эстетического проникновения (т. е. глубинного созерцания) в художественный феномен Достоевского постичь духовно-идейный мир великого писателя и мыслителя. При этом вполне естественно он, вольно или невольно, вынужден был затрагивать многие общеэстетические проблемы искусства, что и представляет для нас здесь особый интерес.

Бердяев отмежевывает свою работу от «литературной критики» и определяет ее жанр как «пневматология», однако сегодня я отнес бы многие ее разделы к сфере эстетического анализа и по существу, и по авторскому определению ее метода, ибо его суть состоит в интуитивном созерцании творчества художника как целостного духовного феномена. «Всякого великого писателя, как великое явление духа, нужно принимать как целостное явление духа. В целостное явление духа нужно интуитивно проникать, созерцать его как живой организм, вживаться в него. Это — единственный верный метод. Нельзя великое, органическое явление духа подвергать вивисекции, оно умирает под ножом оператора, и созерцать его целость уже более нельзя»^{*}. Бердяев интуитивно нащупывает здесь сущность эстетического подхода к творчеству Достоевского, как и к другим явлениям искусства, что открывает перед ним как исследователем более широкие возможности, чем метод «вивисекции» традиционной художественной критики.

Бердяев с первой страницы своей работы подчеркивает, что его в первую очередь интересует особый мир «идей» Достоевского, потому что русский писатель видится его интуитивному зрению прежде всего «гениальным диалектиком, величайшим

* Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 11.

русским метафизиком», духовидцем, у которого «идейная диалектика есть особый род художества». И «идеи» Достоевского — это особые идеи: и не обыденного уровня, и даже не в платоновском смысле первичных сущностей. «Идеи Достоевского глубоко онтологичны, энергичны и динамичны». Это не статические категории, а «огненные токи», «судьбы бытия, первичные огненные энергии». Понятно, что явлены они могут быть только в художественной ткани литературного текста как следствие «художественной интуиции», интуитивного проникновения духа писателя «во внутреннее существо мира». Достоевский «художеством своим проникает в первоосновы жизни идей, и жизнь идей пронизывает его художество»^{*}.

Искусству Достоевского удаётся в словесной ткани произведения выразить, явить те практически невыражаемые словами «идеи», которые составляют духовный двигатель жизни человеческой. «Достоевский — художник подпочвенного движения духа»^{**}. Своим «пророческим художеством» он вскрывает глубинный и сущностный трагизм человеческой жизни, единой человеческой судьбы, человеческой природы, человеческого духа, являемых с разных сторон и в экстремальных ситуациях — подсознательных движениях и влечениях, в безумии или преступлении. Именно здесь глубина человеческой природы раскрывается наиболее полно, и Достоевский первым в мировой литературе осознал и сумел реализовать это в своем творчестве. Достоевский — художественный аналитик дионисической стихии человеческой природы и сам погружен в эту стихию, «в огненную атмосферу дионисических вихрей»^{***}. В этом он — антипод Толстому, творчество которого Бердяев, увлекавшийся тогда эстетикой Ницше, классифицирует как «Аполлоново».

Пребывание «в дионисической, оргийной стихии» не ослабляет, но, кажется, напротив, усиливает его ум, по диалектической глубине и остроте который сравним, согласно Бердяеву, только с умом Шекспира. Даже великий Гёте уступает ему в этом^{****}. Более того, именно экстаичность и исступленность дионисизма как творческой стихии позволяют Достоевскому вскрыть и художе-

* Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 9–10.

** Там же. С. 15.

*** Там же. С. 16.

**** Там же. С. 23.

ственно выразить двуединую, диалектическую сущность человеческой природы, с ее божественными (духовными) и человеческими (предельно чувственными) началами. Достоевский «весь дионисичен, а не аполлоничен, в экстазе и иступлении. И в этой иступленной экстатической стихии с еще большей силой утверждается образ человека, лик человека». Именно этот «лик» в его «огненной полярности и динамичности» стоит у Достоевского в центре всего творчества. Так, глубоко по-христиански, убежден Бердяев, никто до этого не понимал человека. Идеал божественного начала всегда даже у крупнейших отцов церкви, православных и католических мыслителей подавлял собственно человеческое начало в понимании человека как образа и подобия Божия. Человеческие слабости и грехи представлялись уничтожающими, подавляющими в человеке образ Божий. Достоевский же признает в человеке оба начала диалектически выражающими божественный образ. «Ни у кого, кажется, в истории мира не было такого отношения к человеку, как у Достоевского. И в самом последнем человеке, в самом страшном падении человеческом сохраняется образ и подобие Божие»^{*}.

С точки зрения канонического и патристического богословия Бердяев здесь, конечно, не очень строг. Однако смысл и пафос его понимания отношения Достоевского к человеку, невыразимой словами «огненной идеи» человека как сложного сплетения духовных и плотских начал, находящихся в постоянной борьбе, убедителен и не вызывает возражения. Именно глубинным, религиозным оправданием человека как существа, изначально пронизанного божественной энергией («образом Его и подобием») и наделенного необоримой человеческой (плотской) природой, единство которых реально, но необъяснимо на рациональном уровне, и является по крупному счету все творчество великого писателя. Богатый эстетический опыт привел Достоевского на пути столь высоко художественной апологии человека, и Бердяев хорошо ощутил это и попытался проанализировать в своей книге о Достоевском. Более того, христианство Достоевского Бердяев усматривает не в его проповеднических сентенциях и доктринах, а именно «в художественных откровениях о человеке»^{**}, которым он посвятил в 1918 г. специальную статью.

^{*} Там же. С. 43.

^{**} Там же. С. 162.

Бердяев не считает Достоевского реалистом в общепринятом для того времени смысле, — писателем, изображающим жизненные перипетии или психологические состояния своих героев. В его понимании Достоевский «метафизик-символист», пневматолог, «мистический реалист», ибо его интересует не эмпирическая реальность, но духовная глубина человека, «судьба человеческого духа». У Достоевского за внешней, часто неправдоподобной фабулой уголовного романа «просвечивает иная реальность». В его произведениях реален не быт или конкретные жизненные события, но «реально отношение человека и Бога, человека и дьявола, реальны у него идеи, которыми живет человек»^{*}. Его исследования раздвоений человеческого духа, трагедии человеческого духа не вписываются в рамки реалистического творчества, полагал Бердяев.

Достоевский — вершина того пути русской литературы, которая не пошла за «светозарным», избыточно радостным творчеством Пушкина. Лермонтов, Гоголь, Тютчев «творят в муках и боли, в них нет шипучей игры сил». Эту линию духовных исканий в литературе венчают фигуры Толстого и Достоевского. «В них нет ничего ренессансного. Они поражены религиозной болью и мукой, они ищут спасения. Это характерно для русских творцов, это очень национально в них — они ищут спасения, жаждут искупления, болеют о мире». Сей «скорбный путь» религиозных исканий должен был привести к Достоевскому. «Но в Достоевском совершается уже прорыв в иные миры, виден свет»^{**}. И свет этот реализуется в чисто эстетической сфере. Трагедия человека, человеческого духа, его религиозных исканий, его богоборчество и т. п. конфликты даны Достоевским так, что приводят к эстетическому катарсису, очищению, освобождению. «Есть великая радость в чтении Достоевского, великое освобождение духа. Это — радость через страдание. Но таков христианский путь. Достоевский возвращает веру в человека, в глубину человека»^{***}.

Эстетический катарсис, который переживает читатель Достоевского, Бердяев отождествляет с осиянием светом Христо-

^{*} Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 2. С. 18.

^{**} Там же. С. 20.

^{***} Там же. С. 21.

вым, «который и во тьме светит». Проведя читателя через мрак и трагизм раздвоения духа человеческого, Достоевский выводит его к свету. «Освобождающий свет есть и в самом темном и мучительном у Достоевского»^{*}. Бердяев резко не соглашается с теми исследователями Достоевского, которые считали, что у него «нет художественного очищения и исхода», и искали позитивный выход в положительных идеях и доктринерских учениях, представленных частично в «Братьях Карамазовых», частично в «Дневнике писателя». Бердяев считает подобное понимание Достоевского ложным. Действительно острый и глубокий ум Достоевского создает впечатление, что он «слишком умен для художника», ум его нередко «мешал достижению художественного катарсиса»^{**}. Однако это ум особого свойства, ум великого художника, который проявляется во всей своей полноте и силе именно в художественном творчестве. «Достоевский представляет необычайное явление оргийности, экстатичности самой мысли, он опьянен силой своего ума. Мысль его всегда вихревая, оргийно-исступленная, но от этого она не теряет в силе и остроте»^{***}. Это особая, художественно данная мысль, приводящая к катарсису, к свету.

Достоевский своим творчеством «мучит, но никогда не оставляет во тьме, в безысходности. У него всегда есть экстатический выход. Он влечет своим вихрем за все грани, разрывает грани всякой темноты. Тот экстаз, который испытывается при чтении Достоевского, уже сам по себе есть выход». Самой формой «романов-трагедий» Достоевского читателю открывается «художественный гнозис», внерациональными путями ведущий его к духовному свету. Выход из трагизма эмпирической человеческой жизни у Достоевского заключен не в проповедях и нравоучениях, «а в великом озарении экстатического знания, в самом погружении в огненную человеческую стихию»^{****}. Кажется, ни один профессиональный эстетик или филолог так ярко и глубоко не вскрыл природу художественного катарсиса, как это сделал Бердяев на примере творчества Достоевского, не показал его сущностный *анагогический* смысл.

* Там же.

** Там же. С. 160.

*** Там же.

**** Там же. С. 161.

Эсхатологический смысл кризиса искусства

Катартический, выводящий к свету и освобождению смысл искусства Достоевского в понимании Бердяева тесно переплетен с его апокалиптическим характером. Достоевский — «человек Апокалипсиса»^{*}. Поставив в центр всего своего творчества человека, его судьбу, его назначение, трагизм и принципиальную раздвоенность его души, Достоевский наряду с Ницше убедительно показал несостоятельность новоевропейского рационалистического гуманизма. Он пришел к пониманию, что человек, особенно современный, значительно сложнее и противоречивее, чем о нем думали до сих пор. Более того, в современную эпоху наступил кризис самого человека. Человек изжил себя, «дальше лежит путь или к Богочеловеку, или к сверхчеловеку, человекобогу. На одном человеческом останавливаться уже нельзя»^{**}. К этому апокалиптическому выводу на русской почве, убежден Бердяев, нас привел Достоевский, явившись одним из ярчайших представителей «эпохи катастрофического мышления», эпохи, «религиозно обращенной к Апокалипсису»^{***}.

Достоевский, согласно Бердяеву, был уверен, что к мировой гармонии, к грядущему раю, к Царству Божию человек может прийти только через познание добра и зла, через свободный выбор, свободное преодоление зла, через страдание и трагизм личной жизни. Сегодня человечество находится в одной из предельно трагических точек мирового исторического процесса, и оно должно до дна испить свою чашу. Отсюда глобальный апокалиптизм творчества Достоевского, у него «все погружено в атмосферу апокалипсиса», и его читатель, окунувшись в эту атмосферу, претерпевает существенные духовно-душевные преобразования. «Души, пережившие Достоевского, обращаются к неведомому и жуткому грядущему, души эти пронизываются апокалипсическими токами, в них совершается переход от душевной середины к окраинам души, к полюсам»^{****}. Достоев-

* Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 2. С. 22.

** Там же. С. 42.

*** Там же. С. 112.

**** Там же. С. 141.

ский своим творчеством только усилил ощущение катастрофичности современного состояния человечества, он «обозначил мировой кризис культуры», открыв в искусстве путь активного проявления и выражения этого объективно вершащегося кризиса. Сам Достоевский — уже кризисное явление культуры, свидетельствующее о начале ее деградации^{*}. Дальнейшие ступени ее — символизм и модернизм.

Тема кризиса искусства, начавшегося в конце XIX в. и существенно углубившегося в XX столетии, всегда оставалась одной из значимых тем в пространстве бердяевского философствования, что вполне закономерно в структуре его концепции глобального кризиса эмпирического бытия. При этом отношение к самому кризису, понимаемому им как разрушение традиционного европейского искусства на путях символизма, эстетизма, «буржуазного модернизма», у него двойственное. Как интеллигент, принадлежавший к высокой европейской культуре и наделенный хорошим эстетическим вкусом, он сожалеет о разрушении, конце традиций высокого искусства прошлого (и классического, и романтического, включая и реализм), которое реально «упреждало» грядущее преобразование мира на путях красоты. Новейшие направления в искусстве отказываются прежде всего от идеалов красоты, прекрасного, возвышенного и тем сводят на нет реальные и высокие функции искусства в обществе, в культуре. Одновременно он и приветствует это глобальное разрушение традиционного искусства с его эстетическими принципами, надеясь, что оно приведет к переключению творческой энергии художников от искусства на созидание самой жизни, новой, преобразенной жизни.

Высоко оценивая эстетизм Гюисманса и близких ему по духу религиозных эстетов, Бердяев с удовлетворением отмечает, что эстетизм в корне изменил что-то в чувстве жизни людей, сделал невозможным любой «возврат к прежним приспособлениям к уродству жизни». Однако он сам скоро выродился, «породив новую пошлость» салонного академизма и «новое уродство буржуазного модернизма»^{**}. Подобная участь постигла, согласно Бердяеву, и символизм как художественное направление. Открыв символическую природу искусства и сознательно сориентировав свое творчество на созидание худо-

* Там же. С. 147–148.

** Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 281.

жественных символов, символисты оказались перед какой-то принципиально неразрешимой проблемой, и их творчество, так же как и творчество эстетов, очень скоро выродилось. А здесь еще появились кубисты и футуристы...

Все это заставляет Бердяев серьезно задуматься над проблемой кризиса искусства, которой он посвятил специальный сборник статей, изданный в 1918 г., и часто возвращался к ней на протяжении всего своего творчества. История искусства знает много кризисов, но кризис, который искусство переживает сегодня, убежден русский философ, не из этого ряда. «Мы присутствуем при кризисе искусства вообще, при глубочайших потрясениях в тысячелетних его основах. Окончательно померк старый идеал классически-прекрасного искусства, и чувствуется, что нет возврата к его образам. Искусство судорожно стремится выйти за свои пределы»^{*}.

Искусства в современном их виде, напоминает Бердяев, — продукт дифференциации сакрального, культового единства, внутри которого они сложились вокруг религиозного центра и были внутренне подчинены ему, достигнув своего расцвета в античности и в Средние века. Начавшийся с Возрождения процесс освобождения искусств от религиозного центра, полного раскрепощения творческих способностей человека и ориентации их на созидание красоты привел к возникновению шедевров мирового искусства. Однако ныне собственные творческие потенции человека в сфере искусства иссякли, оно перешло от «возрождения» к стадии вырождения. Возникла тоска по прежним временам целостного, сакрального синтеза искусств, появились такие творческие личности, как Вячеслав Иванов, Чюрлёнис, Скрябин, стремящиеся реализовать эти тенденции. Высоко оценивая их усилия и созданные ими произведения, Бердяев, однако, не видит за ними особых перспектив. Важнейший принцип его философии и культурологии: ничто ушедшее не может быть возвращено, оживлено, возрождено, — применяется им и в эстетике. «Возврат к старому искусству, к старой красоте воплощенного мира, к классическим нормам невозможен»^{**}. На будущее, убежден он, работают не сторонники синтетических исканий в искусстве, но «аналитики», к ко-

^{*} Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 399–400.

^{**} Там же. С. 409.

торым он относил крайних модернистов того времени, кубистов и футуристов.

Именно они расщепляют и разлагают «всякий органический синтез и старого природного мира и старого искусства»^{*}, разрушают любую красоту, любую материальную видимость, поверхность материального мира и устремляются за нее, в какие-то демонические глубины «духов природы». Особенно ярко эти тенденции проявились в живописи и в первую очередь у такого «гениального художника», как Пикассо. Смысл современного кризиса искусства заключается в «дематериализации, развоплощении живописи». Уже не дух воплощается в живописи, но сама материя дематериализуется в ней. В кубизме, но особенно в футуризме «нарушаются все твердые грани бытия, все декристаллизуется, распластовывается, распыляется. Человек переходит в предметы, предметы входят в человека, один предмет переходит в другой предмет, все плоскости смещаются, все планы бытия смешиваются»^{**}. Футуристы, сами того не сознавая, так как пребывали «в глубочайшем духовном невежестве»^{***}, выразили своим искусством важнейшую тенденцию времени — кризис самой жизни и человека в их современном онтологическом состоянии.

Этот кризис, или переход человечества в новый мировой эон, Бердяев связывал с победоносным и необратимым вхождением «машины» в жизнь человеческую или, говоря современным языком, с научно-техническим прогрессом. Машина разрушила органическую жизнь человека, надломилась его самого, «жизнь оторвалась от своих органических корней». Однако этот процесс «машинизации» не представляется Бердяеву чем-то отрицательным. Он видит в нем не убиение духа, но его освобождение из плена природы. «При более глубоком взгляде машинизация должна быть понята как дематериализация, как распыление плоти мира, распластование материального состава космоса. Машина сама по себе не может убить духа, она, скорее, способствует освобождению духа из плена у органической природы. Машина есть распятие плоти мира»^{****}. С малопонятным и для современного экологического, и для

* Там же. С. 402.

** Там же. С. 404.

*** Там же. С. 406.

**** Там же. С. 408.

традиционного христианского сознания апокалиптическим, почти пророческим восторгом Бердяев утверждает, что победоносное шествие машины «истребляет всю органическую природу, несет с собою смерть животным и растениям, лесам и цветам, всему органически, естественно прекрасному. Романтическая печаль о погибающей прекрасной плоти этого мира, цветах, деревьях, прекрасных человеческих телах, прекрасных церквях, дворцах и усадьбах бессильна остановить этот роковой процесс. Так свершается судьба плоти мира, она идет к воскресению и к новой жизни через смерть»^{*}.

В машине, в технической цивилизации, уничтожающей органический мир природного бытия, Бердяев видит начало апокалиптического конца материального мира, самого плотского человека и перехода его в новый эон бытия, сугубо духовный. Современное модернистское искусство и, в частности, футуризм, ощущает этот процесс и своим отказом от классических форм искусства, от человека, и восхищением перед динамизмом машин, косвенно свидетельствует о нем, хотя его творцы и не понимают метафизического смысла происходящего. Их сознание остается на поверхности и не проникает вглубь космических изменений.

Более радикальный шаг в этом направлении делает супрематизм, окончательно освобождая творческий акт «от власти природно-предметного мира». Новая живопись, полагает Бердяев под влиянием поисков супрематистов и других беспредметников, «из чисто красочной стихии должна воссоздать новый мир, совершенно непохожий на весь природный мир. В ней не должно быть ни природы, со всеми ее образами, ни человека. Это не есть только освобождение искусства от сюжетности, это — освобождение от всего сотворенного мира, упирающееся в творчество из ничего. <...> И искусство не может сохраниться в старых своих воплощениях. Оно должно будет творить новые, не материальные уже тела, должно будет перейти в иной план мира»^{**}.

Вот задача, глобальная, эсхатологическая задача, которую Бердяев ставит перед новым искусством, и показывает, что фу-

^{*} Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 2. С. 408.

^{**} Там же. С. 409.

туризм бессилён её решить. Больше всего к её решению приблизился в своей «футуристической» прозе символист Андрей Белый. В его прозаических произведениях, начиная с «Симфоний» и «Петербурга», Бердяев видит и кубизм, близкий по силе и выразительности к кубизму Пикассо, и футуризм, далеко превосходящий всех известных футуристов. «Футуристическое мироощущение и футуристическое творчество А. Белого тем радикально отличается от других футуристов, что оно связано у него с большим духовным ведением, с созерцанием иных планов бытия. Из духовной жизни прозревает А. Белый процесс космического распыления и изменения всего космического лада, а не из самой разлагающейся материальности мира. Вот почему он улавливает новый космический ритм, и в этом сила его как художника». Искусство Белого мучительно, он не достигает художественного катарсиса, но он устремлен к иным мирам, в то время как футуристы идут «к зияющей пустоте»^{*}.

Футуристы по своему невежеству не догадываются о духовной глубине настоящего искусства. Они лишь чувствуют внешние следствия глубинных космических процессов, того «расщепления, распластования и распыления» материи, которое космос переживает при переходе на новый эон бытия, но не понимают их смысла. От них остается закрытым «метафизический смысл явления машины в мир», состоящий в том, что машина освобождает человеческий дух от власти материи, открывает перед ним новые творческие перспективы. Футуристы же застряли в той распадающейся материи, от которой только что освободился дух. Они не понимают, что «новое искусство будет творить уже не в образах физической плоти, а в образах иной, более тонкой плоти, оно перейдет от тел материальных к телам душевным»^{**}. Что точно имеет в виду Бердяев в этой футурологии искусства, не совсем ясно. Обо всех подобных вещах он пытается размышлять в контексте своей теургической теории, о которой подробнее мы поговорим далее. Очевидно, что здесь он находится под определенным влиянием теософско-антропософских учений, различающих разные уровни («планы») бытия по «плотности» (тонкости) материальной и духовной консистенций.

* Там же. С. 412–413.

** Там же. С. 413.

Для нас в данном случае существенно, что Бердяев, усматривая смысл искусства в отображении глубинных космических и духовных движений, сознает, что современное ему искусство начиная с конца XIX в. находится в состоянии глубочайшего кризиса, отражающего кризис культуры в целом и даже кризис материального уровня бытия. Его суть заключается в полном отказе современного искусства от традиционных норм, законов и принципов искусства, в разрушении их, а следовательно, и самого себя как утратившего свою актуальность. Начавшийся процесс космического и духовного преобразования требует и от искусства перехода на какой-то иной, более духовный уровень бытия. В пространствах этого глобального кризиса искусство и культура достигают сначала стадии декаданса, т. е. особой утонченности и красоты, после чего грядет этап нового варварства, а за ним — наступление новой эпохи. Утонченный эстетский декаданс французской культуры конца XIX в. сменился дремучим варварством футуризма, отражающего характер более глубоких, как мы видели, процессов. На смену ему должно прийти принципиально новое искусство, которое фактически уже и не будет искусством, но неким новым этапом созидания самой жизни по законам искусства в пространстве нового творческого задания — *теургии*.

Современный ему кризис искусства и культуры в целом Бердяев видит именно в этом апокалиптико-эсхатологическом аспекте. Все «классическое» искусство со всеми его эстетическими принципами и формами выражения полностью разрушается, и к старому нет возврата. Традиционная культура и искусство как ее органическая часть противостояли бытию, как одежда и многоцветные покровы, украшая его, наполняя светом и не являясь его органической частью. Жизнь и культура существовали раздельно. Теперь разодраны покровы культуры и искусства. Наступившая тьма варварства может быть преодолена только принципиально новым творческим деянием человека — полным перенесением творчества в сферу самой жизни. Выход из трагического конфликта современности между творчеством жизни и творчеством культуры Бердяев видит в том переходе «в новый мировой эон, в котором всякое творчество будет уже продолжением Божьего творения мира»*.

* Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 419.

Творчество как антроподицея

«Дух человеческий — в плену. Плен этот я называю “миром”, мировой данностью, необходимостью. “Мир сей” не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии»*, — так начинает Бердяев свою главную, как считал он сам, книгу раннего периода, а как теперь видится — основополагающую для всего его философствования работу «Смысл творчества». «Мир сей» призрачен и не есть цель и смысл жизни человеческой. Назначение человека более высокое — высшая космическая созерцательная жизнь. И освободить человека от рабства мира сего может только дарованная ему Богом уникальная способность, величайший дар — *творчество*. «Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление». Освобождение от себя самого, поработанного «миром», от этого «мира», от всего, закабаляющего свободный дух человека. Более того, в творчестве человек должен и может изжить принципиальную антиномию божественного и внебожественного в мире, антиномию трансцендентности и имманентности Бога миру и человеку.

Уже в преамбуле этой ранней книги Бердяев закладывает основы своего персонализма, утверждая, что множественность тварного мира и создание человека — это «обогащающее откровение Бога, развитие Бога» в том смысле, что Бог, сотворив человека, как бы порекомендует ему завершение творения мира. Мысль, восходящая еще к Владимиру Соловьеву и давшая импульс для попыток творческого развития христианского богословия ряду творчески мыслящих личностей Серебряного века русской культуры. «Трансцендентизм, — с пафосом первооткрывателя утверждает в начале 1914 г. отнюдь не юный уже Бердяев, — есть неизбежный момент религиозного опыта, а не абсолютная истина онтологии. Последняя тайна человеческая — рождение в человеке Бога. Последняя тайна Божья — рождение в Боге человека. И тайна эта — единая тайна. Ибо не только человек нуждается в Боге, но и Бог в человеке. В этом тайна Христова, тайна Богочеловека»**.

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 41.

** Там же. С. 48–49.

Собственно, из этой, интуитивно открывшейся Бердяеву богословской аксиомы (ставится под сомнение она только с помощью традиционной православной догматики, которую и Бердяев, и некоторые другие крупные религиозные мыслители начала XX в. считали уже отчасти или полностью устаревшей, не соответствующей новому этапу бытия), и вытекает все его философствование и основные идеи его эстетики. В частности, на ней основывается и его теория творчества. Бердяев пришел к выводу, что в прошлом религия, мистика, философия были настолько «нечеловечны и бесчеловечны», что привели к безбожному позитивизму. Свою задачу он видит в создании *антроподицеи* — оправдания человека как пути к теодицеи, и человеческое творчество является главным аргументом в его «оправдании». В этом — пафос «Смысла творчества» — книги, имеющей подзаголовок «Опыт оправдания человека», в этом — главный смысл философии и эстетики Бердяева.

В «Самопознании» Бердяев писал: «Тема о творчестве, о творческом призвании человека — основная тема моей жизни. Постановка темы не была для меня результатом философской мысли, это был пережитый внутренний опыт, внутреннее озарение»*. В процессе этого опыта, в результате духовного озарения Бердяеву открылось, что человеческое творчество не является требованием человека или его правом; это «требование Бога от человека и обязанность человека. Бог ждет от человека творческого акта как ответа человека на творческий акт Бога»**. Именно в этом ключе и развивалась философия творчества Бердяева на протяжении всей его творческой жизни.

Бог наделил человека способностью к творчеству, ждет от него проявления творческого дара, но не понуждает человека к творчеству. Творчество, в понимании Бердяева, свободный ответ человека на зов Бога. Именно поэтому, считает русский философ, Св. Писание «божественно-премудро» молчит о человеческом творчестве. Если бы в Писании говорилось что-то о нем, то его реализация в мире была бы уже послушанием, но не творчеством в собственном смысле, не свободным ответом человека. Высший смысл творчества скрыт до времени от человека. *«И Бог ждет от человека антропологического откровения творчества, сокрыв от человека во имя бо-*

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 240.

** Там же. С. 241.

гоподобной свободы его пути творчества и оправдание творчества»*. В свободном творчестве, полагает Бердяев, раскрывается образ Творца в человеке, поэтому Бог ожидает, когда человек сам осознает этот сущностный смысл творчества и приступит к реализации творческого замысла высшего Творца. «В творчестве снизу раскрывается божественное в человеке, от свободного почина самого человека, а не сверху»**. В этом Бердяев видит эсхатологический смысл творчества и реализацию на его основе нового этапа христианской религиозности, когда человек во всей полноте осознает, что образ и подобие Бога в нем — это и есть способность к свободному творчеству.

В обостренной атмосфере духовных, притом религиозно-духовных исканий первой трети XX в., когда в воздухе витали идеи явления миру Третьего Завета, Завета Св. Духа, Бердяев по-своему воплощает эти обновленческие чаяния. Как и многие интеллектуалы и духовидцы его времени, он тоже убежден, что религия искупления, религия Нового Завета исчерпала себя, и наступает последний эсхатологический этап откровения миру Духа Святого. Притом, если первые два Завета (Ветхий как Завет Бога-Отца и Новый как Завет Бога-Сына) были даны человечеству самим Богом, то третий Завет Бога-Духа Святого свершится в самом человеке, в акте его свободного творчества. Последнее откровение Духа и в Духе не будет иметь священного писания, не будет голосом свыше, оно совершится в человеке, добродетельном, живущем в Духе, свободном в своих творческих устремлениях. Именно этого творческого «антропологического откровения» Бог ждет от человека в качестве ответа на свой зов и завершения им творения мира.

Отсюда творчество приобретает в глазах Бердяева высочайший смысл в жизни человека, человечества, Универсума в целом. Развивая заявленную в преамбуле к «Смыслу творчества» идею преодоления «мира сего» в свободном творчестве человека, Бердяев подчеркивает, что это иное «преодоление», чем вершащиеся в аскетическом подвиге, хотя и имеющие ту же направленность. Творчество — это всегда уход из мира, разрыв с миром обыденного существования и мирских меркантильных и обывательских стремлений, это расковывание, разрывание це-

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 129.

** Там же. С. 130.

пей, привязывающих человека к материальному миру. «В творческом экстазе побеждается тяжесть мира, сгорает грех и просвечивает иная, высшая природа»^{*}. Однако, если опыт аскетического преодоления мира — это «опыт послушания», освященного Евангелием, то творческий опыт — «опыт дерзновения». Поэтому его еще не оправдывает Евангелие, и в этом Бердяев видит «неполноту христианского новозаветного откровения»^{**}.

Между тем творчество отнюдь не противоречит новозаветному отрицанию «мира сего». Оно, как и аскетизм, стремится к преодолению этого мира, но не путем полной и пассивной изоляции от него, а актом созидания нового мира, мира вечной красоты, где преодолевается греховная природа «мира сего», в том числе и природа самого творца-человека. Здесь художественное творчество предстает в глазах Бердяева одной из высших форм творчества. «Рождающаяся в творческом акте красота есть уже переход из «мира сего» в космос, в иное бытие, и в ней не может быть тьмы, которая была еще в грешной природе творившего»^{***}. Последние слова являются ответом на упреки некоторых моралистов в адрес недостаточно нравственных художников. В творческом акте, убежден Бердяев, сгорает все греховное, присущее самим творцам, хотя и гениальным, но все-таки земным людям.

Творческий акт абсолютно свободен, он ничем внешним не детерминирован. И в этом смысле можно говорить о человеческом творчестве как о творчестве «из ничего». В этом великая тайна творчества. Оно «идет изнутри, из бездонной и неизъяснимой глубины, а не извне, не из мировой необходимости»^{****}. Попытки рационально объяснить творчество, найти для него основания свидетельствуют уже о непонимании природы творчества. «В творческой свободе есть неизъяснимая и таинственная мощь созидать из ничего, не детерминировано, прибавляя энергию к мировому круговороту энергии»^{*****}. Собственно, настоящая свобода и есть творчество, ибо в понимании Бердяева свобода и является непостижимой положительной твор-

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 196.

** Там же. С. 197.

*** Там же. С. 198.

**** Там же. С. 178.

***** Там же. С. 177.

ческой мощью, льющейся из бездонного источника и ничем не обусловленной. Из контекста всего учения Бердяева о творчестве этот источник вполне очевиден. Это Бог, который в ипостаси Духа Святого через посредство творческого духа инициирует творческий процесс.

Проблема творчества — это проблема вдохновения, проблема духовности, которая понимается Бердяевым традиционно по-христиански. Духовность — нахождение человека «в духе», вхождения духа в человека, вдохновение. Это и есть творческое состояние. Поэтому «духовность всегда есть творчество, ибо признаком духа является свобода и активность». В творчестве Бердяев видит два элемента, имеющих божественный источник: «элемент благодати, т. е. вдохновения свыше в человеке, обладание человеком гения, дара и элемент свободы, ни из чего не выводимой и ничем не детерминированной, которым определяется новизна в творческом акте». Творчество направлено на взаимодействие человека с миром, и при этом оно является взаимодействием человека с Богом. «Человек как бы передает миру свой разговор с Богом». Творческим началом всегда является дух. «Всякое творческое изменение в мире происходит от вторжения духа, т. е. свободы, т. е. благодати, в бытие»*.

Уже в зрелые годы Бердяев неоднократно подчеркивал, что книга «Смысл творчества» — самое вдохновенное его произведение, т. е. написанное на интуитивном подъеме всех творческих сил, книга-откровение о смысле творчества, его метафизических основах и эсхатологической ориентации. Поэтому о творчестве, как и о многих других сущностных предметах своего философствования, он не рассуждает с привлечением огромного аппарата доказательств, что делает, например, Флоренский в своем «Столпе», а пророчествует. Дух его философствования скорее и чаще всего пророческий, чем аналитический.

В творчестве Бердяева больше всего интересует его «неизъяснимый» метафизический смысл, те истоки, которые не поддаются аналитическому осмыслению, но время от времени являются ищущему сознанию в интуитивном откровении. Он часто подчеркивает, что под творчеством он понимает не конкретные процессы создания произведений культуры и искусства, «а потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию»**. В творческом

* Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 356.

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 244.

опыте раскрывается, что субъект творчества первичнее и выше любого объекта, но при этом истинное творчество лишено эгоцентризма. В творческом опыте субъект забывает и о себе, и о мире, он поднимается над своим несовершенством и устремляется к преображению мира, к новому еще неведомому бытию.

Творческий акт, согласно Бердяеву, это всегда прорыв «к более глубокой реальности, к нуменальному за феноменальным»^{*}. «Творческий экстаз (творческий акт всегда есть extasis) есть прорыв в бесконечность»^{**}. В необъяснимом, непостижимом акте творчества человек покидает пределы земного бытия, покидает себя самого как существо обыденной земной жизни и проникает туда, куда закрыт доступ простым смертным — в вечность. Это идеальный концепт творчества, творческое задание человеку свыше, которое в реальном творчестве произведений культуры и искусства реализуется только отчасти, а иногда и не реализуется вовсе. В этом, на что уже неоднократно указывалось, Бердяев усматривал трагедию конкретного творчества человека в этой жизни.

Полемизируя с Розановым, стоящим на защите и оправдании «мира сего», Бердяев с убедительным пафосом пророка утверждает, что «мира сего» практически и нет, почти не существует, ибо вся жизнь человеческая в этом мире, вся культура, все творческие устремления человека, начиная с полового влечения и кончая искусством, религией, философией, всегда основывались на «трансцендентном чувстве», «являли собой трансцендентное томление человечества»^{***}. Все, что было ценного в мире и культуре, в истории и искусстве, «было трансцендентно, было жаждой перейти грани этого мира, разбить замкнутый круг имманентности, было выходом в иной мир, проникновением иного мира в наш мир. Трансцендентное становится имманентно миру — вот в чем смысл мировой культуры»^{****}. Вся средневековая культура, например, с ее богатым творчеством, с ее культом прекрасной Дамы, рыцарством, искусством, философией, народными празднествами, наполненная красотой, «была построена на трансцендентном чувстве». Человеческое

* Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 520.

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 243.

*** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. С. 281.

**** Там же. С. 280.

творчество никогда не было апологией этого мира, закреплением радостей естественной жизни, довольством этим миром. Оно всегда было томлением по трансцендентному, «выражением недовольства, отражением муки неудовлетворенности этой жизнью»*. В этом трагизм творчества человеческой культуры, в этом же Бердяев видит и его эсхатологическую силу, его религиозный смысл.

Бердяев убежден, что вопрос о религиозном смысле творчества еще не ставился, даже не возникал в сознании; его постановка — порождение нашей эпохи, эпохи кризиса всей культуры. Религиозный смысл творчества Бердяев ощущает интуитивно, притом видит в нем много общего с аскезой и мистикой, поэтому регулярно сравнивает творчество с аскетическим подвигом, подчеркивая, что это пути в одном направлении, хотя и различающиеся во многом. «Творчество — такое же религиозное делание, как и аскетика»**, — утверждает он, и создается впечатление, что, описывая смысл и сущность творчества, он имеет перед своим внутренним взором хорошо разработанную в патристике и средневековой мистической литературе практику аскезы, а говоря о мистике, одновременно размышляет о творчестве в искусстве.

Мистика как путь восхождения человека от своего тварного состояния к просветлению и духовному созерцанию связана, как и творчество, с духовностью. «Мистика есть пробуждение духовного человека, который видит реальности лучше и острее, чем человек природный, или душевный. *Мистика есть преодоление тварности*»***. Пробужденная аскетическим подвигом духовность «раскрывает в человеке божественное, но оно же оказывается и глубоко человеческим». Мистика «как чистая духовность» способствует преодолению пропасти между трансцендентным и имманентным в человеке. «Духовность и есть имманентность божественного человеческого». В мистическом опыте человеческая душа стоит перед трансцендентным, переживает трансцендентное, которое в ней самой, имманентно ей. «Божественное переживается имманентно. Бог раскрывается в первооснове души, все исходит из глубины и изнутри, а не

* Там же.

** Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 200.

*** Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 327.

сверху и извне»*. В мистике преодолевается антиномизм божественного и человеческого, трансцендентность абсолютного самодостаточного бытия Божия снимается в мистическом опыте «встречи человека и Бога в глубине души» человеческой**. Все это практически не поддается рациональному пониманию и словесному описанию. Согласно Бердяеву, и смысл творчества раскрывается где-то в аналогичных уровнях и также неопишум.

Стремясь показать высочайшее духовное и даже религиозное значение творчества, Бердяев рассматривает две крупнейшие фигуры русской культуры начала XIX в. — святого Серафима Саровского и Александра Пушкина и показывает, что творческий гений перед Богом равен по значимости и духовному деланию святости, что творчество Пушкина — это тоже «религиозное делание». «Гениальность есть иной религиозный путь, равноценный и равнодостоянный пути святости. Творчество гения есть не “мирское”, а “духовное” делание»***. В делах духовного возрастания человечества, для «божественных целей мира» необходимы как святые, так и гениальные творцы. Россия много потеряла бы, если бы у нас вместо Пушкина было бы еще несколько святых. «С одной святостью Серафима без гения Пушкина не достигается творческая цель мира»****. Святость аскетического послушания должна быть дополнена «святостью дерзновения», которая концентрируется в даре творческого гения. Гениальность всегда от мира иного, и она противостоит «миру сему», рвется из него в творческом горении.

Отсюда понятно, что для Бердяева творчество, в том числе и в наибольшей мере художественное, имеет религиозный смысл, а в первом издании «Смысла творчества» он просто называет его религией: «Творчество — не допускается и не оправдывается религией, творчество — само религия»****. Творческий опыт — особый религиозный опыт и путь, творческий экстаз — потрясение всего существа человека, выход в иной мир. Творческий опыт так же религиозен, как и молитва,

* Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 328.

** Там же. С. 329.

*** Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 206.

**** Там же.

***** Позже для немецкого издания книги 1927 г. Бердяев заменил слово «религия» фразой: «есть религиозное оправдание человека перед Богом, антроподицея». См. сноску: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 143.

как и аскеза»^{*}. Не религия должна оправдывать творчество; оно не нуждается в оправдании, ибо сам Бог показал нам пример творчества, но человечество должно оправдать свою жизнь творчеством. Библейскую характеристику человека как «образа и подобия» Божия Бердяев, на что уже указывалось, истолковывает в смысле «образа и подобия» Богу-Творцу, т. е. видит в творческой способности человека. Отсюда следует, что человек должен реально осуществить эту от творения заложенную в него и активизированную актом приобщения его к мистерии искупления Христом программу, должен во всей полноте реализовать свое «положительное назначение». «Таким содержанием и задачей может быть лишь творчество»^{**}.

При этом творчество человеческое по своему глубинному смыслу аналогично божественному творчеству, ибо дает реальный прирост бытия из небытия, из «ничего», которое на уровне человеческого творчества является свободой, т. е. в определенном смысле человек творящий продолжает дело творения мира: «И всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего, т. е. создание новой силы, а не изменение и перераспределение старой. *Во всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост*»^{***}.

Многомерность творческого акта

Отсюда высочайшее значение любого творческого деяния человека в философии Бердяева. Он внимательно всматривается во все стороны жизни человека и везде видит проявление творческого начала, божественного начала. Человек от Бога наделен творческой гениальностью, убежден русский мыслитель, поэтому вся его жизнь и деятельность в большей или меньшей мере строятся на творческой основе. Даже тогда, когда он вроде бы сознательно не стремится к этому. Начиная от вроде бы чисто физиологической половой жизни и кончая мистическим, богословским, художественным, философским опытом — все в жизни человека пронизано творческими интенциями, реше-

^{*} Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 143.

^{**} Там же. С. 145.

^{***} Там же. С. 162.

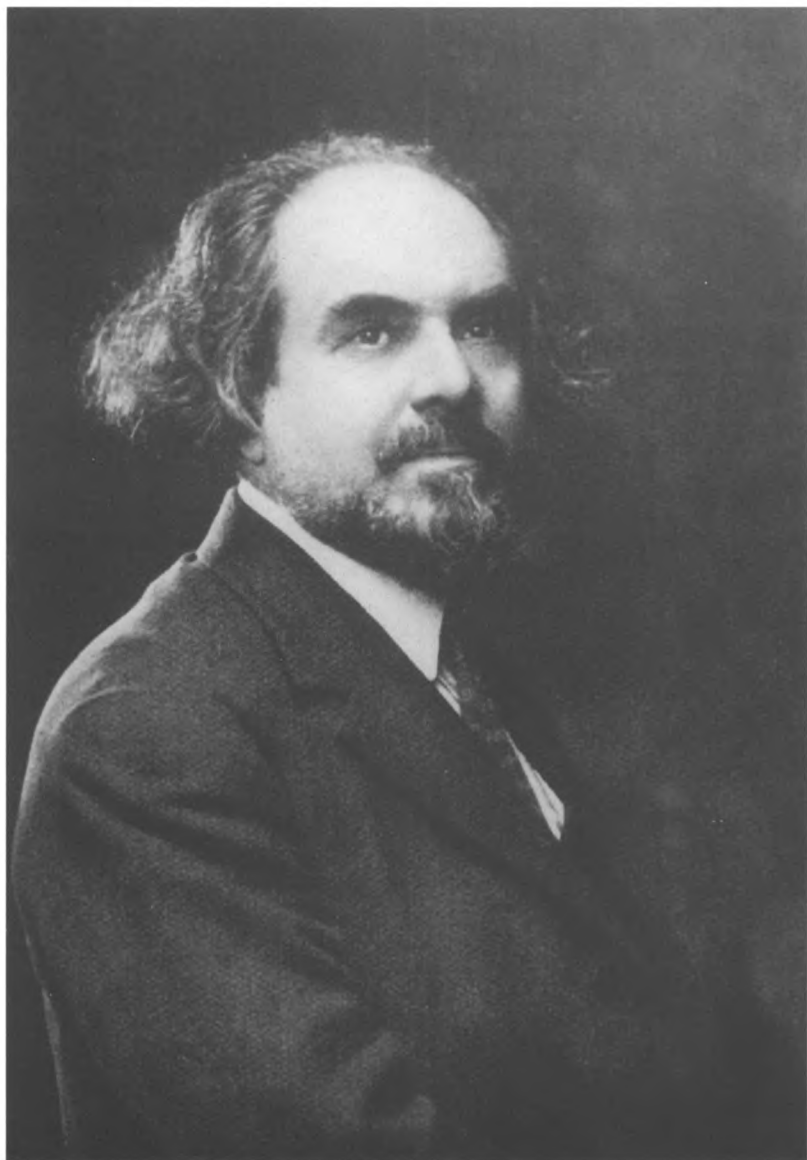
ниями, актами, откровениями. Человек — творец по своему существу, и творчество помогает ему реализовать эту свою сущность в наиболее полном и высоком плане.

Бердяев не делает особого открытия, когда убеждается в том, что высшей формой творчества человека является художественное творчество, объективированное в произведениях искусства. Волей-неволей поэтому он вынужден чаще всего прибегать к примерам из области искусства и литературы, когда пытается проиллюстрировать те или иные положения своей общей теории творчества. Однако он уделяет много внимания и другим сферам проявления творческой активности, практически всегда имея в качестве образца и идеала творчества искусство. В частности, он неоднократно обращается к осмыслению познания и собственно философии в качестве творческих актов и процессов, будучи сам активным творцом именно в этой сфере. Этой теме посвящена первая глава «Смысла творчества», к ней он нередко обращается и в поздних своих сочинениях.

*«Философия есть творчество... Философия есть искусство, а не наука»**, — заявляет в самом начале главы о философии Бердяев и на протяжении всей главы поясняет этот свой главный философский концепт. В философии самоосвобождается «творческий акт» человеческого духа в своей «познавательной реакции на мир», в своем противлении миру, исключаящем какое-либо приспособление к нему. Философ — художник, творчески, т. е. интуитивно постигающий мир. Философия — искусство, отличающееся от музыки, поэзии или живописи, это искусство познания, основанное на творческом отношении к миру. «Философия — искусство, потому что она предполагает особый дар свыше и призвание, потому что на ней запечатлевается личность творца не менее, чем на поэзии и живописи. Но философия творит бытийственные идеи, а не образы. *Философия есть искусство познания в свободе через творчество идей, противящихся мировой данности и необходимости и проникающих в запредельную сущность мира»***. Понятно, что так увидеть философию мог только человек с высоко развитым эстетическим чувством, и любой одаренный эстетик, т. е. эстетик от Бога, по призванию, а не по диплому только, подпишет под ним с большим удовлетворением и глубокой радостью.

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 58–59.

** Там же. С. 59.



Николай Александрович Бердяев. *Из собр. РГАЛИ*



Свидетельство

По указу Его Императорского
Величества, дано еси свидетельством г. К.
Киевско Дворянского Депутатского Собрания,
на основании 27 и 28 ст. В. М. С. зак. о есем
(изд. 1876), елику Окремленно Умален - Пот-
мистра Александра Михайлова Суряева,
Николаю Бердяеву родившася в Умарта
1874 года в томъ, что онъ, Николай Бердяевъ
не опредѣленно зѣтимаго Собрания в Декабря
1882 года есествовшася, приписанъ ко роду
Бердяевыхъ, признанному въ потомствен-
номъ дворянскомъ достоинствѣ в 1838 году
со вписаніемъ въ шестую часть дворянской
родословной книги Декабря 17 дня 1882 года
в Кіевѣ.

1879

Кіевскій Губернскій
Предводителі Дворянства Князь *[Signature]*



[Signature]

И. В. Столичановска Губернскій

Свидетельство о потомственном дворянстве. 1882 г. Из собр. РГАЛИ



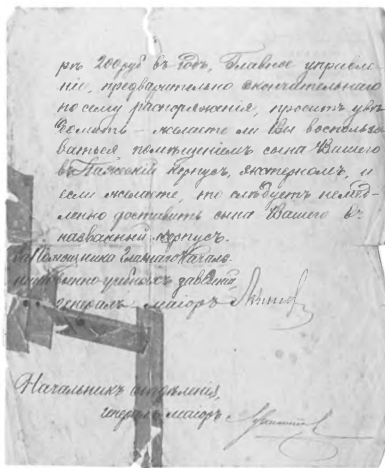
Н. Бердяев с матерью
А. С. Бердяевой. 1870-е гг.
Из собр. РГАЛИ



Удостоверение о потомственном
дворянстве. 14 июля 1894 г.
Из собр. РГАЛИ



Письмо Главного управления военно-учебных заведений А. М. Бердяеву
о возможности перевода Н. А. Бердяева в VI класс Пажеского Его
Императорского Величества корпуса. 25 августа 1890 г. Из собр. РГАЛИ





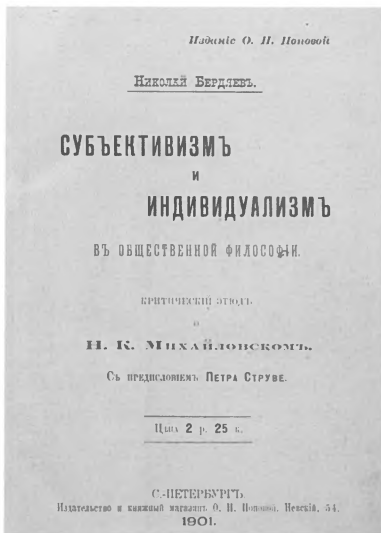
Киевский кадетский корпус, где учился Н. А. Бердяев в 1887–1891 гг.



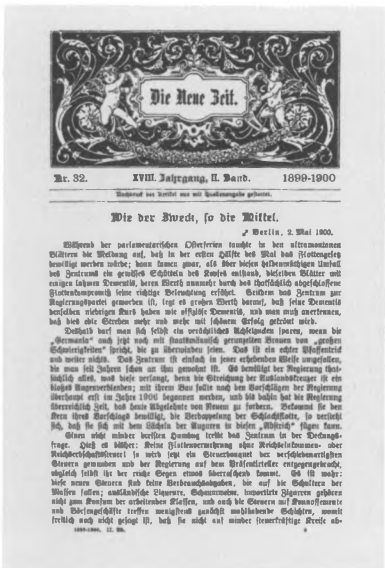
Киевский университет св. Владимира,
где учился Н. А. Бердяев в 1894–1898 гг.



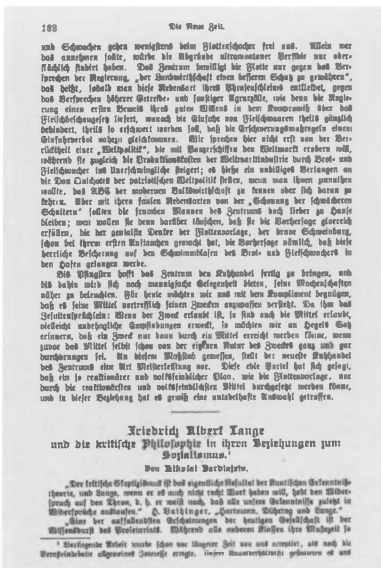
Н. А. Бердяев. 1899 г.



«Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». СПб., 1901 г.



Титульный лист журнала «Новое время» и первая страница статьи Н. А. Бердяева «Ф. А. Ланге и критическая философия в ее отношении к социализму» (1899—1900, № 32). Из собр. В. Янцена, Галле

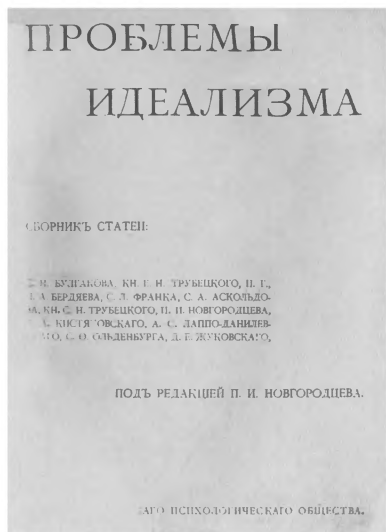




Дом 65 по ул. Гоголя в Вологде,
где в 1900—1902 г. отбывал ссылку Н. А. Бердяев. *Фото Дарьи Зубовой*



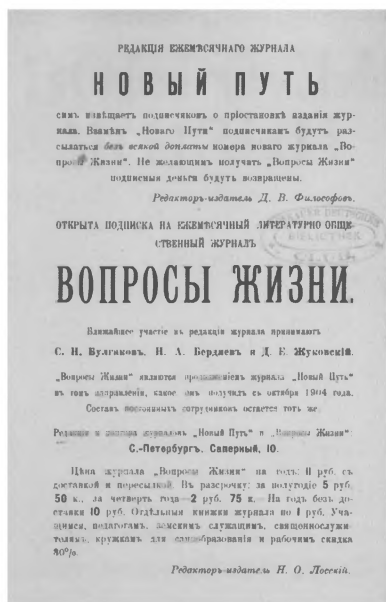
Гостиница «Золотой якорь» (Советский проспект, 6), где жил Н. А. Бердяев,
отбывая ссылку в Вологде. *Фото Дарьи Зубовой*



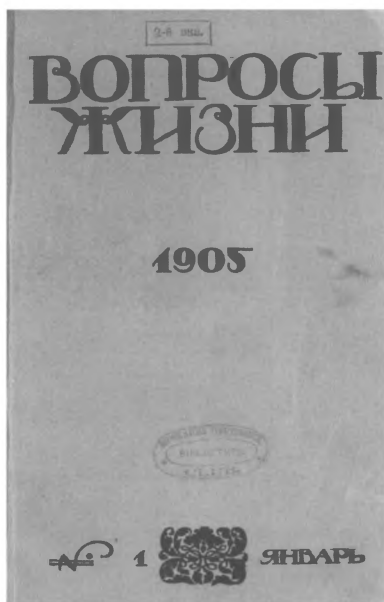
«Проблемы идеализма». 1902 г.



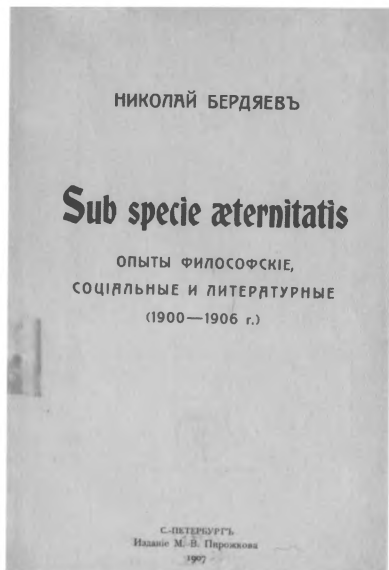
Руссо Ж.-Ж. «Исповедь». СПб., 1905 г. Перевод Н. А. Бердяева



Объявление о приостановке издания журнала «Новый путь»



Обложка журнала «Вопросы жизни». Январь 1905 г.



«Sub specie aeternitatis». СПб.,
1907 г.



Жена Н. Бердяева Лидия
Юдифовна (урожд. Трушева).
Из собр. РГАЛИ



Обложка книги «Новое религиозное сознание и общественность»
и посвящение Лидии Бердяевой. СПб., 1907 г.

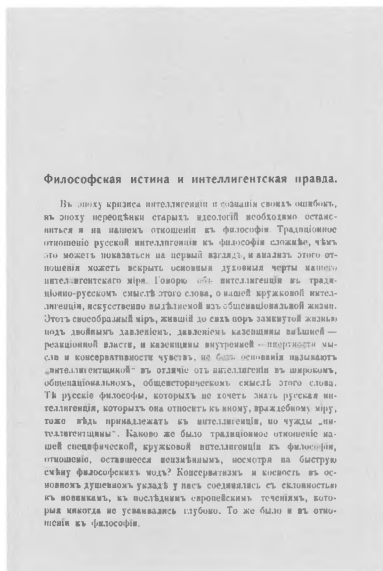




Евгения Юдифовна Рапп,
сестра Л. Ю. Бердяевой. 1907 г.
Из собр. РГАЛИ



Обложка журнала ВФП
со статьями Н. А. Бердяева.
Ноябрь—Декабрь, 1908 г.



Титул сборника «Вехи» и 1-я страница статьи Н. А. Бердяева. 1909 г.



Слева направо: Л. Ю. Бердяева, Н. А. Бердяев, А. К. Герцык, Е. К. Герцык, М. А. Волошин, Л. А. Жуковская. Судак, 1909 г.



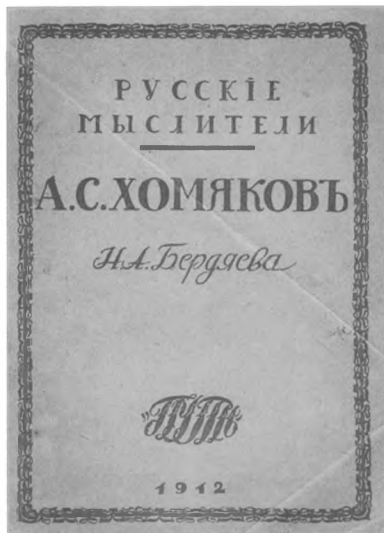
«Духовный кризис интеллигенции». СПб., 1910 г.



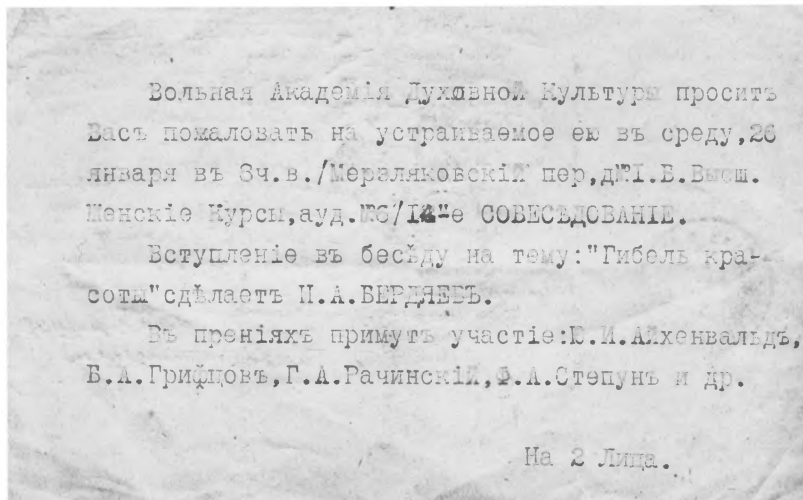
Н. А. Бердяев. 1909 г.



«Философия свободы». М., 1911 г.



«А. С. Хомяков». М., 1912 г.



Приглашение Г. Г. Шпета на доклад Н. А. Бердяева в Вольной академии
духовной культуры. 24 января 1921 г. Из собр. М. Г. Шторх

PASSERPORT POUR L'ÉTRANGER

ЗАГРАНИЧНЫЙ ПАСПОРТ

Место для фотографии пред'явителя.

Photographie et signature du porteur.



Подлинность фотографической карточки и собственноручная подпись удостоверяются.

Заведывающий Отделом Виз и Паспортов

Загранпаспорт, выданный Н. А. Бердяеву Наркоматом иностранных

Предъявитель сего, граждан Российской Социалистической Федеративной Советской Республики

Тердлев

Николай Александрович
вселегающее и родное

отправляется за границу

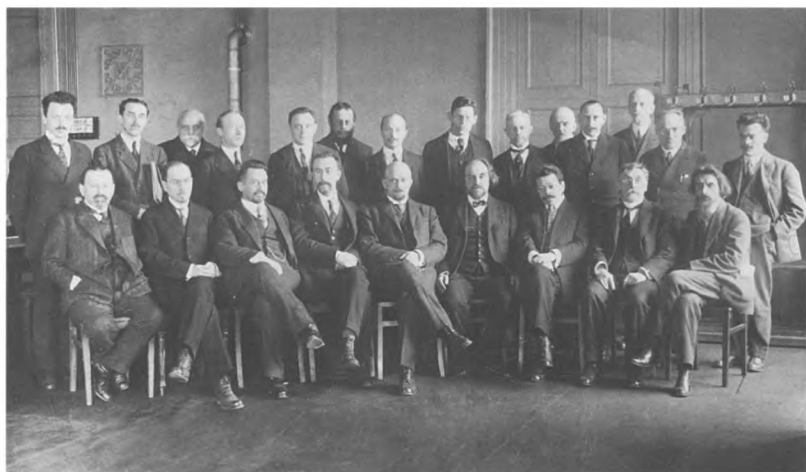
в удостоверение чего и для свободного проезда дан сей паспорт с приложением печати Народного Комиссариата по Иностранным Дела.

Москва, 2^{го} сентября 1922 г.

По уполномочию Народного Комиссара по Иностранным Дела

Заведывающий Отделом Виз и Паспортов

Михайлов



Слева (верхний ряд) В. Э. Сеземан, Б. П. Вышеславцев, А. А. Эйхенвальд, А. А. Боголепов, Л. М. Пумпянский, И. А. Стратонов, С. И. Гессен, А. П. Марков, М. А. Таубе, С. К. Гогель, А. И. Угримов, И. А. Ильин, Б. Д. Бруцкус, неизв. лицо. Слева (нижний ряд) А. И. Каминка, М. М. Новиков, Вс. Вик. Стратонов, С. Л. Франк, Вс. И. Ясинский, Н. А. Бердяев, Ю. И. Айхенвальд, С. Н. Прокопович, Л. П. Карсавин. Заседание Русского научного института. Берлин, 1923 г. Идентификация лиц Т. Г. Щедриной. *Из собр. П. Скорера*



Л. П. Карсавин, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк на учредительном съезде РСХД. 1923 г. *Из собр. П. Скорера*

1925. II. 22.

Grünewaldstr. 70^{II}

Schönberg - Berlin.

Многоуважаемый

Николай Александрович,

Очень виноваты перед Вами, что так поздно и с опозданием, при-
тином к тому отчасти занемогая, а отчасти добрыми маю ланк не писал
писал. Тринадцатилетно на уралье в Курнайт, не я уже говорил Кур-
ману, я, конечно, согласен. Странно видеть дело и первого М. Кавана
сеговало у меня нет, а писать не позволяю разведать работам, от ко-
торых должав сначала освобождать. "Матрицу" маю по словам Кавана
в типографии и надзираю. Но, так как я корректуру еще не получил,
я еще не беру строну содвиг и, когда она выйдеть, не знаю. Но
всегда (если таковой случится) извиняюсь Вам, разумеется, пошлю. Прощайте
моя поклонья Машин.

С уважением Вам

Л. Карсавин



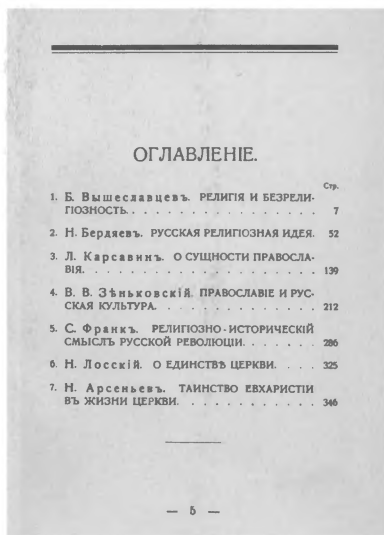
«Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы». Берлин, 1923 г.



«Мирозерцание Достоевского» в переводе В. Е. Грегера. Мюнхен, 1925 г. Из собр. В. Янца



Титульный лист и содержание сборника «Проблемы русского религиозного сознания». Берлин, 1924 г.



2, Rue Martial Grandchamp,
Clamart (Seine).

Den 18. März, 1926.

Sehr geehrter Herr Professor,

Es erscheint in Paris unter meiner Schriftleitung die russische religiöse Vierteljahrszeitschrift "P u t" ("Der Weg"). Dieselbe ist russisch-orthodoxer Richtung im Sinne einer möglichen schöpferischen Bewegung innerhalb der Orthodoxie. Jedoch will die Zeitschrift darüber hinaus religiöse Bewegungen des Westens zur Darstellung bringen, sowohl protestantische wie katholische. So erschienen in früheren Nummern Aufsätze Prof. Tillich's über Karl Barth und des Vertreters des französischen Neothomismus, J. Maritain, sodann ein Aufsatz über den Anglo-Katholizismus.

Es wäre für uns sehr wichtig, wenn Sie uns einen Aufsatz geben könnten. Es würde sich natürlich um einen besonders für unsere Zeitschrift geschriebenen Aufsatz handeln. Derselbe müsste nicht sehr lang sein, ungefähr 10 Druckseiten. Das Honorar ist 20 Dollar für den Bogen à 16 Seiten (35.000 Buchstaben). Ich schätze sehr Ihre Bücher über das Gebet und über den Katholizismus. In der ersten Nummer unserer Zeitschrift erschien eine Rezension Ihrer Werke von Prof. Arsenieff. Ihre Mitarbeit an unserer Zeitschrift wäre uns sehr erwünscht.

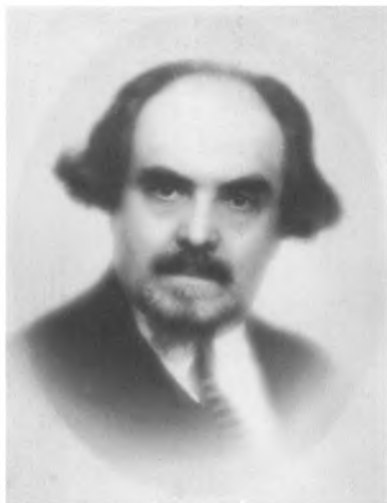
Ich nehme diese Gelegenheit wahr, um Ihnen die deutsche Übersetzung meines Buches "Die Weltanschauung Dostojewskys" zu übersenden. Leider verfüge ich nicht mehr über ein Exemplar meines andern ins Deutsche übersetzten Werkes "Der Sinn der Geschichte".

Mit dem Ausdrucke meiner aufrichtigen
Hochschätzung, bin ich Ihr,

N. Berdiaeff

N. Berdjajew

Письмо Н. А. Бердяева профессору сравнительной истории религий и религиозной философии Марбургского университета Фр. Хайлеру с предложением сотрудничества в «Пути». 18 марта 1926 г. Из отдела рукописей и редких изданий библиотеки Марбургского университета



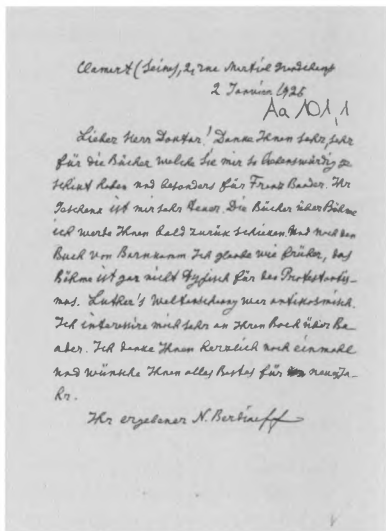
Н. А. Бердяев. 1930-е гг.
Из собр. РГАЛИ



Друг Н. А. Бердяева протестантский богослов Фриц Либ. Базель, 1946 г.
Семейный архив Либов в Базеле



«Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли». Париж, 1926 г.
Из собр. В. Янцена



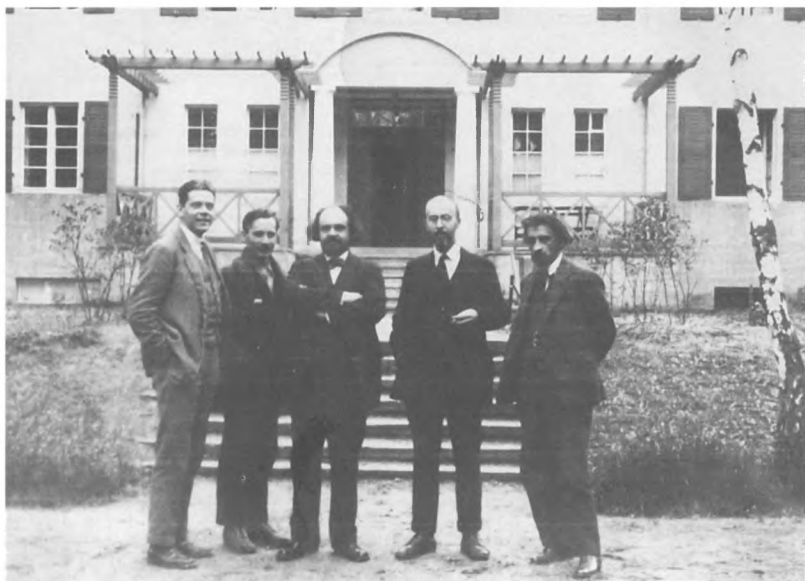
Письмо Н. А. Бердяева Ф. Либу. 2 января 1926 г. *Личный фонд Ф. Либа в Базельской университетской библиотеке*

Trauen wir Ihm für die Ewigkeit / Daß Er uns
schenkt ein seliges „morgen“ / Sollten wir Ihn
um die Dinge der Zeit / Nicht auch lassen sorgen!!

Спасибо дорогим родителям за ваше
принятие. Мы все очень хотим к вам так по-
доброму и добрым со мной и сестрой быть
стали. Нина Бердяева

6 Мая 1928г.

Запись Бердяева в книге гостей семейства Либов. 6 мая 1928 г.
Семейный архив Либов в Базеле



Слева направо: Г. Г. Кузьман, Ф. Т. Пьянов, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин. Конференция Христианского движения. Рига, 1928 г. Из собр. П. Скорера



Титульные листы журнала «Путь», редактировавшегося Н. А. Бердяевым. 1926 г. Из собр. В. Янцена

INSTITUT D'ÉTUDES SLAVES

Directeur: M. Serge KARCEVSKI
Chargé de Cours à l'Université

11, Rue Emile-Yung, 11
GENÈVE

Tel. 41.783

Genève, le 15 - I -

1932

Многоуважаемый Николай Александрович,

Подвину себе снова вернулся к вопросу о Вашем приезде в Женеву для прочтения публичной лекции.

Я всегда с огромным наслаждением слежу за Вашими работами и то, что Вы говорите о коммунизме и о проблеме личности мне кажется весьма, что иногда и другим как бы два совершенно новых в Вашей статье. Здесь в Женеве Вас знают, и интересуются Вашим приездом. Недавно я писал здесь и в Лозанне книгу из 5-ти публ. лекций на тему - la littérature ^{comme événement} ~~comme événement~~ и Ваши идеи прозвучали бы очень интересно на публике было бы очень хорошо, если бы Вы заехали сюда.

Почва для от этого есть только предположительная. Институт наш очень беден. Но на своем же желании, чтоб раздалась небольшая субсидия. Конечно, пожалуйста, Ваши условия: проезд и гонорар.

Кроме Вашей публичной лекции, желательно было бы устроить небольшую беседу в маленьком институте (40 мест). Читая, конечно, нужно по-французски.

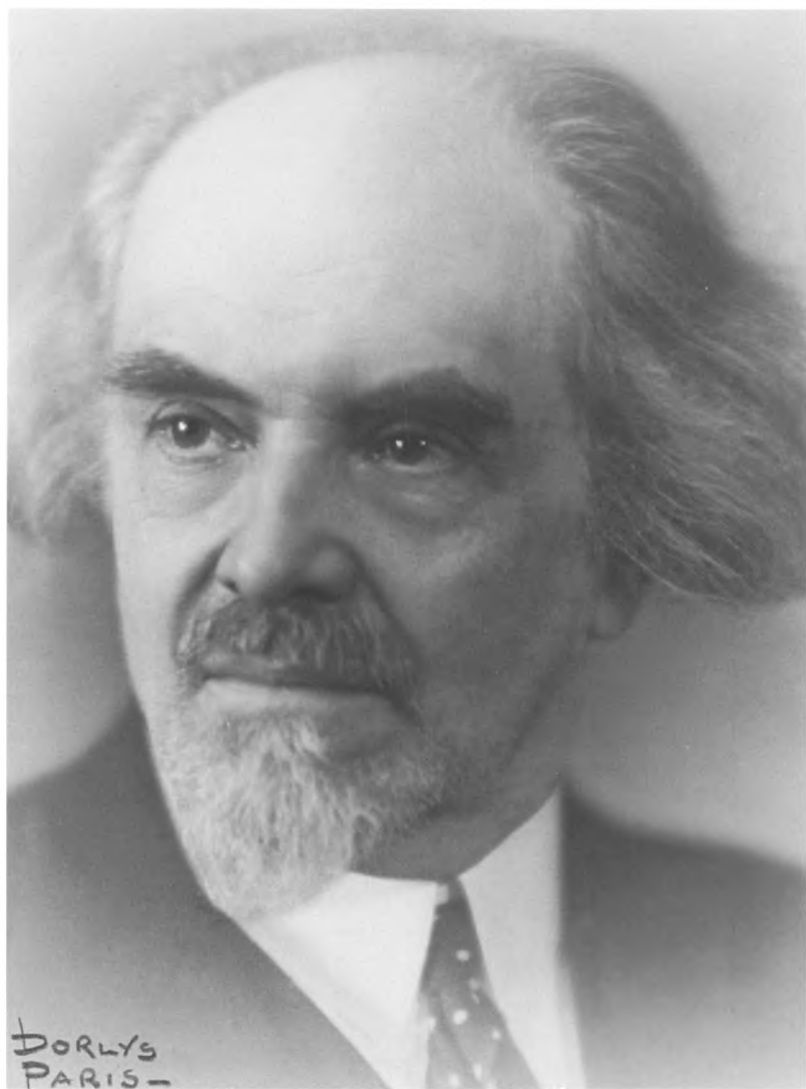
Тема, которая мне кажется, больше всего заинтересует - это коммунизм и индивидуальность. Можно предложить, м.б. мне заказать, чтоб не слишком мучить некоторые другие детали публично.

Наконец также, какие формы Вы предпочли бы лучше всего.

С искренним уважением

Сергей (Иосиф) Карцевский

Письмо С. И. Карцевского Н. А. Бердяеву. 15 января 1932 г.
Из собр. РГАЛИ



Н. А. Бердяев. 1940-е гг. Из собр. РГАЛИ

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АКАДЕМИЯ
10, Бульв. Монпарнасъ,
П а р и ж ь

П о в ъ с т к а

Въ воскресенье 28-го октября 1934 г. состоится
первое въ наступающемъ академическомъ году

О т к р ы т о е С о б р а н и е

посвященное темѣ:

"ХРИСТИАНСКАЯ СОВѢСТЬ И ВОЙНА"

Вступительное слово скажетъ Н. А. БЕРДЯЕВЪ

Въ преніяхъ примутъ участие: В. П. Вышеславцевъ,
В. В. Зѣньковский,
Г. П. Федотовъ и др.

Начало въ 8.15 ч. вечера.

На покрытие организационныхъ расходовъ при входѣ взимается
Фр. 2.50

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АКАДЕМИЯ
10, Бульв. Монпарнасъ,
П а р и ж ь.

П о в ъ с т к а

Въ воскресенье 28-го октября 1934 г. состоится
первое въ наступающемъ академическомъ году

О т к р ы т о е С о б р а н и е

посвященное темѣ:

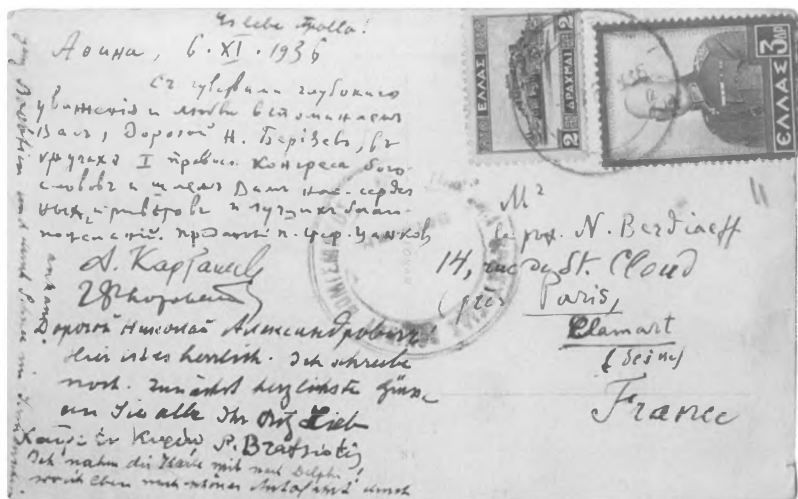
"ХРИСТИАНСКАЯ СОВѢСТЬ И ВОЙНА"

Вступительное слово скажетъ: Н. А. БЕРДЯЕВЪ

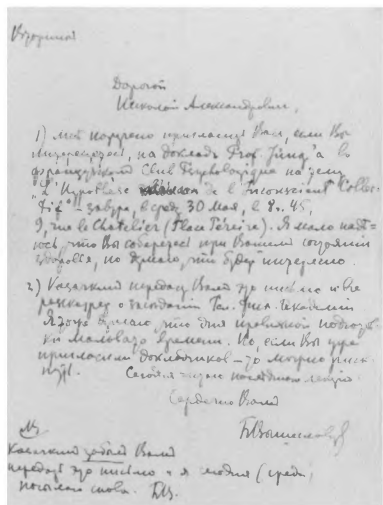
Въ преніяхъ примутъ участие: В. П. Вышеславцевъ
В. В. Зѣньковский
Г. П. Федотовъ и др.

Начало въ 8.15 час. веч.

На покрытие организационныхъ расходовъ при входѣ взимается
Фр. 2.50



Открытка А. В. Карташова, Г. В. Флоровского и Ф. Либа Н. А. Бердяеву.
6 ноября 1936 г. Из собр. РГАЛИ



Письмо Б. П. Вышеславцева
Н. А. Бердяеву. 30 мая [1934 г.]
Из собр. РГАЛИ



«О рабстве и свободе человека.
Опыт персоналистической
философии». Париж, 1939 г.
Из собр. В. Янцена

О БЩЕСТВО ДУХОВНО² КУЛЬТУРЕ

77, rue de Lourmel, Paris XVème
Métro : "Charles Michels"

КУРСЫ ЛЕКЦИЙ 2-го ПОЛУГОДИЯ

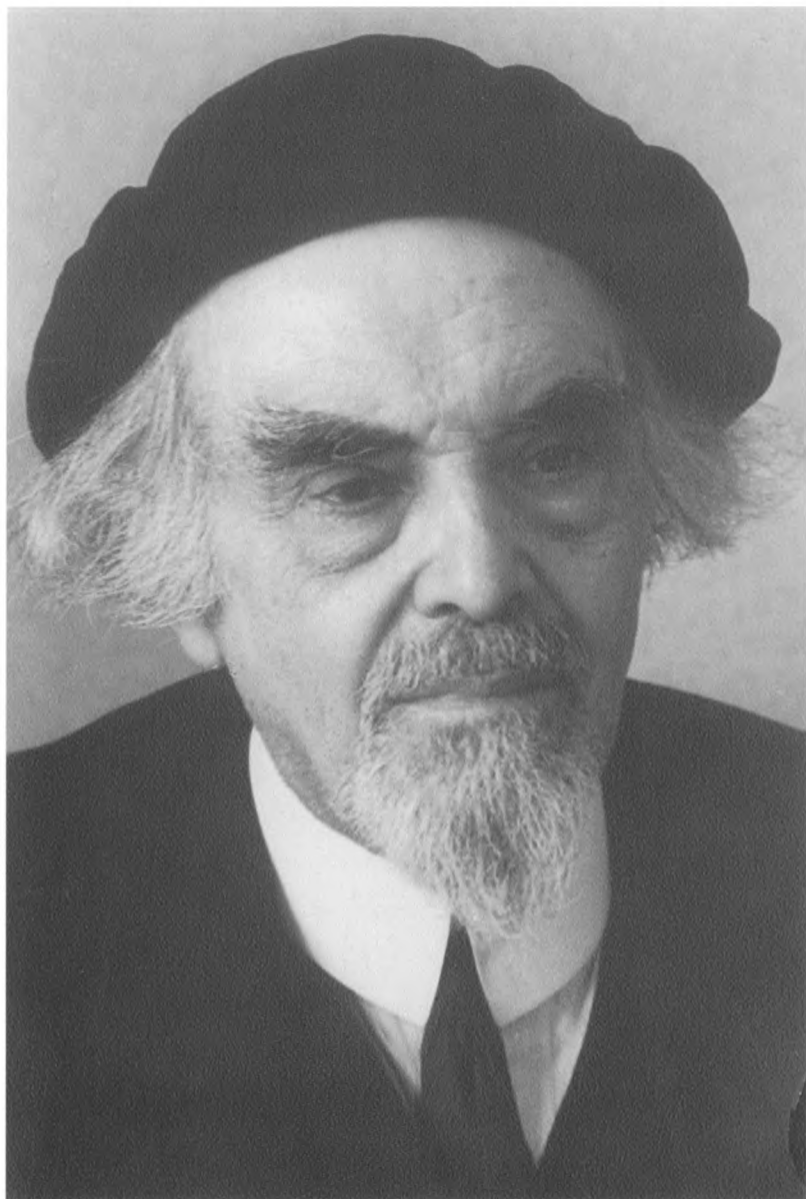
- I. Профессор Н.О. ЛОССКИЙ - по понедельникам в 20 ч. 15 м.
14 января 1946 г. А.С. Хомяков. а) Творчества Хомякова его учение о Церкви, отношение к Западу и т.д.
б) Конст. Аксаков: о русской истории, отношение к Западу, учение о Государстве
21 января 1946 г. Владимир Соловьев. (Его жизнь, характер и труда. Мистический опыт, перешел ли Соловьев к католицизму, его философия).
28 января 1946 г. Продолжение о Владимире Соловьеве (Изложение его философского и социального учения)
- II. Профессор В.З. МОЧУЛЬСКИЙ - по вторникам в 20 ч. 15, начиная с
15 января 1946 г. Творчество Достоевского. (Большие романы: Преступление и Наказание, Братья Карамазовы и пр.)
- III. Профессор Н.С. АРСЕНЬЕВ. Проблемы религиозного и мистического опыта.
(О начале будет объявлено особо).
- IV. Никол. Алексан. ВЕРДЬЕЗ. Семинар на тему "Человек и Современный Мир".
(О начале Семинара будет объявлено особо)

Об открытых собраниях Общества будет объявлено отдельно.

Вход свободный. На покрытие расходов взимается плата 25 франков, а с членов Общества Духовной культуры 15 франков. Для нуждающихся бесплатный вход может быть разрешен Секретарем.

За справками и деятельности Общества и для записи в члены Общества обратиться к Секретарю Общества С.В. Медведевой по средам от 10-12 час. по адресу

77, rue de Lourmel, Paris XV^e



Н. А. Бердяев. 1940-е гг. Из собр. РГАЛИ

Berdjaev, Nikolaj

Sche wertvoll!

Слава

18 Мая

Дорогой Дмитрий Иванович! Ваше письмо нас
набрало, ~~откуда~~ но оно было по сути, тем не менее
моя делегация предположила, что вы хотели пожелать нам не
мало. Мы живем в городе Мидея, как ни странно, в городе
нашом, а потому, но в городе Бурдано также. Вспомните
ваше письмо, оказавшееся в руках Бурдано. Хотя так то, что мы
очень переживаем из Советской России, это оставит меня. У
меня сейчас настроение — советские офицеры, но это со-
ветский не знает, что я все думаю и стараюсь от кражи.
Кажу что, Либя я стал излучать о России и о ее по-
ложении. Я не совсем пишу, пишу в ^{своем} со-
ветском. Новые факты, которые, конечно, могут быть и в других
наши, но мы хотим увидеть. (УИИ)

За это время мы много писем и вела к нам. Мы в Крайнем
северном и отдаленном. Очень интересный материал (это
судитесь или фальшивый) и «Решающая» всякая фальшивая
дело УИИ и УИИ все! Конечно, такие фальшивые абсурды.

Если фальшивый все статьи должны изложить фальшивую
все статьи и вела отсюда с тем же энтузиазмом. Тут
советский человек Вилко Гейденко, в Москве. Он уже вела к нам 20-

Лавр. Говорит, класки мало писали. Но я не представляю себе, как это
можно писать. Ведь отсюда класки пишутся книга Александров и пере-
сказано. Да и класки столько дошли. Премий ~~то~~ Балестина, премия
Вера Тургановская Балестина, было захвачено класки и переписаны в ~~Вера-~~
писи. Но я не, задается ли ихо веруют.

Н. О. Лосский сохранил на память, они ~~Григорьев~~ в ~~Корин~~, класки
2 класки Билеско, класки ~~Григорьев~~ класки и класки ~~Григорьев~~ класки
в Амударью это 2 класки класки. Он класки Бадур и класки ~~Григорьев~~ класки.

Отца В. Зинаидовский и отца П. Григорьевский. Я класки не верую
того. Но класки класки ~~Григорьев~~ класки в ~~Григорьев~~ класки ~~Григорьев~~ класки
Григорьев и ~~Григорьев~~ класки класки класки, класки класки класки класки класки
Григорьевский. Да класки я класки класки класки класки класки класки.
Класки класки класки — Богославский класки класки 93, класки в класки,
Париж (19).

Милостивый класки класки.

Преданный класки класки класки,

Rk 56 z

Fests. Liba. Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus.

Книга Ф. Либа «Россия в пути» — это блестящее и интересное исследование о современном состоянии русской культуры и жизни. Автор показывает, как Россия переживает свою духовную катастрофу, с одной стороны, и как она пытается выжить в условиях коммунизма, с другой.

В книге Либа есть много интересных фактов, которые показывают, как Россия переживает свою духовную катастрофу. Автор показывает, как Россия переживает свою духовную катастрофу, с одной стороны, и как она пытается выжить в условиях коммунизма, с другой.

В книге Либа есть много интересных фактов, которые показывают, как Россия переживает свою духовную катастрофу. Автор показывает, как Россия переживает свою духовную катастрофу, с одной стороны, и как она пытается выжить в условиях коммунизма, с другой.

Либа показывает, как Россия переживает свою духовную катастрофу, с одной стороны, и как она пытается выжить в условиях коммунизма, с другой. Автор показывает, как Россия переживает свою духовную катастрофу, с одной стороны, и как она пытается выжить в условиях коммунизма, с другой.

Либа показывает, как Россия переживает свою духовную катастрофу, с одной стороны, и как она пытается выжить в условиях коммунизма, с другой. Автор показывает, как Россия переживает свою духовную катастрофу, с одной стороны, и как она пытается выжить в условиях коммунизма, с другой.

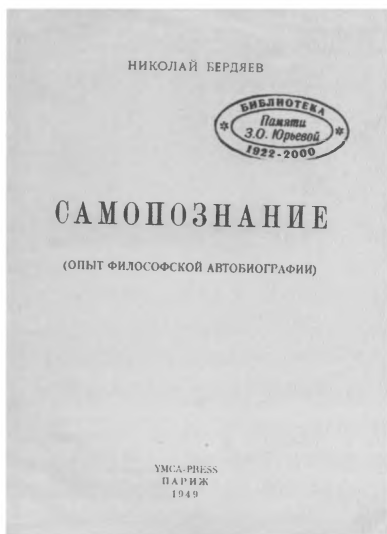
1-я страница автографа рецензии Н. А. Бердяева на книгу Ф. Либа «Россия в пути. Русский человек между христианством и коммунизмом». 1946 г. Личный фонд Ф. Либа в Базельской университетской библиотеке



Ворота в доме Н. А. Бердяева в парижском пригороде Клараме. Дом получен в подарок от друга семьи Ф. Винс. *Из собр. РГАЛИ*



Письменный стол в кабинете Бердяева и стул, сидя на котором он скончался 23 марта 1948 г. *Из собр. РГАЛИ*



Самопознание (Опыт философской автобиографии). Париж, 1949 г.



Могила Н. А. Бердяева в Клараме



Меморіальна доска в г. Києві. Скульптор — Борис Гречаник. Надпись на українському мові: «У Київському університеті в 1894–1898 рр. навчався киянин за походженням видатний філософ МИКОЛА БЕРДЯЄВ 1874–1948» (В Київському університеті в 1894–1898 гг. учився киянин по походженню відомий філософ НИКОЛАЙ БЕРДЯЄВ. 1874–1948).
Фото Наташи Атаманчук

Философия — не наука, потому что наука ограничивается «мировой данностью», приспосабливается к ней, не вырывается за ее пределы, а смысл философии в преодолении этой данности. Философия — это плод избытка духовных сил, своего рода роскошь, ведущая человека за пределы этого мира. «Философия — скорее расточительность, чем экономия мышления. В философии есть что-то праздничное и для утилитаристов будней столь же праздное, как и в искусстве»^{*}. Философия, как и искусство, основывается не на рациональных доказательствах и умозаключениях, а на *творческой интуиции*. Истина в философии добывается интуитивно, в акте творческого озарения. И философская интуиция отнюдь не субъективный произвол. Она «проверяется соборным духом», проводником которого и является истинный философ. Интуиция, по Бердяеву, «есть симпатическое вживание, вникновение в мир, в существо мира и потому предполагает соборность», т. е. более высокий уровень сознания, чем сугубо личный, субъективный.

Дискурсивное мышление, которое некоторые философы ставят выше интуиции, Бердяев считает лишь орудием интуиции, которая начинает и завершает познание. Творческая интуиция философа выше научного, дискурсивного мышления, и философ не должен «понижать себя и свое дело» до того, чтобы пытаться объяснять свою интуицию дискурсивным, логическим способом. Понятно, что при этом он рискует быть непонятым в обществе, одиноким, но не должен понижать качества своего творческого знания для «большей приспособленности к низшим формам общения, — это грех против Духа Святого. Философ может быть более всех приобщен к соборному, вселенскому разуму, но он может быть одинок и не понят среди людей, разобщенных с этим разумом и потому отвергающих общеобязательность его дела». Критерий соборности, под которой Бердяев понимает приобщенность к высшему космическому разуму, не является количественным и доступным большинству. «Соборность есть качество сознания»^{**}, даруемое свыше.

Философия воспринимает мир как ценность и как смысл, а это предполагает более высокий уровень отношения с миром, чем узко научный или дискурсивно-логический, именно творчески-интуитивный подход к миру. На нем изначально основывалось

* Там же.

** Там же. С. 65.

всякое любомудрие. «Философия и потому еще не наука, а искусство, что интуиция философа предполагает гениальность, которая есть универсальное восприятие вещей. Философ может и не быть гением, но философская интуиция всегда заключает в себе гениальность, всегда есть приобщение к стихии гениальности»*. А гениальность, как мы видели, понимается Бердяевым в качестве некоей врожденной устремленности человека от «мира сего» к миру иному, более высокому, более одухотворенному, более бытийственному. И в этом отношении философ мало чем отличается от художника. Оба они изгой в мире сем, прозревающие глубинные смыслы бытия и стремящиеся воплотить свои узрения и видения в своем творчестве.

Объединяет их и пафос эротического отношения к миру, особой глубинной любви к миру. «Философия потому есть искусство, а не наука, что она предполагает Эрос, любовь избирающую. Эротическая, брачная окраска философских постижений и прозрений радикально отличает философию от науки. Философия — эротическое искусство. <...> *Философское познание, как творческий акт, есть брак по любви***». В творческом акте любви к миру и в единении с ним открываются философу тайны бытия, а не в процессе каких-то логических доказательств. «В философии истина показывается и формулируется, а не доказывается и обосновывается. *Задача философии — найти наиболее совершенную формулировку истины, увиденной в интуиции, и синтезировать формулы. Убеждает и заражает в философии совершенство формул, их острота и ясность, исходящий от них свет, а не доказательства и выводы****».

Именно на этом уровне, т. е. фактически на уровне эстетического опыта и осуществляется постижение истины, а также актуализуется, по Бердяеву, соборный критерий истины, когда определенному сообществу философов доставляет удовлетворение («заражает», просветляет) та или иная философская формулировка. «Последним критерием истинности философской интуиции может быть лишь вселенский соборный дух. Соборность сознания есть единая познавательная любовь. Доказательства не нужны для соборного сознания. <...> До-

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 70.

** Там же. С. 76.

*** Там же. С. 77.

казывают лишь врагам любимой истины, а не друзьям»^{*}. Философия — это особого рода искусство, и как любое настоящее искусство, она основывается на творческом отношении к миру, на интуитивном проникновении в его сущностные основания. Отличие от художественного творчества здесь только в формах выражения, или в формах объективации духовного опыта. Искусство выражает его в образной форме, философия в словесных формулировках.

В философии, по Бердяеву, человек самосознает свою творческую, «царственную» роль в космосе, свою причастность к мировому Логосу, мировому Разуму, свою укорененность в бытии. Философ имеет «интуицию бытия» и на основе ее, из нее черпает свои знания. Если религия является откровением Бога, то философия «есть откровение человека, но человека, причастного к Логосу, к абсолютному Человеку, к все-человеку, а не замкнутого индивидуального существа»^{**}. В философских интуициях и прозрениях человек соединяется со вселенной, с бытием. «Цель философии — не создание системы, а творческий познавательный акт в мире»^{***}. И познание, утверждает Бердяев уже в поздний период творчества, вопреки утвердившемуся в новейшей философии мнению не является чисто интеллектуальным актом, но «в действительности носит эмоционально-страстный характер, познание есть духовная борьба за смысл»^{****}. Человек в большей степени познает эмоционально, чем интеллектуально. Философский опыт Шеллинга, Ницше, Бергсона, М. Шелера показывает, что познание — это «вживание» в предмет познания, и оно имеет «более эмоциональный, чем интеллектуальный характер». Логика в познании выполняет лишь инструментальные функции, а решающее значение имеет «эмоциональная и волевая напряженность, связанная с целостным духом. Познание есть творчество, а не пассивное отражение предметов, и всякое творчество включает в себе познание»^{*****}.

Философская интуиция — это творческое проникновение в смысл, и сам смысл предполагает творческое состояние духа

* Там же. С. 78.

** Там же. С. 81.

*** Там же. С. 82.

**** Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 409.

***** Там же.

познающего. Философское познание является познанием истины, а не бытия, но путем сущностной укорененности познающего в бытии. Поэтому познание истины «есть подъем духа к истине, духовное восхождение и вхождение в истину»^{*}. Под истиной же Бердяев понимает «смысл, логос существующего», который полностью раскрывается только в творчески одаренном субъекте познания, т. е. в философе. Не углубляясь далее в бердяевскую гносеологию и апологию философии, можно заключить, что философия осмысливалась русским мыслителем как одна из высших наряду с искусством форм творчества, выводящего человека за пределы «мира сего». В случае с философией Бердяеву было особенно легко давать четкие и ясные формулировки, поскольку он делал их на основе своего личного философского, глубоко интуитивного опыта.

Не менее подробно, чем философию и искусство, Бердяев рассматривает и другие формы творческой активности человека. При этом он выделяет две стороны, или два смысла творчества: внутренний творческий акт и «творческий продукт, обнаружение творческого акта вовне»^{**}. В соответствии с этим творчество представляется ему развивающимся по двум линиям: восходящей и нисходящей. Первичный творческий акт, внутренний акт творчества всегда является взлетом вверх, восхождением к иному миру. Это акт чисто «нуменальный», протекающий в экзистенциальном времени, т. е. вне времени материального мира. Однако он встречает сопротивление материи этого мира, когда входит в стадию созидания продукта творчества, принадлежащего миру феноменальному. Здесь творчество идет по нисходящей линии. Творец не может остаться в себе, он должен воплотить обретенные смыслы, выразить в чем-то свое состояние и в этом оформлении, выражении вынужден спуститься на землю.

«Творческий акт устремлен к бесконечному, форма же творческого продукта всегда конечна. И весь вопрос в том, просвечивает ли бесконечность в конечном образе?»^{***} Любой творческий процесс, будь то музыкальное творчество или философское, заключен между бесконечным и конечным, восхождением, взлетом вверх и образом, входящим в объективированный

* Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 410.

** Там же. С. 512.

*** Там же. С. 513.

мир. «Первоначальный творческий акт по восходящей линии есть творческий экстаз, взлет, первичная интуиция, видение иного, открытие, чудесное вызывание образов, великий замысел, великая любовь, притяжение высоты, восхождение в гору, творческий огонь. Тогда творящий стоит перед Богом, перед Тайной, перед первоисточником всякой жизни»^{*}. Познание на этом уровне не есть готовый философский текст, но «озарение, приобщение, трансцензус». То же самое можно сказать и о художественном творчестве, и о замысле социального строя, и о возгоревшейся любви. Однако творчество не ограничивается только этим. Оно также обращено к людям, к обществу, и здесь творец должен обладать большим искусством в своей сфере, чтобы материализовать, объективировать свой внутренний опыт, сделать его достоянием других в максимально адекватных формах. Это линия нисхождения творчества в мир, существенно снижающая его внутренний духовный потенциал, но приобщающая к нему и других людей. Творчество объективируется в культуру, украшая собой и частично возвышая «мир сей», т. е. замедляя его конец, его преодоление, и в этом Бердяев усматривает трагизм человеческого творчества. Снятие его он видит в грядущем теургическом творчестве по созиданию уже не объективированных объектов культуры, но самого нового бытия по эстетическим законам красоты и совершенства, которые человечество уже отчасти наработало в области художественного творчества.

Теургия как эсхатологическая перспектива

Бердяев хорошо сознает, что человечеству недостаточно того идеала, который ему дает традиционная христианская Церковь. Это идеал святости, достигаемой только религиозно-нравственным совершенствованием человека. Для реализации этого идеала не нужны ни познание, ни красота. Бердяев же понимает идеал устремлений человека значительно шире. Он убежден, что «уделом вечной жизни должно быть всяческое совершенство, во всем подобное совершенству Божьему, совершенство онтологическое, а не только моральное, всякая

^{*} Там же.

полнота бытия. А религиозное сознание говорит: красивым и знающим можешь и не быть, нравственным же быть обязан»*. В этом Бердяев видит ограниченность и трагизм официально христианства. Выход из этой ситуации он видит в осознании того, что смысл человеческой жизни не ограничивается только искуплением греха, но она имеет положительное, творческое задание. Спасение от греха, от гибели — это всегда «спасение от», а жизнь должна быть понята как *для*, для чего-то позитивного. «Цель человека, — убежден Бердяев, — не спасение, а творческое восхождение», хотя для этого восхождения, естественно, необходимо «спасение от зла и греха»**.

Между тем на современном уровне религиозного сознания это не только не достижимо, но даже и не постигается. *«Та высшая, творческая полнота бытия, плерома, которая по видимости недостижима в моменте зачинающегося искупления, когда Бог все еще трансцендентен человеку, достижима в другом моменте религиозной жизни, по ту сторону искупления, когда Бог уже имманентен человеку»****. Для достижения этой имманентности человеку необходимо пройти через стадию религиозной жажды спасения, ужаса гибели, реального очищения от греха. Однако искупительный этап религиозного сознания и религиозной жизни не конечный, но переходный к более высокому творческому, религиозному этапу достижения полного творческого совершенства и полноты бытия. Поэтому все то, что современная Церковь в идеале делает для человечества необходимо, но отнюдь недостаточно для прогрессивного движения человечества к духовному совершенству. Многие из того, что Церковь считает сегодня несущественным в жизни человеческой — стремление к красоте, культура и искусство, само творчество человека во всех сферах культуры, — работает уже сейчас в направлении перехода человека к новой эпохе творчества.

Только на путях религиозно-нравственного совершенствования и культурного творческого созидания, осознания человеком значительности себя не только как существа нравственного, но и как личности созидающей, выполняющей высшее задание творчества, Бог становится имманентным человеку.

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 137.

** Там же. С. 138.

*** Там же.

Человек во всей полноте начнет ощущать свое богочеловеческое созидательное начало. И не только ощущать, но и творить свою жизнь, бытие во вселенском формате, сказали бы теперь. Здесь Бог и человек уже едины: Бог действует изнутри человека, человек творит в полном согласии и при помощи Бога — эту чаемую мистерию грядущего творчества, сущности новой религиозной эпохи Бердяев и называет *теургией*. Путь к ней лежит через современную христианскую Церковь и культуру; она должна вырасти изнутри Церкви и культуры, как их логическое завершение и синтезирование на более высоком уровне. На их путях осуществляются два великих подготовительных процесса: искупления человека, очищения его от греха и спасения для жизни вечной и становления его (формирования сознания и соответствующих навыков, умения, искусности) как творческой личности. Сегодня эти пути разделены и нередко воспринимаются идущими по ним как антагонистические, противоборствующие. Завтра они будут сняты на новом, более высоком уровне. О том, что такой процесс начался, свидетельствует современный кризис и Церкви, религиозного сознания в целом, и культуры, а внутри нее — искусства.

Религиозному сознанию Бердяева интуитивно открылось, что любое творчество — это продолжение миротворения, продолжение процесса творения из ничего, начатого Богом и продолжаемого им через человека, Его образ и подобие именно в этом плане — как созидательной личности. Поэтому, убежден Бердяев, любой творческий акт — акт богочеловеческий, акт, в котором творится мистерия созидания совместными усилиями Бога и человека: «Продолжение и завершение миротворения есть дело богочеловеческое, Божье творчество с человеком, человеческое творчество с Богом»*. Тайна человеческого творчества, тайна гения в том, что человек действует не один. Это хорошо ощущает на себе каждый творец, каждый художник, но особенно остро это чувствовали и переживали великие художники. В частности, Пушкин, видевший родство между поэтом и пророком. «Человеческое творчество не только человеческое, оно богочеловеческое. В этом таинственность творчества. В нем происходит трансцензус, в нем разрывается замкнутость человеческого существования. Творческий акт есть акт, совер-

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 248.

шаемый человеком, и в нем человек чувствует в себе превышающую его силу. Это гениально выразил Пушкин»^{*}.

Однако в существующей культуре и искусстве, в современном творчестве ощущаются только слабые проблески теургичности. Задание искусству дано теургическое, но «осуществление творческого художественного акта — произведение дифференцированного искусства, культурные эстетические ценности, исход творчества не в мир иной, а в культуру мира этого»^{**}; в совершенное искусство, а не в совершенную жизнь. Новоевропейское искусство находится в зависимости от многих внешних факторов, художник еще не осознает своей метафизической, эсхатологической задачи, в нем слишком сильны личные, часто узко субъективные амбиции. Тем не менее именно в искусстве, в художественном творчестве видит Бердяев максимальное приближение к теургии и начало пути к ней. Он с энтузиазмом поддерживает поиски теургии русскими символистами, видит в них предтечу будущего теургического искусства, которое станет первым шагом на пути к переходу к бытийственной, универсальной, космоургической теургии. Искусство, убежден русский философ, неизбежно должно выйти из своего современного замкнутого в себе состояния и перейти к созиданию новой жизни. На этом пути стоят уже некоторые синтетические искусства. Однако процесс этот нельзя ускорять искусственно.

«Теургия, о которой мечтали символисты и провозвестники искусства религиозного, — последний предел человеческого творчества»^{***}. К нему творчество должно прийти свободно, изнутри самой культуры и искусства. Нельзя навязывать искусственно художнику какие-то задачи, даже собственно религиозные и эсхатологические. Они должны органично возникнуть в его сознании. Сначала возникнет, вероятно, некое теургическое искусство, в котором «духовная жизнь человека будет просвечивать изнутри», а религиозность будет полностью имманентна ему^{****}. Однако идея «теургического искусства» как идеального искусства будущего, предшествующего собственно теургии, звучит у Бердяева глухо. Он не представляет себе конкретно,

* Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 510.

** Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 262.

*** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 412.

**** Там же. С. 413.

в чем оно будет заключаться. Поэтому у него иногда вроде бы идет речь о таком идеальном искусстве, но чаще он забывает о нем и понимает под «теургическим искусством» собственно искусство созидания нового бытия, новой земли и нового неба по законам некоего идеального искусства.

Сознавая это, он заявляет, что «теургическое творчество в строгом смысле слова будет уже выходом за границы искусства как сферы культуры, как одной из культурных ценностей, будет уже катастрофическим переходом к творчеству самого бытия, самой жизни»^{*}. Под «катастрофическим» Бердяев, кажется, понимает глобальность и быстроту процесса разрушения, «распыления», «распластования» традиционной культуры и наступления принципиально новой творческой эпохи, в которой уже никакой культуры, никакого искусства в их современном понимании не будет. Тем более что в современном модернистском искусстве он видит энергичное начало процесса «распыления».

Искусство в своих высших формах символизма и грядущего за ним «мистического реализма» (так Бердяев иногда называет, вероятно, то, что в других местах он именуется как «теургическое искусство») идет к теургии, но не достигает ее. В нем лишь творятся «знаки, символы последнего бытия, а не само бытие, не сама реальность»^{**}. Теургия выше любого искусства, хотя современный «новый символизм» как направление в искусстве, символизм Малларме, Метерлинка, Ибсена, Иванова, Белого уже «рвется» к теургии. Символизм Данте или Гёте был «послушен миру», выражал его смыслы, современный символизм отказывается от какого-либо интереса к этому миру и устремляется к иному бытию. «Новый символизм отталкивается от всех берегов, ищет небывалого, неведомого. Новый символизм ищет последнего, конечного, предельного, выходит за пределы среднего, устроенного канонического пути. В новом символизме творчество перерастает себя, творчество рвется не к ценностям культуры, а к новому бытию»^{***}.

И Бердяев все свои помыслы, весь пафос своего интеллектуально-мыслительного творчества и пророческий дар направляет на убеждение своих читателей в том, что имен-

* Там же. С. 413.

** Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 275.

*** Там же. С. 276.

но теургия и есть цель и смысл бытия человечества, и всего космоантропного процесса. Все в мире идет к ней, и она будет в конце концов реализована как эсхатологический конец мира. Наступление теургии, или творческой религиозной эпохи, означает «глубочайший кризис творчества человека» в его современном понимании. Сама культура на вершинах своих, а сегодня она достигла одной из своих высших точек, приходит к самоотрицанию, в ее недрах зреет кризис творчества как творчества произведений культуры и искусства. Творческие интенции человека рвутся далее искусства и культуры, к созиданию самой жизни, к оправданию своего творческого назначения. Культура начинает преодолеваться изнутри. Это и есть предвестие теургии, по Бердяеву.

«Подлинное творчество есть теургия, богодействие, совместное с Богом действие», — краткое бердяевское определение теургии, и оно, как магическое заклинание, повторяется им регулярно на протяжении всей жизни*, воодушевляя прежде всего самого мыслителя на творчество и определяя новый идеал религиозному человечеству, грядущему этапу христианства. «Теургия, — разворачивает свое определение Бердяев, — не культуру творит, а новое бытие, теургия — сверхкультурна. Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее**». Для нас существенно, что теургия, в понимании Бердяева, — это новый этап *эстетического опыта*, новый этап искусства, вышедшего за пределы традиционного искусства в жизнь, но сохранившего главный принцип искусства — *созидание красоты*. До настоящего времени жизнь человеческая, убежден Бердяев, была лишена подлинной красоты как сущностного состояния космоса, в котором мир был сотворен Богом. Греховность — это ущербность не только нравственная, но и онтологическая (человек стал смертным, плоть его подвергается постоянному изменению и разрушению), и эстетическая (выражается в его антиэстетическом облике — лишен подлинной красоты). Теургия, согласно

* «Теургия есть действие человека совместно с Богом, — богодействие, богочеловеческое творчество» (Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 283). «Творчество должно быть теургическим, сотрудничеством Бога и человека, т. е. богочеловеческим» (Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 521), — повторяет Бердяев и в позднем сочинении, вероятно, ощущая, что и его творчество находится в этом русле.

** Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 283.

Бердяеву, и призвана восстановить эту первоизданную красоту мира, мира как рая, как Царства Божия, в котором и человек обретет свою подлинную изначальную красоту.

Теургия преодолет нынешнюю трагедию творчества, направляя творческую энергию на жизнь новую. Теургия начинается с конца литературы, конца всякого дифференцированного искусства. Это конец культуры, «но конец, принимающий мировой смысл культуры и искусства, конец сверхкультурный»^{*}. В теургическом творчестве благодаря тому, что сам Бог имманентен человеку и действует через него, а человек ощущает верно смысл своего творчества, снимается «трагическая противоположность между заданием нового бытия и достижением лишь культурной ценности. Теург творит жизнь в красоте»^{**}. В этом плане символическое искусство является мостом к искусству теургическому. Возможно, мы еще не доросли до искусства теургического, но уже вполне сознаем, убежден Бердяев, неизбежность перерастания любого искусства в теургию. Сегодня хорошо ощутима «теургическая жажда» любого подлинного художника. Теургия — «имманентно-религиозное искусство» будущего, подлинно религиозное искусство, и поэтому мертво и лживо всякое современное стремление к реанимации старого религиозного искусства. Религиозная тенденциозность также вредна искусству, как тенденциозность общественная или моральная. «Художественное творчество не может быть и не должно быть специфически и намеренно религиозным. Бесплодна попытка реставрировать искусство в средневековом смысле этого слова»^{***}.

Именно такую «мертвую реставрацию» чувствует Бердяев в религиозном искусстве Васнецова, и напротив, искусство Бодлера или Ибсена представляется ему религиозным в подлинном смысле, т. е. свободным в реализации своих внутренних творческих интенций. Искусство, не сомневается Бердяев, религиозно в своих глубинных основах, «в глубине самого художественного творческого акта». И именно поэтому подлинное, свободное творчество художника теургично в своих пределах. Подлинный художник — своего рода образец для будущего художника-теурга, ибо «теургия есть творчество свободное,

* Там же.

** Там же.

*** Там же. С. 284.

освобожденное от навязчивых норм этого мира». В глубинах теургического действия раскрывается религиозный смысл сущего, раскрывается «религиозно-онтологическое», которое понимается Бердяевым в эстетическом плане — «красота как сущее». Теургия не может быть навязана художнику извне, она не может быть внешним законом для искусства. Теургия — это предел внутреннего устремления художника в мире; это — «последняя свобода искусства, внутренне достигнутый предел творчества художника. «Теург в соединении с Богом творит космос, красоту как сущее. Теургия и есть призыв к религиозному творчеству. В теургии христианская трансцендентность претворяется в имманентность и через теургию достигается совершенство. Не одно искусство ведет к теургии, но искусство — один из главных путей к ней»*.

Другим путем является религия, просветляющая человека благодатью Христовой, очищающая и спасающая его, научающая его жизни жертвенной во имя более высокой жизни**. Художник-теург должен совершить жертвенное заклатие этой жизни во имя жизни новой, иной, более духовной и возвышенной. Он отрекается от прекрасного искусства этого мира «во имя чистого творческого акта». Собственно, все творческие пути культуры ведут к теургии. Не только искусство самоотрывается в конце своем от себя, но также и наука, и государство, и семья, и культура в целом; и все линии отречения переплавляются в теургию. Конечное теургическое искусство — «синтетическое и соборное, это некое неведомое еще, не раскрытое пан-искусство». «Теургия есть универсальное делание. В ней сходятся все виды человеческого творчества. В теургии творчество красоты в искусстве соединяется с творчеством красоты в природе. Искусство должно стать новой, преображенной природой. Сама природа есть произведение искусства, и красота в ней есть творчество»***.

Таким образом, теургия, в понимании Бердяева, — это высшая форма эстетического опыта будущего, направленная на реальное преображение мира в направлении идеальной красоты и абсолютного совершенства усилиями самого преображенного человека, в котором будет действовать некая совокупная

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 284–285.

** Ср. Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 392.

*** Там же. С. 285.

богочеловеческая творческая энергия, эстетического опыта, ориентированного на онтологические метаморфозы. Понятно, что было бы уже слишком для одного человеческого сознания не только открыть смысл теургии, но и предсказать ее конкретные результаты. Сознвая это, Бердяев не идет дальше понятий *богочеловеческое творчество, красота, совершенство, новое небо и новая земля, Царство Божие, полнота бытия*. Хотя иногда у него проскальзывает и некоторая конкретика, при том достаточно дерзкая даже для человека современного уровня религиозности. Например, когда он говорит о «Новом Иерусалиме», который возникнет не эволюционно, но «катастрофически» (т. е. мгновенно) в результате теургического творчества «духа богочеловеческого», он убежден, что он «будет на земле и явлен будет во плоти, не физической, а преображенной плоти»*. Или в другом месте Бердяев утверждает, что в результате теургического творчества в человеке будет преодолена «мораль послушания», и в нем свершится «творческое откровение космоса» путем его возвышения и обожествления «через Абсолютного Человека-Христа, через Богочеловека»**. Более того, он посвящает читателя в удивительную тайну: «В конце христианского пути загорается сознание, что Бог ждет от человека такого откровения свободы, в котором открыться должно не предвиденное самим Богом. Бог оправдывает тайну свободы, властно и мощно положив предел собственному предвидению»***. Рискованная с позиции канонического христианства гипотеза, свидетельствующая о каком-то особом уровне интуитивно-профетического сознания самого Бердяева. Нужно иметь существенные внутренние основания, чтобы так открыто заявлять о непостижимых для современного человеческого сознания внутрибожественных событиях.

Для нас в данном случае существен не сам факт дерзновенного сознания Бердяева, но пространство его актуализации. А оно, несомненно, эстетическое. Регулярно обращаясь к проблемам творчества и его высшего этапа теургии, Бердяев чаще всего и в самых значительных моментах обращается для подкрепления своих идей к художественному творчеству, к произведениям искусства, притом, как правило, к признан-

* Там же. С. 331.

** Там же. С. 307.

*** Там же. С. 192.

ным шедеврам. Тем самым он имплицитно, а нередко и вполне осознанно признает, что с максимальной полнотой творчество пока проявляется в эстетической сфере, т. е. в высокохудожественных произведениях искусства. Именно на основе искусства, точнее, своего эстетического опыта освоения искусства и анализа высказываний многих художников он приходит к заключению, что любое творчество теургично, т. е. в творческом процессе за человеком-творцом всегда стоит божественная сила, некая глубинная энергия, вдохновляющая его на творчество. Теургия, таким образом, понимается Бердяевым на двух уровнях. В современном мире она реализуется в человеческом творчестве, наиболее полно в художественном, одухотворяя культуру божественным веянием. Однако полная и осознанная человеком ее реализация ожидается в будущем, когда творец, открыв в себе самом божественный источник, сознательно перейдет от создания произведений искусства и культуры к реальному преобразению мира и себя самого, созиданию нового бытия на чисто эстетических принципах — как абсолютного царства неземной красоты. Именно в так понимаемой теургии видит Бердяев смысл и конечную цель человеческой жизни, бытия всего тварного мира; к этой идее фактически сводится главный смысл всей его философии.

Р. А. Гальцева

Николай Бердяев — философ творчества и теоретик культуры*

Николай Александрович Бердяев — один из властителей дум XX в. Власть его над умами не в последнюю очередь связана с его способностью быть сейсмографом сдвигов человеческого духа, с неустанностью отстаивать драгоценную человеческую личность и ее творческие возможности, взволнованно следить за перипетиями ее культурно-исторического пути, наконец, пророчествовать о ее судьбе, а вместе — и о всей цивилизации.

Сосредоточенность на уделе человеческом характерна вообще для всякого экзистенциального философа, встающего в оппозицию к генеральной линии философии — грандиозному системосозиданию и изощренной методологии. Эта философия, поглощенная своими «профессиональными» интересами — самообоснования и всеохватывающего рационализования, не отвечает на запросы современного индивида. Бердяев так описывает расхождение теоретической мысли с интересами, а точнее, с проблемами человека: «Сложный, утонченный человек нашей культуры... требует, чтобы универсальный исторический процесс поставил в центре его интимную индивиду-

* Опубликовано в: Николай Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 7–36.

альную трагедию и проклинает добро, прогресс, знание... если они не хотят посчитаться с его загубленной жизнью, погибшими надеждами, трагическим ужасом его судьбы»^{*}. Как заявляет Бердяев в философской автобиографии «Самопознание» от лица каждого человека, «смысл должен быть соизмерим с моей судьбой. Объективированный смысл лишен для меня всякого смысла»^{**}. Однако Бердяев не только экзистенциальный, но и религиозный философ, и потому он не ограничивается откликом на человеческий запрос, но и судит этот запрос, не только защищает человека, но и взыскивает с него соответственно его высшему на земле сану.

Однако само это положение — христианского экзистенциалиста — чревато глубоким противоречием. Экзистенциализм, родившийся в результате разочарования в историческом прогрессе и утраты веры в смысловые основы бытия, — это утверждение человека за счет отталкивания от мира, это новый вариант старой гностической ереси, учения о дурной, косной материи, о неисправимой реальности. Но христианство с этим согласиться не может. Поэтому внутри мирозерцания Бердяева идет напряженная борьба между христианским «мир во зле лежит» и его надо спасать и романтически-гностическим «мир есть зло» и его надо упразднить; между призывами хранить «верность попираемому прошлому» и достоинству человеческого лика оказывать «благородное сопротивление» духу времени и, с другой стороны, жадной безудержного расщепления человека в творческом акте, революционной расправы с воплощенными формами мирового бытия.

Следы этой раздвоенности проходят почти через все сферы размышлений Бердяева, то оставляя мысль в нерешительности, то склоняя ее в одну из сторон, причем, если в полемической культурно-критической мысли Бердяева чаще побеждает ответственный христианский взгляд на мир человека, то его философия творчества, будучи задушевной концепцией мыслителя, несет на себе печать экзистенциалистского отталкивания от мира.

Предлагаемая ниже книга «Смысл творчества: Опыт оправдания человека», особенно ценяемая автором как выражение темы всей его жизни, наиболее программно — насколько это слово применимо к бердяевскому тексту — раскрывает за-

^{*} Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. СПб., 1907. С. 250.

^{**} Бердяев Н. А. *Самопознание (Опыт философской автобиографии)*. Париж, 1949. С. 377.

ветную его идею о творческом задании и призвании человека, принимающую форму даже некоего «откровения о человеке». Читатель здесь не найдет ни теоретических выкладок, ни стремления к последовательному доказательству, но услышит взволнованный голос и обнаружит новый категорический императив, требующий от человека *творческого* деяния в качестве его *нравственного* долга.

Творчеством, как настойчиво заявляет Бердяев, должны быть проникнуты все сферы деятельного самопроявления человека, не только искусство, но и мораль, и познание. Однако главной областью приложения, а также анализа творческих сил остается, конечно, художественная деятельность, которая, по характеристике автора, «лучше всего раскрывает сущность творческого акта»^{*}.

Что же содержательно мыслится под ним в миросозерцании, устанавливающем диктат творчества? Мы встречаем здесь несколько определений, а точнее, характеристик этого акта, в которых особенно заметен акцент на свободе. Творческий акт, читаем мы в 6-й главе книги «Смысл творчества», — это прорыв за грани здешнего, «принудительно-данного», уродливого бытия к «миру иному», это освобождение от «тяжести необходимости», просветление и преображение мира; наконец, это — творение «нового бытия», просветленного и свободного.

Здесь ясна, как видим, лишь негативная сторона дела: отказ, отрыв, отталкивание от мира, но чем наполняется творчество, что именно делает его просветляющим и преображающим, иначе говоря, что составляет его смысл, остается непонятным. И поскольку Бердяев не занимается разъяснением и систематизацией своих взглядов и не столько пишет исследование, сколько слагает гимн в честь *homo creativus*, то для прояснения их придется идти косвенным путем извлечений и сличений, погружаясь притом в довольно эзотерические области^{**}.

* Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., С. 217.

** Приступая к рецензии на «Смысл творчества», Вяч. Иванов писал: «Давно лежало у меня на душе высказаться о заинтересовавшей широкие круги, так покорительно талантливой книге Н. А. Бердяева “Смысл творчества, опыт оправдания человека”, этом страстном творении высоко и дерзко взмывающей мысли, горящей воли и опрометчивого своеволия. Но нелегкое это дело: переобсудить проблемы, которые решает автор, значило бы триж-

Определяя творчество как свободу, культ которой на экзистенциалистский манер установлен в мире Бердяева, он тем не менее хочет избежать обеих возможных неприятностей: и пустотелости этой свободы, и ее «безбожности». Бердяев делит свободу на две части: на свободу негативную, пустую и — положительную, творческую — и дает здесь свою знаменитую (опирающуюся на дистинкцию, введенную Кантом) формулировку о свободе «от» и свободе «для». Первая свобода — это свобода в грехе, это дьявольская свобода отрицания, вторая — божественная свобода в творчестве. Содержанием положительной, творческой свободы должны быть любовь, добро и истина, воплощенные в образе Христа. Однако провозглашенная независимость творческого акта от какого бы то ни было содержания («Творческий акт есть самооткровение <...> не знающее над собой внешнего суда»*) сводит вторую свободу к первой. Философ утверждает, к примеру, что подлинное творчество — это творчество религиозное, однако божественную истину его критерием не признает, и, таким образом, его заявления о том, что «свобода — это не произвол», остаются голословными.

В более поздней и менее дерзновенной книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» можно найти место, где Бердяев даже подсмеивается над самоуверенностью гения, гордящегося своим даром как исключительно собственной заслугой, в то время как дар этот, по словам Бердяева, он получил свыше и должен чувствовать «себя орудием Божьего дела в мире»** (подобные же оговорки есть в помещенной ниже статье «Спасение и творчество»). Но буквально через две страницы Бердяев возносит этого же гения в недостижимые для всякого человеческого и божеского суждения сферы, недоступные смысловой и нравственной оценке. Гению вновь выдается свидетельство, освобождающее его и от религиозного, и от нрав-

ды бежать мироздание, да еще по таким темным, жутким, опасным местам и дьявольским топям, как расщепление божественного процесса — подобно тому, как Ахилл и Гектор трижды бежали, гоняясь друг за другом, стелы Трои» (Иванов Вяч. И. Старая или новая вера // Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. М., 1917. С. 112).

* См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 168.

** Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 136.

ственного усилия, как стоящему вне этики* и к тому же не заинтересованному «в спасении и гибели»**.

В философии творчества Бердяева идет, как мы видим, ожесточенная, хотя и скрытая борьба между романтически-экзистенциалистским бунтарем и христианским аксиологом, между эстетиком (в широком смысле слова) и этиком (а шире — христианским платоником). Здесь «решается» непосильная задача согласовать свой абсолютный императив творчества с христианской (и в определенном смысле — общечеловеческой) этикой, т. е. добром. Бердяев никак не хочет, чтобы под его пером пострадал нравственный закон. Он придумывает новую «мораль творчества», которая якобы не только не противоречит морали как таковой, называемой им «этикой закона и этикой искупления», но и является как бы еще более нравственной — ибо творческой! — моралью, на самом же деле стоящей «по ту сторону добра и зла». Ибо до сих пор человечество, по Бердяеву, жило идеей нравственного исправления, отныне же оно должно «оправдываться» взлетом творческих сил — перед ним стоит, в широком смысле, эстетическая цель.

Следуя далее за бердяевскими определениями творческого акта, можно было бы предположить, что подлинным смыслом творчества наполняется на платоновский манер из «миров иных» (как это было у Соловьева). Восхождение в творческом акте к иным мирам означало в соответствии с общеплатоническими принципами концепции Соловьева выход в царство идеального совершенства, абсолютной красоты. У Бердяева, призывающего к «дерзновенному порыву за пределы этого мира к миру красоты»***, статус этого мира красоты, однако, никак не утверждён. И хотя трудно представить «царство красоты» (если это не поэтическая метафора) без всякой аналогии с платоновским миром эйдосов, Бердяев тем не менее сопротивляется объективно-онтологическому истолкованию этого открывающегося в творческом усилии мира. Ибо автор боится ущерба, который может нанести платонизм возможностям творческой фантазии: «Воображение не есть только подража-

* Бердяев пишет: «Вне этики закона и искупления» («О назначении человека», с. 139), но под каким еще именем могла им мыслиться общечеловеческая этика?

** Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 139.

*** Там же. С. 230.

ние предвечно сущим прообразам, как истолковывает его всякий платонизм, воображение есть создание образа небывшего из недр небытия, из темной потенции... из бездонной свободы»^{*}. Но ведь вместе с отказом от внесубъективного статуса красоты и духовных ценностей подрываются надежды на их бытийность, онтологичность. Разумеется, когда, отвечая потребностям своей христианской установки, приходит пора наложить на творческий акт «отпечаток вечности» или хотя бы в общих чертах придать ему объективность и сдержательность, автор дает возможность подразумевать, что «мир красоты» укоренен в сверхсубъективной сфере, и даже иногда ссылается на «ноуменальный мир». Чаше же читателю остается думать, что «иные меры» существуют лишь в субъективном измерении, что это — метафора для обозначения несопоставимого с обыденностью внутреннего состояния.

Далее Бердяев пишет, что в процессе творчества происходит создание «новых ценностей», но не уточняет, по какому признаку они должны расцениваться. Мало что содержательно дает и акцент на «новом», «небывалом», нигде и никогда не бывшем. Если мы согласимся с абсолютной беспрецедентностью человеческого творчества и его норм, то и тогда нам потребуется дополнить этот формальный критерий творчества критерием ценностным, — иначе придется все новое и «доселе небывалое» автоматически зачислить в разряд творческого. (Именно культ новизны с неизбежностью низводит творчество к изобретательству новаций и толкает его на путь авангарда.)

Среди критериев истинности творчества есть у Бердяева и «вечная красота». «Рождающаяся в творческом акте красота, — пишет он, — есть уже переход из “мира сего” в космос, в иное бытие». Но что оказывается залогом красоты? «Подлинное творчество». А гарантией подлинности?.. Творческий акт.

Таким образом, пытаясь проследить в эстетике Бердяева причинно-следственную зависимость между понятиями, которые помогли бы определить творческий акт с содержательной стороны, мы в конце концов, проделав круг, возвращаемся к нему же и обнаруживаем тем самым, что акт этот есть некое беспредметное действие. И действительно, если творчество само себя обосновывает, если оно и не нуждается в оправдании, и не признает никаких «внешних судов», высших инстанций

* Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 82.

и критериев, то как отличить подлинное творчество от ложного, боговдохновенное от демонического. Остается только один бесспорный критерий творческого акта — «отталкивание от всяких берегов»*, т. е. от мира. Экзистенциалистский бунтарь побеждает, как видим, творческого созидателя.

А между тем Бердяев возлагает на творца экстраординарную миссию. Философ настаивает на том, что творчество призвано не к созданию ценностей и форм в пределах искусства, но к вмешательству творческой воли в саму жизнь. Подобный «жизнетворческий» подход к искусству находится в русле теургической эстетики Вл. Соловьева. Исходная ее интуиция — христианское сознание недолжного состояния мира и ощущение личной за это ответственности. Соловьев на дело спасения бытия от зла и смерти направляет художника с его искусством; но речь идет не о том знакомом нам искусстве, которое лишь озаряет нашу жизнь. Если понимать преобразование бытия в том смысле, в котором скульптор преобразует глыбу мрамора, придавая ей форму красоты, то эта необходимая функция еще не составляет существа теургической задачи. «Подобно тому, как луч света играет в алмазе к удовольствию зрителя, но без всякого изменения материальной основы камня, так и здесь духовный свет абсолютного идеала, преломленный воображением художника, озаряет темную человеческую действительность, но нисколько не изменяет ее сущности». Даже «чудо искусства», которое «совершенно осуществляет абсолютный идеал», «было бы среди настоящей действительности только великолепным миражом в безводной пустыне, раздражающим, а не утоляющим нашу духовную жажду»**. «Совершенное искусство» — и в этом существе теургии — «должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»***. Таким образом, художник-теург не только совершенствует природное бытие: завершает незавершенное, расширяя область уже имеющейся красоты природных форм, например, заменяя косную, неформленную материю просветленной и преобразенной через внесение в нее идеального начала... (Сам Соловьев именует эту миссию «подвигом Пигмалиона».) Он, теург, должен заняться

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 174–175.

** Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. СПб., 1911. С. 89–90.

*** Там же. С. 90.

преображением человеческого бытия; главный предмет теургии — «нравственная и социальная жизнь человечества, бесконечно далекая от осуществления своего идеала»* («подвиг Персея»), и «увековечивание... индивидуальных явлений»**, т. е. спасение человеческой личности из ада смерти («подвиг Орфея»). Такая миссия требует от художника личного участия и, следовательно, нравственного преображения; сама жизнь художника становится искусством.

А вот из Бердяева: «Теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия — сверхкультурна. Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия <...> направляет творческую энергию на жизнь новую. В теургии слово становится плотью. В теургии искусство становится властью. Начало теургии есть уже конец литературы, конец всякого дифференцированного искусства, конец культуры. <...> Теургия есть действие человека, совместное с Богом — богодейство, богочеловеческое творчество»***.

Займствуя в качестве теоретика-символиста принцип «теургического делания», философ, однако, трактует творческую задачу человека уже не на соловьевский манер как продолжение идеального дела Природы, «мировой души», а как продолжение дела непосредственно самого Творца, созидающего мир заново из ничего, что при отсутствии содержательного критерия оборачивается неким субъективным переживанием — напряжения, порыва, подъема, наконец, экстаза. «Творчество для меня, — подытоживает мыслитель в “Самопознании”, — не столько оформление в конечном, в творческом продукте, сколько раскрытие бесконечного, полет в бесконечность». «Повторяю, что под творчеством я <...> понимаю не создание культурных продуктов, а потрясение и подъем всего человеческого существа»****. Эти внутренние состояния — потрясение и полет в бесконечность — выше всего ценятся романтическим мыслителем. Именно в них можно найти реальную транскрипцию до сих пор не определенных, отрицательных и чрезвычайно общих у Бердяева теургических лозунгов «бытийственного пре-

* Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. СПб., 1911. С. 89.

** Там же. С. 84.

*** Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 236.

**** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 227–228.

образования», ожидаемого от творческого акта. Обращенность к грядущему, «иному миру» конкретизируется лишь в форме конца настоящего, а воплощение творческого акта остается в сфере не внешнего, а внутреннего, не результата, а процесса. Незаурядное переживание, так хорошо передаваемое в понятии экстаза, или по-русски исступления, — вот те самые «миры иные», противопоставляемые обыденному, «буржуазному», скучному для романтического настроения миру сему. «По-прежнему я думаю, — признается мыслитель в конце жизни, — что самое главное достигнуть состояния подъема и экстаза, выводящего за пределы обыденности, экстаза мысли, экстаза чувства. Моя всегдашняя цель не гармония и порядок, а подъем и экстаз»^{*}.

Итак, творчество замыкается на определении его как игры «переливающихся через край дионисических сил»^{**}, и связывается «с оргийно-экстатической стихией человека»^{***}. В этом виде, однако, оно уже не путь переделать жизнь, но, скорее, способ избежать ее, изолироваться от скуки и пошлости бестрагического «духа буржуазности». «Творческий порыв» должен служить противовесом от мира. «Тоска исходит от “жизни” — признается Бердяев, — от сумерек, от мглы “жизни”»^{****}, и «без творческого подъема нельзя было бы вынести царства мещанства, в которое погружен мир»^{*****}. При этом творческий акт здесь превращается уже из средства в цель, из лекарства для мира — в наркотик для творца. Конечно, от эскапистского порыва автора пытается отрезвить его же второй, христианский голос, яснее звучащий в статье «Спасение и творчество» и требующий помнить о мире и о своей ответственности перед ним: «Человек, — напоминает себе и другим Бердяев, — не может, не должен в своем восхождении улетать из мира, снять с себя ответственность за других. — И добавляет в духе поучений старца Зосимы: — Каждый отвечает за всех»^{*****}. Однако эти

* Там же. С. 347. К этому месту Бердяев дает сноску: «Перевод отрывков из Бёме специально сделан для моей книги».

** Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 129.

*** Там же. С. 123.

**** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 56–57.

***** Там же. С. 309.

***** Там же. С. 74.

напоминания не меняют основной анархически-индивидуалистской тональности «апофеоза творчества» у автора.

Антиномия между двумя борющимися мировоззренческими основаниями бердяевской мысли выливается в акцентируемую мыслителем антиномию «между творчеством и жалостью» или, что тоже у него, между свободой и жалостью. Ведь только творчество, понятое как абсолютно беспредпосылочное кипение индивидуальных сил и потому не скоординированное с ответственным взглядом на мир, может находиться в принципиальном конфликте с тем, что автор называет «жалостью» и «нисхождением в мир». Для теургии Соловьева такого противоречия нет.

Так что же можно практически ждать и требовать от творца и теурга, отрицающего мир и не верящего ни в какую «воспитуемость» действительности? Более того, Бердяев прямо заявляет, что всякий творческий акт заранее обречен на неудачу; спускаясь с горных вершин творческого духа в обыденные низины реальной жизни с ее мировой необходимостью и социальной обыденностью, он в процессе «объективации» «охладевает», мертвоет и искажается. Труд теурга, таким образом, оказывается сизифовым трудом, попыткой преобразования мира, о котором заранее известно, что он не доступен никакому исправлению, а способен лишь губить и портить все, что приходит с ним в соприкосновение. Антиномия, до конца сохранившаяся внутри бердяевской мысли и с предельной парадоксальностью выразившаяся в одной из поздних его работ, в «Опыте эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947), — к примеру, в заявлении, что «творчество не есть только придание более совершенной формы этому миру, оно есть также (?! — Р. Г.) освобождение от тяжести и рабства этого мира»^{**}, разрешается все же в пользу не спасения, а упразднения мира как такового: «Творчество в своем первоисточнике... есть конец этого мира», «Принятие Истины до конца... есть согласие на гибель этого мира...»^{***}

* В этом предельно максималистском, экзистенциалистском пункте Бердяев выходит далеко за пределы романтизма, надеющегося на врачевание больной и непросветленной природы, на «воспитание земли». См: Novalis. *Bildung der Erde* // Novalis Schriften / Hg. von Y. Minor. Bd. 2. Jena, 1907.

** Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики, объективация. Париж, 1947. С. 154.

*** Там же. С. 162, 51.

«Смысл творчества» в мире Бердяева приобретает запретный отсвет; оно ставится здесь «под знаком конца» мира и одновременно — небывалого утверждения индивида, поскольку упразднение «мировой данности» возлагается на титаническое усилие самовольной личности.

Между прочим, идея сверхчеловеческого, мессианского творчества обосновывается Бердяевым доктриной нового, «третьего, творческого откровения»*, что напоминает о мечтаниях Иоахима Флорского и сектах «Восьмого дня». Бердяев увлечен идеей человекобожеской преемственности: Бог отработал свою творческую неделю, и теперь дело за человеком, получившим от Него в наследство мир; наступил «восьмой день» творенья. Философ строит историческую культурологию, согласно которой человечество в своем духовном развитии проходит три фазы, детерминированные тремя типами сознания и этики. Первая, соответствующая Ветхому завету и откровению первой «ипостаси Бога-отца», есть фаза законнического сознания; вторая соответствует Новому завету и второй ипостаси, «Сыну», это — фаза искупления; и наконец, третий эон, на пороге которого стоит человечество, есть эпоха творческого сознания, соответствующего третьему, уже не божественному, но антропологическому откровению — в «Духе» («Не было еще в мире религиозной эпохи творчества»**). Бердяев находит весьма остроумный путь для доказательства правоты своей схемы перед лицом Нового завета, который якобы завещает человеку творческую задачу единственно возможным для Евангелия способом, а именно — «умолчанием». «Если бы пути творчества были оправданы и указаны в Священном писании, — заявляет он, — то творчество было бы послушанием, то есть не было бы творчеством... Принудительное откровение творчества как закона, как наставления в пути, противоречило бы Божьей идее о свободе человека...»*** Но, с другой стороны, Бердяева можно понимать так: хотя пути творчества не заданы «откровенно», зато пример его дан «сокровенно» — самой богочеловеческой природой Христа, ибо Христос «есть существо не только божественного, но и человеческого величия... Человекоподобие Бога в едином Сыне Божьем и есть уже вечная основа

* Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 111, 113.

** Там же. С. 115.

*** Там же. С. 120.

самобытно-свободной природы человека, способной к творческому откровению»*. Третий «завет» выступает, таким образом, в виде христианской санкции на «свободное творческое дерзание» и более того — мандатом на богоподобие человека. Человек становится на место бога и как своенравный творец мира и как автор новой Истины, нового Священного писания; в отличие от двух первых заветов третий — это уже не божественное, но человеческое или, как говорится у Бердяева, антропологическое откровение: открытие человеком своего личного богоподобия.

Как видим, Бердяев отклоняется от основного курса русского символизма, вождь которого Вяч. Иванов настойчиво проводит демаркационную линию между двумя видами символического действия, стремясь прежде всего отмежеваться от волевого жеста ницшеанского художника-тирана. Иванов отделяет подлинно религиозно-знаменующий символизм от идеалистически-преобразовательного (волюнтаризм): первый старается выволить заложенные в мире идею и красоту, осуществляя объективную истину; второй заносчиво навязывает миру свою «волю к власти», реализуя субъективную свободу. Бердяев, к сожалению, может подпасть как раз под вторую рубрику. Возвещая о красоте и истине, он на деле апеллирует к бескрайнему самоволию. Примешавшаяся к теургии, авангардистская устремленность в беспредельное будущее заменяет у Бердяева традиционную задачу спасения-преображения мира установкой на его ликвидацию. Старая русская идея искусства, имевшая столько версий, скажем от Гоголя до ЛЕФа, получила тут апокалиптический оборот. Теург-модернист, чувствующий себя в едином русле правдоискательской традиции русских писателей, в действительности идет с ними вразрез; те мучились вопросом, оправдано ли вообще творчество, философ не только оправдывает его, но и через него оправдывается.

Модернистское искусство как бы откликнулось на мятежный призыв мыслителя к «дерзновенному» творчеству и стало разрывать все нити преемственности (используя традиционный мир культуры в качестве пародийного предмета, подлежащего изничтожению). Казалось бы, осуществляется гностическая мечта философа: материя «расслаивается», распыляется, срываются цельные покровы «мировой плоти», все грани переме-

* Бердяев Н. А. Смысл творчества С. 113.

шиваются, расплывается космос. Разлагается всякий органический синтез и старого мира, и старого художества*, — пишет Бердяев об опытах футуризма, задавшегося в манифесте целью «взорвать все традиции» и приступить к эксцентричному творчеству. Как не найти тут образцы подлинно небывалого?! Однако пропагандист такого с опаской взирал на них, как и на не менее беспрецедентные изделия кубизма и супрематизма, и не признает в новоявленном художестве ни новой, ни тем более старой красоты. Складные чудовища Пикассо безобразны, жалуется философ. От невиданных экспериментов коллажа Бердяев тоже предостерегает творцов: «Когда новые художники последнего дня начинают вставлять в свои картины газетные объявления и куски стекла, они доводят линию материального разложения до полного отказа от творчества. В конце этого процесса начинает разлагаться самый творческий акт, и творческое дерзновение подменяется дерзким отрицанием творчества»**. Но ведь сам мыслитель не обеспечил нас критерием, позволяющим отличить «дерзновенное» утверждение от «дерзкого отрицания». В «Петербурге» Белого, этого, по характеристике Бердяева, в своем роде уникального символиста и в то же время «единственного значительного футуриста в русской литературе», тоже «нет еще красоты»***. И хотя по идейно-апокалиптическим соображениям Бердяев хочет видеть в «астральном романе» Белого прообраз нового искусства, его смущает «растерзание» образа человека. Вообще канун «новой зоны» вызывает у Бердяева вместо торжества подлинное беспокойство: «То, что происходит с миром во всех сферах, есть апокалипсис целой огромной космической эпохи, конец старого мира и преддверие нового мира. Это более страшно и ответственно, чем представляют себе футуристы. В поднявшемся мировом вихре, в ускоренном темпе движения все смещается со своих мест, расковыривается стародавняя материальная скованность. Но в этом вихре могут погибнуть и величайшие ценности, может не устоять человек, может быть разодран в клочья. Возможно не только возникновение нового искусства, но и гибель всякого искусства, всякой ценности,

* Бердяев Н. А. Кризис искусства // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 402.

** Там же. С. 412.

*** Там же. С. 442.

всякого творчества»*. Подобные справедливые опасения требуют, однако, от мыслителя пересмотра его воззрений на природу творчества и задачи творца.

Чем дальше отходит Бердяев от своей доктрины, тем пронзительнее становится его взгляд и ответственной звучит его голос. И вот эти непосредственные и в то же время пророческие отклики мыслителя на явные и подспудные сдвиги человеческого духа представляются нам самым захватывающим и значительным. Именно здесь, в критических отзывах на ход культурной истории и перемены в образе человека, дает о себе знать христианский персонализм Бердяева с его «огненным пафосом» моралиста и талантом пневматолога, различителя духов.

Ответственный, озабоченный состоянием человеческого мира взгляд Бердяева формулировался, как уже было отмечено, в ответ на вызов времени. Большинство его антропологических и историософских пророчеств, рождавшихся как будто от соударений с духовными реальностями и, как молнии, озарявших будущее, до сих пор остаются в силе, что подтверждают помещенные в двух настоящих томах его сочинения и статьи. Есть среди беспокоивших мыслителя проблем и такие, для которых в цивилизованных странах наметились благополучные решения, не подтверждающие пока ни крушения правовой демократии, предрекаемого в «Новом средневековье», ни безысходности машинерии — плодов вхождения в мир массивированной техники. Цивилизация и тут обещает выход в виде компьютерной технологии с ее заманчивыми возможностями приспособиться к органической среде.

Однако все тревоги Бердяева, относящиеся не к социотехнической, а к общественно-гуманитарной сфере и сфере духа в особенности, в нынешнее время могут только нарастать. Даже там, где человек вроде бы уже имеет способы сносно и даже с комфортом устроить свою судьбу, так сказать, с материально-технической стороны, внутреннее его неблагополучие продвинулось со времен бердяевских констатаций, предостережений и призывов гораздо дальше по тому самому пути, о котором мыслитель писал: «Человек пережил новый опыт, небывалый, потерял почву, провалился...»** Вот, оказывается, како-

* Бердяев Н. А. Кризис искусства // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 413–414.

** Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 220.

го рода «небывалость» появилась в мире, Бердяев выступил одним из первых в XX в. критиков «массового общества», он подал сигнал о выходе на историческую сцену новых человеческих количеств. Но как ни страшился мыслитель профанации и вульгаризации культуры и падения духа, он дал нам образец конструктивной и благородной постановки проблемы. Он не впадает вместе с испанским социологом, тоже открывателем эпохи масс, Ортегой-и-Гасетом в высокомерный изоляционизм по отношению к культурным низам, к толпам восставших «неквалифицированных индивидов», хотя и не старается им потрафить. Он стремится сохранить аристократизм культуры и распространить ее вширь, т. е. как раз исполнить завет христианства, которое, по его же формуле, «и аристократично, и демократично». При этом груз задачи и вину за культурный разрыв (которую Бердяев видит в равнодушии интеллектуальной элиты к народу) он берет на себя, возлагает на свой класс, призывая собратьев-интеллигентов не забывать о своем общественном призвании. Бердяев бьет тревогу по поводу того, что в верхнем творческом слое как раз утрачивается «идея служения высшей цели», идея «свободы, смысла, ценности, качества». И эта тревога Бердяева тоже оказалась пророческой. Когда дело заходит об экспериментаторских новациях авангарда, философ, как мы уже знаем, вопреки своему заветному апофеозу небывалого творчества дает грозный и пронизательный анамнез состояния «нового искусства», диагностирует разрушительный характер новой «творческой воли».

В своей концепции Ренессанса, которая могла бы подействовать отрезвляюще на обвинителей всей этой великой эпохи в обезбоживании и распаде европейской культуры, Бердяев опять находит мудрую линию. Он усматривает беду не в том, что Ренессанс вызволил на простор индивидуальную человеческую душу (этот этап раннего Возрождения мыслитель считает идеальным моментом в истории, моментом равновесия между человеческой свободой и божественной истиной), а в том, что созревающая личность стала с этой Истиной разрывать. (К сожалению, есть явная техническая трудность понимания Бердяева в главах из «Смысла истории» и других работах. Он использует одно и то же слово «гуманизм» и когда говорит о высокой оценке человеческого достоинства, и когда хочет определить позицию полностью эмансипировавшегося индивида, для чего было бы уместнее употребить понятие «антропоцентризм» или «индивидуализм».)

Состояние человека, разрывающего с высшей Истиной и «отпущенного на свободу», — вот что прежде всего регистрирует взгляд Бердяева, выступает ли он как критик живописи, музыки или литературы. Так же как искусствоведом, литературным критиком философ себя не считал; он вообще был об этом занятии невысокого мнения. Он чувствовал себя метафизическим толкователем, герменевтикой, ставящим себе задачу, — как писал он в связи с исследованием творчества Достоевского в «Мирозерцании Достоевского», — «раскрыть дух писателя», «выявить его глубочайшее мироощущение и интуитивно воссоздать его мирозерцание»*. В Достоевском же скрыт ключ к душе нового человека.

Бердяев берет на себя роль как раз того «пневматолога, которым считает духовно близкого себе писателя-мыслителя. Достоевский, безусловно, был одной из главных фигур в идейной судьбе Бердяева. Еще в ранней юности Бердяев увлекся «Легендой о Великом Инквизиторе» (названной у Достоевского «поэмой») и через нее пришел к полному и восторженному приятию этого писателя, а как следствие — и к христианству. С тех пор никто уже не мог в глазах Бердяева перевесить авторитет Достоевского.

Со своей стороны, Бердяев сыграл существенную роль в смертной творческой судьбе писателя. Помимо того воздействия, которое — вслед за Мережковским и Вяч. Ивановым — он произвел на восприятие творчества Достоевского в России, он во многом задал тон таковому и в Европе, особенно в Германии, где русского писателя стали рассматривать в ракурсе метафизических и антропологических открытий. После Бердяева, как и после Вяч. Иванова, уже нельзя оставаться на эмпирико-психологическом уровне; два этих интерпретатора, по убеждению известного американского литературоведа Рене Веллека, «вознесли Достоевского на головокружительную высоту»**.

Прежде всего Бердяев настаивает на ином, целостном восприятии духовного мира писателя, требующем «родства с предметом». Он выступает против всех видов разоблачительства, остро улавливая нарастающую тенденцию века и предчувствуя

* Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 9.

** Welleck R. A Sketch of the History of Dostoevsky Criticism // Dostoevsky: a Collection of Critical Essays. N. Y. 1962. P. 5.

фронтальное наступление фрейдизма. Философ пишет книгу буквально накануне атаки на Достоевского со стороны психоанализа, т. е. со стороны разоблачительства психологического. Открывая это наступление, ученица З. Фрейда Й. Нойфельд публикует в 1923 г. работу, в которой русский писатель вскрывается с позиций эдипова комплекса. К концу 20-х гг. и сам учитель выступает с основополагающей в этом смысле работой «Dostojewski und Vätertötung» (in: Die Urgestalt des Binders Karamazov. Leipzig, 1927), освещая своим авторитетом дезавуацию как всего труда Достоевского, так и его личности. Способы поисков психопатологической подноготной множатся и изощряются. Любопытный вариант «вскрытия» писателя предлагается ревизионистом фрейдизма А. Адлером*. Еще в 1926 г. в Англии Адлер прочитал курс лекций, в котором говорил о Достоевском как о превосходном примере подавленной «воли к власти» и типичном правонарушителе по самому своему складу. (В качестве второго сына в семье Достоевский якобы испытывал на себе двойное господство — отца и старшего брата, но не будучи в силах высвободиться из-под этого гнета в жизни, компенсировал нехватку своей свободы в своих писаниях, развязывая по ходу дела разрушительные стихии в русском обществе.) «К великому явлению духа, — парировал Бердяев, — нужно подходить с верующей душой, не разлагать его подозрительностью и скепсисом. Между тем как люди нашей эпохи склонны оперировать любого великого писателя, подозревая в нем рак или другую скрытую болезнь»**.

Достоевского Бердяев представил в свете самохарактеристики писателя — как «реалиста в высшем смысле слова», великого открывателя человеческой природы и духовидца-антрополога: Достоевский возвратил «человеку его духовную глубину», т. е. упущенное из виду измерение личности; он уловил «подземные сдвиги» и рождение «новой души», движущейся по пути абсолютной свободы, и тем самым предначертал судьбу современного человечества.

Все достоинства пронизательной мысли Бердяева откроются перед читателем «Миросозерцания Достоевского». Книга эта доказывает, как необходима родственность между художником

* См.: Adler A. Raskolnikow // Adler A. Individualpsychologie. 4 Aufl. München, 1930.

** Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 11–12.

и его интерпретатором, на которой настаивает Бердяев и которая одна только и дает подлинные плоды понимания.

Однако среди звучащей здесь гармонии есть и диссонирующая нота. Прежде всего настораживает определение «революционер духа». Но так ли уже стремится Достоевский к разрывам связей с прошлым и так ли уж он «весь устремлен к грядущему», как этого хочется радикально настроенному Бердяеву? Критик подчеркивает апокалиптическое состояние духа, его взметенность и судорожность в мире Достоевского, но для писателя эти состояния не искомые и должные, т. е. высшие для человека, но лишь переломные, высвечивающие борьбу мотивов, идущую не столько «под знаком конца», сколько «под знаком вечности». И уж, конечно, нет здесь расчетов на то, что освобожденная душа выпорхнет из сетей несовершенных вещественных форм бытия. Бердяев стремится превратить Достоевского в ниспровергателя всего вообще оформленного существования человека, да и самого материального мира с его «трехмерным пространством», он хочет сделать из писателя методического борца против «окаменения духа». По Бердяеву, писатель «знает только экстатическую человеческую природу»*, кипение одних дионисических стихий, ибо в этой форме человеческому духу уже никак не грозит страшнее Бердяева «окаменение». Между тем Достоевский, как о том свидетельствуют его творчество и его исповедание, верхом достижений человеческого духа считает умиротворенность православного подвижника и вообще ценит кротость «смирного человека».

Дионисийские надрывы и судороги, свидетельствующие у Достоевского об автономной самоценности духа, о его неисчерпаемости внешними обстоятельствами, о его глубинной природе, превращаются у Бердяева в единственно подлинное состояние личности — состояние, так сказать, перманентной революции в духе. Momentами критик сам находится в экстатическом упоении надрывом, вне всякой перспективы обретения умиротворяющей истины. Таким образом, свидетельство пусть неблагоприятной, но ищущей катарсиса жизни духа Бердяев использует в качестве способа дистанцирования от бытия, быта и материи, а самого писателя рассматривает как союзника в своем гностическо-экзистенциалистском бунте. А ведь писатель вовсе не упивался ни дионисизмом, ни тем, что человек выпал

* Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 16.

из космического порядка, «оторвался от природы, от органических корней и объявил своеволие»^{*}.

Единственная безоговорочная революция духа, которую Достоевский изобразил, — это нигилистическое сознание, порывавшее с прежними основами, ценностями и смыслами и направленное на их сокрушение. Но Достоевский не был певцом *этой* революции, что справедливо отмечает и Бердяев. Итак, Достоевский, кто он? Открыватель? Да. Провидец? Да. И если метафорически его можно назвать революционером духа, то не в том радикальном смысле отталкивания от мира и безотлагательного устремления в будущее, неизбежно рвущего духовную преемственность. Для Достоевского характерно скорее не изобретение «нового, небывалого», а припоминание старого, забываемого; он и в новое, тревожное, захватившее его, полное грозных предчувствий время не спешит «начать все сызнова» и уж никак не подхлестывает мир к его быстрейшему концу.

Далее, Достоевский объявляется «глашатаем свободы». И в этом пункте, как и в предыдущем, выразится та же разность в акцентах между экзистенциально мыслящим писателем и экзистенциалистски настроенным мыслителем, хотя для обеих свобода находится в центре размышлений. Бердяев считает Достоевского мыслителем, далеко продвинувшим ее дело, — собственно, даже единственным, кто в новые времена поставил вопрос о первичной, иррациональной свободе выбора добра или зла и утвердил ее в высшем статусе. До Достоевского, заявляет Бердяев, свобода фигурировала в христианском сознании сразу в виде высшей, разумной «свободы в Истине», оно обходило первичную свободу выбора как низшую и формальную. Да и зачем такая свобода христианскому сознанию, когда оно «знает истину, которая делает свободным? И эта истина — исключительная; она не терпит наряду с собой других истин, не терпит лжи». Но вот тут-то, продолжает Бердяев, и скрывается ошибка, поскольку первичная свобода не есть только формальная истина. «Истина Христова бросает обратный свет и на первую свободу, утверждает ее как неотрывную часть самой Истины. Свобода духа человеческого... входит в содержание христианской истины»^{**}, поскольку, если не права свобода вне истины, то тем более не права и принудительная свобода, принудитель-

* Там же. С. 31.

** Там же. С. 47.

ное добро: «ибо существует не только свобода в Истине, но и истина о свободе»*. Эта истина о свободе, недооцененная, по выражению Бердяева, «старым христианским сознанием», прежде всего католическим, была поставлена на повестку дня писателем Достоевским.

Бердяев, конечно же, прав: свобода находится в сердцеви-не размышлений Достоевского о человеке, и именно к ней обращен его испытующий взор и через нее писатель обновляет христианскую антропологию. Открыватель «нового гуманизма» кончает с натуралистически-оптимистическим руссоизмом и с идеалистически-оптимистическим «шиллеровством», изживая их в своей душе и демонстрируя плоды этого изживания от романа к роману. В пику всем рациональным, идиллическим и тем более детерминистским концепциям человека Достоевский представляет нам желчного, упорствующего в своей слепоте, бунтующего героя, показывая его правду и его безмерное преимущество пред поверхностным, а то и регулируемым внешними силами персонажем этих концепций. Достоевский здесь — почти что адвокат дьявола, но зато он открывает ту глубину человека, без которой последний обречен оставаться в качестве феномена среди феноменов, в качестве эмпирической вещи среди эмпирических вещей. Как ни драгоценна эта свобода, она для Достоевского, вопреки убеждению Бердяева, есть только предпоследняя «тайна». Правда, у философа можно найти разные подходы — не согласованные между собой точки зрения, выражающие все те же две линии, уже отмеченные выше. Однако здесь нам полагается сосредоточиться на том, что сам Бердяев выдвигает в качестве исходной, осознанной, принципиально-методологической установки.

Для Бердяева, как мы знаем, свобода — это «Ungrund», без-основное: она есть последняя реальность, дальше которой идти некуда. Да и сам акцент Бердяева на вулканически-хаотических недрах человека также призван сблизить человеческую природу с темной праосновой, с рождающим лоном бытия. Эту свою точку зрения Бердяев и хочет разделить с Достоевским, будучи убежден, что она содержится у писателя, только в неотрелектированном виде. Бердяев заверяет, что если бы Достоевский продумал до конца предпосылки своего мировоззрения, то «он принужден был бы признать полярность самой божественной

* Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 46.

природы, темную природу, бездну в Боге, что-то родственное учению Якова Бёме об *Ungrund*'е. Человеческое сердце полярно в самой своей первооснове, но сердце человеческое заложено в бездонной глубине бытия. Однако, обращаясь к конкретному анализу, сам интерпретатор дает нам иные свидетельства, — он выходит на путь положительных определений и фактически опровергает свои предпосылки. Так, Бердяев пишет, что Достоевским «изобличается соблазнительная ложь человекобожества на самом пути беспредельной свободы»^{*}. (Если изобличается ложь свободы, следовательно, нужно признать какую-то более глубокую и более основополагающую правду.) Или: «свобода как своеволие губит человека»^{**}. (Значит, человек опирается в своих основах на нечто иное, чем только свобода, и его последний фундамент уже не унгрунд?) Или: «С внутренней имманентной неизбежностью ведет такая свобода к рабству, угащает образ человека»^{***}. Но если так, если свобода угащает человеческий образ, то, следовательно, определяется он чем-то иным, содержательным, а не свободой. И вообще само признание «образа» требует пересмотра постулата о «безосновной» основе человека — о свободе, в глубине которой таится «ничто». Тем самым вопреки постулату Бердяева обнаруживается, что Достоевский выбрал в качестве последней основы более основательные вещи, чем «безосновное», и что предпосылки не продуманы не у писателя, а у его интерпретатора.

«Сокровенный пафос свободы», говоря словами Бердяева, входит лишь в первую половину двуединого замысла Достоевского. Диалектика подпольного парадоксалиста, выражающая апофеоз свободы у Достоевского, — это лишь расчистка пути для введения положительного образа человека. За свободой тут открываются более сокровенные, скажем, этические человеческие начала — сердце и совесть, за проблемой свободы открывается проблема взаимоотношения свободы и истины. Но раз так (и ведь сам Бердяев в своих не методологических, спонтанных размышлениях о писателе улавливает путь, которым у Достоевского развивается «наука о человеке»), то разговоры о первозданной «безосновности» должны отпасть сами собой.

* Там же. С. 41.

** Там же. С. 50.

*** Там же. С. 50.

И наконец, в своем истолковании Достоевского Бердяев демонстрирует еще один характерный и наиболее глубинный «уклон», органически связанный с предыдущими. Дело идет о традиционном вопросе, «опасен» или не опасен Достоевский. И здесь двойственность критической мысли достигает апогея. Казалось бы, ответ на этот вопрос задан уже в общей оценке писателя как «величайшего гения» и в общем тоне книги; он содержится и даже явно выражен в ряде наиболее ответственных мыслей. С самых первых глав Бердяев заявляет: «В противоположность часто высказываемому мнению нужно энергично настаивать, что дух Достоевского имел положительное, а не отрицательное направление. Пафос его был — пафос утверждения, а не отрицания»^{*}. «Идеи Достоевского», по словам Бердяева, — это «духовный хлеб насущный» и «без них нельзя жить»^{**}, Достоевский «учит открывать свет во тьме»^{***}.

Однако начинается и проводится эта тема «за здравие», а оканчивается она скорее «за упокой». Здесь, в последней главе «Достоевский и мы», мы, читатели, ожидающие заключительных триумфальных аккордов в честь гения Достоевского и уж, конечно, не сомневающиеся в его благотворности (на то он и гений, а не соблазнительно-расслабляющий декадент), вдруг сталкиваемся с утверждениями, явно дезавуирующими писателя: Бердяев предостерегает нас от опасностей, «которые заключены в духе Достоевского», от его «расслабляющего влияния»^{****}.

Не случилось ли так, что сначала критик слишком нагружает писателя собственным багажом, слишком щедро одаривает его апокалиптичностью и дионисийством, слишком сильный разрушительный импульс ему задает, чтобы затем не спохватиться и в страхе перед губительными последствиями не начать бить тревогу. И тут он выдвигает на первый план опасную склонность русской души и русского народа к погружению в бездны и к нигилистическому обращению с культурой: «В русской душе, — предупреждает Бердяев, объясняя этим свое беспокойство, — есть жажда самосожигания, есть опасность упоения гибелью», есть «апокалиптическая <...> устремленность к концу», подо-

* Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 25.

** Там же. С. 144.

*** Там же. С. 149.

**** Там же. С. 145.

зрительность и враждебность «ко всей срединной культуре»^{*}. Но в этих опасениях и предостережениях явно слышится собственная зачарованность Бердяева: будто он изживает свои духовные комплексы, страхи, соблазны «бездной»^{**}, настаивая на том, что в писателе «была притягивающая и соблазняющая бездонность»^{***}. Конкретно вина Достоевского усматривается в том, что «для него дионисическая трагедия, раздвоение, бездна как будто бы остаются единственным путем человека». Откуда берет это критик? По-видимому, из своей души. Итак, вначале он воодушевленно постулирует бездонную свободу, трагическую «экстатическую, дионисическую стихию», которая «должна быть принята как первичная данность, как первооснова бытия, как атмосфера, в которой совершается наша судьба»^{****}, затем приписывает этот постулат Достоевскому. А далее укоряет писателя за то, что он, мол, «призывает» «к дионисической стихии» и придает ей «нормативный характер»^{*****}.

Если правда, что «первичная данность» такова, как ее описывает Бердяев, то ответ однозначен: «нормативный характер» дионисической стихии тем самым уже утвержден и не нуждается для своей поддержки дополнительно в какой-либо субъективной воле (автора, например). Однако если правда такова, то писателю остается либо быть верным ей и, значит, распространять «опасные влияния», либо кривить душой, держа человечество в счастливом неведении относительно вулканических «первооснов бытия» и неизбежных законов человеческой судьбы, но тогда придется уподобиться ненавистному для Бердяева Великому Инквизитору. Все пути здесь заказаны.

Но, к счастью, правда о мире не такова, и писатель в соответствии с ней не учит ни первому, ни второму — не исповедует бердяевский постулат и не возводит в норму путь экстаза и раздвоения. Он рисует трагическую судьбу «свободного», «гордого», павшего человека, которого не бросает, однако, в беде, не оставляет в тупике и безысходности. Как бы горек и страшен ни оказался путь человека, Достоевский не покидает его в подземье, в подполье, но показывает выход, откуда сияет свет.

* Там же. С. 145, 148.

** Там же. С. 143.

*** Там же.

**** Там же. С. 146.

***** Там же. С. 145.

В этом взгляде на писателя нас поддержит Вяч. Иванов: «И так творчески сильно, так преобразительно кафартическое облегчение и укрепление, какими Достоевский одаряет душу, прошедшую с ним через муки ада и мытарства чистилища до порога обитателей Беатриче, что мы все уже давно примирились с нашим суровым вожатым и не ропщем более на трудный путь»^{*}. Встречу с Достоевским Вяч. Иванов справедливо приравнивает к «неизгладимому событию», когда происходит «какое-то неуловимое и осчастливливающее утверждение смысла и ценности»^{**}. Подобные признания есть и у нашего критика^{***}, но они, по несчастью, не колеблют его генерального обвинения в адрес писателя как «опасного гения».

И еще: чувствительный к дионисийским мотивам критик не принимает во внимание показанный писателем другой, высший путь и другой, благодатный образ человека — страдающего, но не одержимого, не поддавшегося искусству. Тем не менее сам этот «образ» уже снимает с Достоевского подозрения, будто бы писатель навязывает человечеству злосчастный, оргиастически-стихийный путь в качестве неизбежного, всеобщего и необходимого. Этот путь искусительных бездн и падений, универсализируясь под пером Бердяева, вытесняет и подменяет собой иной, подлинно универсальный для писателя закон человеческого бытия, а именно — страдание.

Справедливо упрекая Льва Шестова за трактовку Достоевского «исключительно как подпольного психолога»^{****}, Бердяев мог бы достаточно справедливо упрекнуть и себя за другой ницшеанский уклон в толковании писателя.

Мысль Бердяева, как мы убедились, подобна качелям, и не будем удивляться, что — при одном взмахе — он обвиняет Достоевского в развязывании душевных стихий и отнимает у него роль «учителя», при другом — он эту роль писателю возвращает. Ведь именно Бердяеву принадлежат слова о том, что Достоевский «учит через Христа открывать свет во тьме <...> учит любви». (Можно ли большего требовать от писателя?!) И еще: «Сама тьма у него светоносна»^{*****}. (Если даже тьма — свет, то каков же свет?!)

* Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 145.

** Иванов Вяч. Борозды и межи. М., 1916. С. 23.

*** Там же. С. 22.

**** Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 144.

***** Там же. С. 149.

«Мы — духовные дети Достоевского»*, — писал Бердяев о себе и своих соратниках по «русскому ренессансу». Но к духовному наследию Достоевского примешался в XX веке модернистский комплекс анархизма и дионисического «упоевания», что у поэтических собратьев Бердяева уже переродилось в «космический соблазн» — в жажду раствориться в стихии, слиться с действием низших сил. Эту декадентскую примесь, правда, лишь в ее последней пассивной форме, отмечает и сам критик.

В статье «Мутные лики» Бердяев обличает двух главных поэтов-символистов, олицетворявших Серебряный век. Обращаясь к софианской поэзии А. Белого и А. Блока, он прозорливо усматривает порчу в самом истоке перенятого от Вл. Соловьева культа Софии, которая, по утверждению Бердяева, была прельщением Соловьева, его романтическим томлением, «вечной жаждой встреч и свиданий с Незнакомкой и вечным разочарованием, вечной возможностью смешения и подмен <...> Этот культ не укрепляет, а расслабляет»**, от него пошла «мутъ в наших духовных течениях». Бердяев с крайней отчетливостью ставит диагноз «этому течению в русской духовной жизни» XX в.; здесь «все погружено в мутную, двоящуюся атмосферу»***, где путаются границы между добром и злом, истиной и ложью, а человеческая воля стремится к саморастворению. Но в то время как у Соловьева было, по выражению Бердяева, «благородное противление» стихийным силам, его преемники полностью отдаются «на растерзание космических энергий»****.

Однако изобличаемые им софианские символисты были поражены не только двусмысленностью соловьевских чаяний, но и дерзновенно-дионисийским мятежом, столь близким сердцу Бердяева. Ведь от излюбленного им «упоевания в бою», через — «бездны мрачной на краю» есть прямой переход к блоковской жажде «в огне и мраке потонуть». Общим для всех было нетерпеливое ожидание гибели мира, развоплощения всех наличных форм бытия и культуры. (И разве Бердяев не близок Белому,

* Там же. С. 144.

** Бердяев Н. А. Мутные лики // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 449—450.

*** Там же. С. 455.

**** Там же. С. 453, 451.

торопящемуся ее похоронить: «Культура — трухлявая голова, в ней все умерло, ничего не осталось; будет взрыв, все сметется»?) Общей была и жажда экстаза. Правда, Бердяев искал «выхода за свои пределы» в обостренном лично-волевом акте, «софийные» поэты — в растворении, подчинении и пассивном отдании себя, т. е. в разрушении личного начала. И хотя в одном случае налицо волевая активность, противление, дух воинственного противостояния, а в другом, наоборот, безволие, непротивление и духовное капитулянтство, между ними, как мы видели, существует симптоматическая общность. Стремление к экстазу на путях разрушения, живущее в глубине революционной психологии Бердяева, переливчато. Чуть ослабла воля к духовному напряжению — и ничто не может помешать ее перерождению в безволие, ибо в самой установке нет для этого никаких помех и сверхличных опор. Поэтому естественно видеть преемство между тем восторгом, к которому призывает искалитель апокалиптических ситуаций, и с другой стороны, духовным пораженчеством перед стихийными силами*. Утомляясь и иссякая на бесплодном пути, восторг сам собою изливается в менее энергические и даже просто пассивные формы катастрофических ощущений.

Эти наши догадки отчасти восходят все к тому же общему вопросу о примате свободы, о диалектике свободы и смысла. Сам Бердяев в статье «Духовное состояние современного мира» пишет: «Человек как будто бы устал от духовной свободы и готов отказаться от нее во имя силы, которая устроит его жизнь внутренне и внешне»**. Сказано замечательно. Но если понимать ее как безграничное негативное начало, — а именно в таком виде выступает она у Бердяева-метафизика, — то эта свобода будет на деле выражаться в своеволии, которое в конце концов устаёт от самого себя. Недаром у того, кого критик считает своим учителем, у Достоевского можно вычитать, что самоцельная «воля вольная» имеет двойника-антипода: жажду сбить ее с рук, вручив чужой силе. Парадоксалист «из подполья», рассуждая о природе человека, находит в нем два эти, казалось бы, антиномичные устремления — своеволия и рабства. И как

* Какие страшные и больные формы могут принимать подобные настроения, свидетельствует запись Блока в «Дневнике» от 5 апреля 1912 г.: «Гибель "Титаника" вчера обрadowала меня несказанно — есть еще океан».

** Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 487.

раз одно из них выражает Бердяев, другое — критикуемые им поэты. Сила, которую они ищут и которую можно было бы вместе с философом назвать «космическим прельщением»*, была антипатична Бердяеву — крайнему персоналисту, моралисту и антикосмисту, — тем не менее философ помогает мостить дорогу для нее, настраивая мир не только на безответственно-свободный, но и радикально-эсхатологический лад.

Но в качестве критика, как уже подчеркивалось, Бердяев глубок и прозорлив: он констатирует, что поэт, отдавшийся стихийным силам, подпавший космической истоме, «остается перед бездной пустоты»** (и тем самым обличает себя: разве *Ungtund*, не несущая нам никакого утешения, не обернется в конце концов той же бездной пустоты?).

Десять лет спустя Бердяев выступает со статьей «В защиту Блока», причем, по всей видимости, даже не зная, что оппонентом себе он выбрал Флоренского. Последний, исходя из общей оценки искусства с религиозно-обрядной точки зрения, т. е. соотносимости явления искусства с «ноуменом культовым», видит в поэзии Блока «демоническую» пародию на культ. В такой интерпретации стихи Блока — это что-то вроде мистической эмблематики, изображающей «прельщения» и даже «бесовидения» «одержимого» поэта. Понятно, что вольного мыслителя должна была оттолкнуть сама мысль об ангажированности искусства, но, вставая на защиту автономии художника от посягательств со стороны и стремясь вывести его из-под власти внешнего суда, Бердяев уже готов лишить поэта, Блока, и ответственности, и личности, к чему как раз настойчиво апеллировала его нравственная критика в «Мутных ликах».

Поэзия, пишет Бердяев, «лишь в очень малой степени причастна Логосу, она причастна Космосу»***; поэт, в особенности лирический, каковым является Блок, — это женственная, почти бессознательная душа, находящаяся во власти космических сил; это пассивный страдалец, претерпевающий прельщения Космоса, «души мира».

Изменяя своему принципу лично-волевого творчества, мысль Бердяева движется теперь в русле шеллингианства

* Бердяев Н. А. Русская идея. Париж, 1971 (1946). С. 221.

** Бердяев Н. А. Мутные лики. С. 455.

*** Бердяев Н. А. В защиту Блока // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 484.

и немецкого романтизма, где торжествует наитие и пассивно-сновидческое сознание; она находится также в невольной перекличке с отечественной неоромантической эстетикой, высказавшей недосказанное и продумавшей недодуманное в статье Бердяева, а именно с философией творчества М. Цветаевой. Поэтесса мыслит творческий процесс как узрение души вещей, оформление космических стихий в слове поэта-медиума, сомнамбулического визионера и прорицателя: поэзия — это срединная область душевного, расположенная выше природного, но ниже морального; над ней, следовательно, никакие нравственные суды не властны. И Цветаева честно разграничивает сферы нравственного и эстетического, утверждая антиномию между ответственностью лица и безответственностью творца, что осознает сама как источник трагического внутреннего разлада.

Приняв те же, что у Цветаевой, предпосылки — тот же взгляд на природу поэзии, — Бердяев тем не менее не спешит к следствиям, которые поставили бы его перед раздражающей проблемой дисгармонии красоты и добра, перед неприятной, двойной бухгалтерией в суде над поэтом и человеком. Действительно, если по сути своего ремесла поэт должен быть послушен внушениям голосов извне, являться только их «эхом», служить игральщиком космических сил, то как вменить в вину его «невменяемость»? С точки зрения «ответственности» дело поэзии проиграно. Но Бердяев поэзию не отвергает, а напротив, защищает (в частности, «от богословского суда»), однако на встающий здесь тревожный вопрос, как примирить поэзию и мораль, дело поэта и личную ответственность, ответа не дает. Блок у Бердяева как-то незаметно становится ответчиком за всю податливость и «безответственность» лирической поэзии. Ибо, с одной стороны, он вроде бы символизирует собой лирическую стихию, но с другой, итоговой, оказывается «невменяемым» уже по собственной вине, по своему специфическому свойству, а именно, из-за... «неинтеллектуальности» и даже безличности. Бердяев так и пишет: «У Блока была гениальная индивидуальность поэта, но не было личности»*. Убедительный в своей обороне автономного искусства от атак Флоренского, для которого оно существует лишь в прошлых формах религиозного культа, Бердяев проигрывает перед своим оппонентом в четкости и серьезности отношения к «частному случаю», т. е. к

* Бердяев Н. А. В защиту Блока // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 485.

Блоку. И в своих несогласованных между собой характеристиках поэта Бердяев в итоге скорее только подтверждает данную Флоренским: определение этого поэта как «одержимого».

Вместе с тем сами собой ставятся под вопрос прежние обличения Бердяева в «Мутных ликах». Какую духовную стойкость можно вообще взыскивать с беззащитной души поэта, обнаженной перед «темными космическими волнами»?! Бердяев защищает поэта как раз в том самом качестве, в котором прежде порицал. Причем оказалось, что Блок потерпел гораздо больше от нового, оправдательного приговора, чем от старого, обвинительного.

Таковы издержки балансирования мысли, не согласовавшей между собой две разнородные предпосылки и склонной к тому же изыскивать для себя острые, полемические ситуации.

В своей поздней книге «Русская идея» Бердяев противопоставляет олицетворяемую Достоевским русскую литературу XIX в. с ее нравственной гениальностью, это высшее проявление русского национального духа и национальной мысли, веку XX. И хотя только в начале последнего критика по-настоящему сумела оценить великих русских писателей, прежде всего Достоевского и Толстого, подлинных адептов в новом веке у них не нашлось. «Духовная проблематика вершин русской литературы была усвоена, ею прониклись, и вместе с тем произошло большое изменение, не всегда благоприятное, по сравнению с литературой XIX в. Исчезли необыкновенная правдивость и простота русской литературы. Появились люди двоящихся мыслей»*. Действительно, на фоне Пушкина, Достоевского, Л. Толстого особенно видны следы духовного недомогания, замутненных чувств и мыслей и у поэтов-символистов, и у литераторов — зачинателей «нового религиозного сознания». Однако, к сожалению, и сам Бердяев, не принадлежа к категории лиц с «двоющимися мыслями», нес в себе двойственность духовных установок.

Бердяев отграничивает русскую классику не только во времени, но и в пространстве, сопоставляя ее с западноевропейской, и прежде всего с французской литературой. И тут его размышления и пронизательны, и дальновидны. Тема сравнения национальных стилей в культуре вообще была привлекательной для

* Там же.

** Бердяев Н. А. Русская идея. С. 221.

Бердяева, жизнь которого, кстати, так же как и происхождение, имели касательство к двум мирам, к двум началам: русскому и французскому*. Но не только постоянное и достаточно экстенсивное общение с интеллектуальными верхами в обоих регионах Европы** дало пищу для антитезы русского и западноевропейского духовного склада: как целостно-личностного и отвлеченно-рационального. Здесь у Бердяева чувствуются и старые российские традиции, осмысленные у славянофилов, Юркевича (в его учении о сердце как глубинной основе человеческого существа), у Достоевского, Соловьева и их последователей. В этом же русле и происходит сопоставление Бердяевым русской и французской литератур как антиподов. Первая — сострадательная, исходящая из сердца («потрясающая сострадательность и жалость обнаружили в русской литературе», — пишет он в работе «О назначении человека»***); вторая — по существу своему рассудочная, утерявшая связь со средоточием человеческой личности, сердцем. Конкретизация этой последней мысли в наблюдениях Бердяева приводит к ее усложнению и новому повороту. Оказывается, что у разросшейся рассудочности имеется характерный спутник... «Я наблюдаю, — делится автор своими повседневными впечатлениями, которые затем вольются в его литературные заметки, — что французы по сравнению с нами, русскими, умеют наслаждаться жизнью, извлекать из нее максимум приятного, получать удовольствие от вкушения блюд интеллектуальных и — блюд материальных... Преобладают интеллектуальность и чувственность, слабы сердечность и душевность. Это видно по французскому роману последнего времени, в котором нет чувства, а есть главным образом *sensualité*»****.

Оставляя в стороне побочные проблемы сравнительной национальной психологии, мы видим тут, что Бердяев уже выходит

* Его бабушка по материнской линии — француженка, урожденная графиня де Шуазель.

** «Я много участвовал в собраниях *intellectuels* Запада, много раз спорил, читал доклады в их среде. Я изучал западное мышление не только по книгам, но и по общению с живыми людьми» // *Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaev*. № 4. 1975. P. 6. В «Самопознании» Бердяев пишет о широких знакомствах во всех слоях русского общества.

*** Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 209.

**** Бердяев Н. А. Фрагменты из неопубликованного // *Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaev*. № 4. 1975. Mars. P. 14, 28.

за пределы своего определения французской литературы как рационалистической. Оказывается, что дело не исчерпывается одной рассудочностью и что она сама служит кое-чему повещественней. На сцену выступает еще один компонент, не менее важный и, главное, внутренне связанный с рационалистической, бездушной установкой: это — принцип удовольствия. По сути Бердяев говорит уже не о рационализме, но о рассудочном гедонизме французской литературы, как раз и составляющем прямую и полную противоположность отношению к миру с точки зрения сердца и совести. В писаниях Пруста или А. Жида, замечает Бердяев, «нет целостного образа», а «есть лишь ощущения (sensations) интеллектуальные и рассудочные. Прежде всего исчезает сердце как целостный и центральный орган человеческого существа, как носитель человеческих чувств. Человек печалится и приходит в отчаяние от этого исчезновения целостного существа, но он бессилён удержать его. Иногда он радуется от собственного исчезновения. Человека разлагает и власть подсознательного, и рассудочность»^{*}. Бердяев фактически обнаруживает главную и на первый взгляд парадоксальную черту французской литературы, восприимчивой к двум крайним «приодам» человеческого существа: рассудку и подсознанию (или, что то же, интеллектуальности и чувственности, или «блюдам интеллектуальным» и «блюдам материальным»), — черту, которая станет затем «передовой» тенденцией западного искусства. (Речь идет не о том, что мироощущение рассудочного гедонизма полностью подчинит себе все искусство Запада, — нет, и германская, и англоязычная литература будут иметь свои «провинциальные» предпочтения. Речь идет о том, что эта тенденция французской литературы станет отныне неоспоримым литературным авангардом, а сама она — законодательницей моды.) В обиход искусства прочно войдет герой с гипертрофией «верха» и «низа» и атрофией сердцевины, т. е. сердца^{**}.

^{*} Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. Париж, 1934. С. 21.

^{**} Триумф чрева в союзе с «бессердечным любопытством» образцово и наглядно на широком экране демонстрирует герой известного фильма А. Вайды «Пейзаж после битвы» — постоянно жующий и мыслящий интеллектуал: в одной руке бутерброд, в другой — книга. Положим, что чудовищность его недавней жизни в концлагере нашему уму непостижима, и все же симптоматично, что сердечные реакции героем утрачены, в то время как умственные наряду с пищеварительными — нет.

Бердяев, однако, вовсе не отрицает за новой литературой — за Селином, Мальро, Лоренсом — определенной правды, правды «о том, что происходит с человеком»*. Но вся эта фотография не имеет ничего общего с той истиной, которую несет в себе русская, да и старая мировая классика; и тут опять образцом для Бердяева выступает Достоевский, «видевший свет на самом дне тьмы»**. Современный романист или «погружен в плавучий мир ощущений, или — в изображение «злой действительности»***; у него не стало «ни метафизической, ни мистической глубины», и нет никакого противостояния центробежным силам.

Бердяев, как мы видим, уловил чрезвычайно симптоматичные тенденции западной литературы. Описанная в 30-х гг. болезнь достигла с тех пор новых фаз: рационализм вылился в крайние формы интеллектуально-герметических и профессионально-лабораторных изысков; культ подсознательных инстинктов принял непристойные формы, не корректируемые ни совестью, ни сознанием. Писатель, не гнушающийся ролью репортера или, вернее, соглядатая «злой действительности», своим активным непротивлением (а часто — инициативным пособничеством) злу усиленно разлагал человеческую личность. А литература, бежавшая от своего нравственного призвания, лишалась самозабвенного читательского доверия; все чаще она стала восприниматься как духовный и социальный «симптом», небезынтересный с познавательной стороны, но уж никак не годный служить духовной опорой человеку.

Бердяева отталкивает безжизненность культурного устроения: западные люди «рассматривают каждую проблему прежде всего в ее отражениях в культуре и истории, т. е. уже во вторичном. В поставленной проблеме не трепещет жизнь <...>. Было такое впечатление, что существует лишь мир человеческой мысли о каких-либо предметах, лишь психология чужих переживаний. Когда на одной из декад Понтины была поставлена проблема одиночества, то рассматривалось одиночество у Петрарки, у Руссо, у Ницше. Русские же мыслят

* Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. Париж, 1934. С. 21.

** Там же.

*** Там же.

иначе. Говорю о характерно русском мышлении»*. Обобщенно точка зрения Бердяева выглядит так: западная культура занята своими факультативными, «абстрактными» задачами; русская же — «ищет спасения», она видит свою задачу не столько в отражении, сколько в преображении мира. «Русская литература XIX века, которая в общем словоупотреблении была самым большим проявлением русской культуры, не была культурой в западном классическом смысле слова, и она всегда переходила за пределы культуры. Великие русские писатели чувствовали конфликт между совершенной культурой и совершенной жизнью, и они стремились к совершенной, преображенной жизни. Они сознавали, хотя и не всегда удачно выражали, что русская идея не есть идея культуры»**.

Замечательное понимание Бердяевым основного пафоса русского искусства и русской словесности, их жизненной серьезности, связанной с замыслами совершенствования жизни, а не отлета от нее, могло бы служить плодотворным коррективом его дерзновенной философии творчества.

* Inédits de Berdiaev // Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaev. № 4. 1975. Mars. P. 6, 8.

** Бердяев Н. А. Русская идея. С. 132.

Философия культуры

В. В. Бычков

Кризис культуры в эсхатологическом свете философии Николая Бердяева*

Мы живем в мире безумия.

Н. Бердяев

Бердяев был философом типично русского склада и менталитета. Ему, как и многим другим русским философам первой половины XX в., был чужд дух немецкого рационализма и формально-логической эквилибристики. Интуитивно-эстетическое узрение — вот основа нашего национального философствования, и Бердяев хорошо ощущал это на своем личном опыте. «Я в сущности не могу развивать своей мысли, доказывать. Анализ — сравнительно слабая сторона моей мысли. Я мыслитель типа исключительно интуитивно-синтетического. У меня, бесспорно, есть большой дар сразу понять связь всего отдельного, частичного — с целым, со смыслом мира. Самые ничтожные явления жизни вызывают во мне интуитивные прозрения универсального характера. При этом интуиция носит

* Опубликовано в: Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 207–229. Здесь — с сокращениями и изменениями.

интеллектуально-эмоциональный, а не чисто интеллектуальный характер»^{*}.

Для Бердяева, по его собственному признанию, писание всегда представлялось высшим творческим актом. Мысли приходили к нему, как «блеск молнии, как лучи внутреннего света», и он еле успевал их записывать, не обдумывая ни формы, ни логики их изложения. Поэтому у него, как и у некоторых русских мыслителей Серебряного века (Розанова, Шестова), явно не без влияния их кумира Ницше, сложилась афористическая (т. е. полухудожественная) манера философствования. «Афоризм для меня есть микрокосм мысли, в нем в сжатом виде присутствует вся моя философия, для которой нет ничего отдельного и частного. Это философия конкретно-целостная. Я всю жизнь пишу. Писание для меня духовная гигиена, медитация и концентрация, способ жить»^{**}. Отсюда понятен и экзистенциальный характер философии Бердяева, на чем он и сам постоянно акцентирует внимание. Для него жизнь и философия нераздельны. Жизнь, и прежде всего личная, личный духовный опыт, является главным и важнейшим источником его философии. «Мое философское мышление не наукообразное, не рационально-логическое, а интуитивно-жизненное, в основании его лежит духовный опыт, оно движется страстью к свободе. Я мыслю не дискурсивно, не столько прихожу к истине, сколько исхожу от истины»^{***}.

Бердяев настаивает на своем экзистенциальном типе мышления и философствования, который, как он подчеркивает, сформировался у него еще до появления собственно европейского понимания экзистенциализма^{****}. При этом он декларирует особый тип экзистенциального мышления — персоналистский, ибо в жизни для него личность является центром, на который должно быть направлено мышление философа, само опирающееся на личностный духовный опыт. Собственно, для персоналиста сама истина интуитивно открывается в его вну-

* Бердяев Н. А. Самопознание // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 1. Paris, 1989. С. 256.

** Там же.

*** Бердяев Н. А. Дух и реальность. М., 2003. С. 381.

**** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 245.

треннем мире, что и укрепляет Бердяева в аутентичности его афористически-экзистенциального философствования. «Истина творится в субъекте, она не дается объективно извне. <...> Бог открывается для единственного. Бог присутствует только в субъективности»*.

Смысл своего «обостренного персонализма» и персоналистской революции вообще (которая еще не наступила, жалеет Бердяев) русский мыслитель видит в сознательном свержении «власти объективации», природной необходимости, и в личном прорыве «к иному миру, к духовному миру». Опыт причастности к этому миру и становится истоком персональной экзистенциальной философии. «Моя окончательная философия есть философия личная, связанная с моим личным опытом». И в этом смысле Бердяев считает ее более экзистенциальной, чем философии Хайдеггера или Ясперса**. Эта философия открывает ему принципиально новую точку зрения на бытие, которую он называет «трансцендентным индивидуализмом» и с позиции которой призывает пересмотреть всю традиционную систему ценностей. В философии и моральных системах будущего «проблема индивидуальности» должна стать основной, «вопрос об индивидуальной человеческой судьбе» быть главным, «интимная наша трагедия» стоять в центре внимания***. «За конкретной человеческой личностью должна быть признана абсолютная ценность, трансцендентный смысл, его личные поиски своего трансцендентного Я, своего личного пути к достижению абсолютной полноты вечного бытия»****.

В пространстве такого экзистенциально-персоналистского опыта обычная, земная жизнь человека и общества в целом предстает в предельно трагическом свете. Жизнь человека пронизана трагизмом, а мир идет к своему апокалиптическому концу. «Я ясно видел, что в мире происходит не только дехристианизация, но и дегуманизация, потрясение образа человека»*****.

* Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. М., 2003. С. 342.

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 336.

*** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 2. С. 238.

**** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 242.

***** Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 1. Самопознание. С. 337.

Назревает глобальная вселенская катастрофа. Однако в атмосфере мощного духовного и культурного «ренессанса» предреволюционной России Бердяев, как и многие его коллеги по духовным исканиям, отнюдь не был настроен пессимистически. Его эсхатологизм окрашен оптимистическими тонами, которые он черпал из своей теории теургического творчества.

Вот в этом сугубо личностном интеллектуально-духовном пространстве персоналистского экзистенциализма — эсхатологизма как «философии конца» — теургического творчества как предпосылки нового мира, — и формировались культурологические взгляды Бердяева, мыслителя религиозного, самостоятельно и совершенно свободно пришедшего к вере и к Христу. «Моя христианская вера не есть вера бытовая, родовая, традиционно полученная по наследству, она есть вера, добытая мучительным опытом жизни, изнутри, от свободы. <...> Свобода привела меня ко Христу, и я не знаю других путей ко Христу, кроме свободы»*. Именно поэтому его христианство, не знающее никакого принуждения, никакого авторитаризма, — это свободное творческое христианство — точнее, нео-христианство, неоправославие. Его эсхатология основывается на чаяниях теургического восхождения человека к Богу на путях «завершительного откровения Св. Духа». Отсюда «цель жизни — в возврате к мистерии Духа, в которой Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге»**.

После этого, хотя и эскизного, наброска основных очертаний интеллектуального пространства Бердяева будут понятнее, на мой взгляд, положения его эсхатологии культуры. Культурология Бердяева в отдельных ее частях формировалась под сильнейшим влиянием идей Шпенглера и отчасти Ницше, но вывела ее автора, как мыслителя религиозного, к своим собственным эсхатологическим заключениям. Культура для Бердяева — носитель духа и духовного начала в обществе. Именно в ней, а не в политике и экономике осуществляются цели общества. Чем выше культура того или иного общества, тем на более высокой ступени развития находится оно. Культура сакральна по своему происхождению. Она родилась из культа, убежден Бердяев вслед за Ницше и многими русскими религиозными мыслителями того времени. «Вокруг храма зачалась она и в органический

* Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. С. 17.

** Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 1. Самопознание. С. 355.

свой период была связана с жизнью религиозной. Так было в великих древних культурах, в культуре греческой, в культуре средневековой, в культуре раннего Возрождения. Культура благородного происхождения. Ей передан иерархический характер культа. Культура имеет религиозные основы»^{*}. Культура символична по своей природе, во всех ее проявлениях символически выражается духовная жизнь. Ее ценность и состоит в этом восходящем к культовому символизму.

«Литургические красоты церкви» лишней раз свидетельствуют о том, что между христианской религией и культурой существует «глубокая связь и причинно-творческое соотношение». «Культура в своем цветении всегда символична, полна знаками иного, потустороннего, она зарождается в храме и из храма идет в мир»^{**}. Культура «всегда духовна по своей природе», убежден Бердяев, бездуховной может быть лишь цивилизация^{***}.

В отличие от культуры цивилизация связана исключительно с материальным развитием человечества. Она у всех народов имеет сходные черты. Культуры же разных народов обладают своими уникальными лицами. «Культура всегда идет сверху вниз, путь ее аристократический. Цивилизация идет снизу вверх, путь ее буржуазный и демократический»^{****}. В цивилизации нет связи с символикой культа, она имеет чисто мирское происхождение. Культура древних народов неповторима, своеобразна, имеет душу. «Цивилизация же имеет лишь методы и орудия»^{*****}. Культура, как и культ, основывается на почитании предков и священном предании, гордится своей древностью. «И на культуре почитает особого рода благодать священства». В культуре нет «хамизма», пренебрежения к могилам отцов, к своему прошлому. В культуре вечность борется со временем, жизнь — со смертью. Цивилизация, напротив, не дорожит своим прошлым, она вся устремлена к удобствам сегодняшнего

* Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. Философия неравенства // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 4. Paris, 1990. С. 557.

** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 363.

*** Там же. С. 117.

**** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 525.

***** Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. Философия неравенства. С. 558.

дня. Она не жаждет вечности, не борется со смертью, живет только сегодняшним днем. «В цивилизации есть хамизм зазнавшегося рагуеи». Этот хамизм передается и культуре, как только она пытается окончательно стать безрелигиозной*. Сегодня в культуре наблюдается именно такой процесс, констатирует Бердяев, когда она переходит в цивилизацию.

В культуре русский философ видит два начала: «консервативное, обращенное к прошлому и поддерживающее с ним преемственную связь, и творческое, обращенное к будущему и создающее новые ценности»**. В культуре нет и не может быть никакого революционного, разрушительного начала, которое враждебно ей по существу. Для европейского ареала Бердяев видит одну настоящую культуру — античную греко-римскую; «и никакой другой культуры в Европе не существует», — категорично утверждает он***. Русские приобщились к этой культуре через Византию, Западная Европа — через католическую церковь; мы — к греческой культуре; Запад — к римской. Таким образом, Церковь, согласно Бердяеву, является главным гарантом сохранения европейской культуры.

Всякая культура, по Бердяеву, имеет свое начало (варварство), свой высший подъем (цветение) и конец своего развития — упадничество. При этом «осень культуры» может быть самой прекрасной и утонченной порой. «Поздние цветы культуры — самые изысканные ее цветы»****. Таким в античности был период позднего эллинизма, когда античный мир до глубины изведal мистическую тоску по иным мирам. Возникший тогда свет христианской культуры многим казался непроницаемым мраком. Однако именно христианство спасло для вечности античную культуру. «Ныне и само христианство стареет. В нем нет уже творческой молодости. Нового же религиозного света еще не видно». Грядет новый этап варварства. «Европейская культура подходит к какому-то страшному пределу»*****.

Религиозное сознание, религия, культ — жизненные основы культуры. Там, где органична и полноценна религиозная жизнь, убежден Бердяев, там развивается и полнокровная культура.

* Там же. С. 559.

** Там же.

*** Там же. С. 562.

**** Там же. С. 563.

***** Там же. С. 565—566.

Так было в античности, так было и в европейском Средневековье. Христианская средневековая культура — это теократическая, «иерократическая культура», когда «все творчество жизни было самоподчинено религиозному началу, понятому как господство ангельской иерархии над человеческой». По сути своей это была ангельская, а не человеческая культура; культура символическая. В ней осуществилось условное, знаковое отображение в земном мире небесной жизни «без реального ее достижения, без реального преобразования человеческой жизни»*. Эта одна из высших ступеней исторического бытия культуры, однако отнюдь не ее предел, на который собственно и нацелены эсхатологические чаяния русского философа. Не символическое отображение неба на земле мечтает видеть он, но реальное преобразование земли в небо.

В том, что исторической культуре, о которой до сих пор шла речь, не удалось это осуществить, Бердяев и видит сущностную неудачу человеческого творчества, понимаемого им как реальное созидание идеальной жизни. *«Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. <...> Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преобразования бытия»*** . Так писал ригористически мысливший в 1916 г. Бердяев в «Смысле творчества». Более того, здесь достается и самой религии, одухотворяющей культуру, религиозному культу за его символизм и отсутствие онтологического «реализма». *«Культура так же символична, как и породивший ее культ. Культ — религиозная неудача, неудача в богообщении»*. В церковном культе, полагал Бердяев, дается лишь *«символическое выражение последних тайн»*, Церковь в своих видимых воплощениях имеет культурную природу и поэтому разделяет все трагические неудачи культуры***.

В 20–30-е гг., уже в эмиграции, он несколько смягчает свою позицию и относительно Церкви, и относительно культуры, заново редактирует отдельные места своей книги. Культуру и Церковь он рассматривает в широком контексте своей истории философии, усматривая четыре глобальные эпохи исторической жизни человечества. Это *варварство, культура, цивилиза-*

* Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 345.

** Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 358.

*** Там же.

ция и религиозное преобразование. Последняя еще не наступила, а из трех реально уже осуществившихся культура предстает наиболее ценной в системе Бердяева, все симпатии которого устремлены в далекое будущее. Культура — это путь, которым человечество идет от природы к Богу. И хотя это нелегкий и даже трагический путь, на котором культура начинает сама осознавать свою онтологическую неудачу, это путь «священной неудачи». Культура «создает великую символику, которая говорит об иных мирах, иной действительности, хотя и не дает самой этой действительности»*. Этим культура сковывает жизнь человеческую, оставляет ее «в каком-то срединном царстве», и человеческая воля к жизни стремится к преодолению культуры. Это преодоление может идти по двум путям: прагматичной, безрелигиозной цивилизации, направленной на сугубо материальное, «техническое преобразование» жизни для роста ее могущества и наслаждения ею и религиозного преобразования.

Пока активно реализуется только первая «воля» — цивилизационная. Цивилизация активно вытесняет и заменяет собой культуру, и в этом Бердяев видит историческую катастрофу, к которой, полагает он, привела сущностно неверная символическая природа и культуры, и самого христианского культа, христианской Церкви. Однако в отличие от многих пессимистически настроенных западных мыслителей он усматривает выход из цивилизационного кризиса в грядущем религиозном «преображении культуры в бытие» на путях теургии. Это и «будет творческим ответом человеческой свободы Богу»**. Размышлениям об этом эсхатологическом выборе самого человечества посвящены многие страницы сочинений Бердяева.

Небезынтересна, однако, и оценка Бердяевым современного этапа реальной истории человечества, который он характеризует как агрессивное, «страшное» наступление «цивилизованного варварства» на «дряхлеющую культуру». Неудача неудачей, а все-таки единственно позитивное, чего достигло человечество в своем историческом бытии, была культура, и Бердяеву не так легко отмахнуться от этой «священной неудачи», ибо и сам он плоть от плоти ее. Констатируя метафизическую неудачу культуры и уповая на скорое наступление принципиально нового этапа бытия, он тем не менее болезненно переживает это

* Там же. С. 390.

** Там же. С. 392.

состояние как глубоко трагическое и направляет весь свой интеллект, всю свою духовную интуицию на усмотрение возможности выхода из фактически безвыходного на эмпирическом уровне положения человечества.

Ощущение глобального кризиса культуры разлито по всем работам Бердяева, и оно только усилилось после его знакомства с книгой Шпенглера. Однако уже с ранних работ мотивы нарастания кризиса переплетаются у русского мыслителя с попытками осмысления их причин и отыскания путей преодоления. При этом очевидно, что дух мыслителя находится в постоянном поиске и пересмотре, передумывании своих взглядов. Вот вроде бы раз и навсегда открыл истину: в онтологическом и метафизическом смыслах культура — явная неудача человеческого творчества, ибо создает мир иллюзорных символов, только указывающих на иной мир, но не реализующих его здесь и сейчас. Тогда — забыть о ней навсегда? А что после этого остается? Что еще-то создало человеческое творчество за всю историю существования человека? Разве что «методы и орудия» цивилизации, которые в еще меньшей степени удовлетворяют Бердяева. Культура не «преображает» жизни в небесное бытие. А кто, собственно, ставил перед ней такую задачу? Да и вообще кто и когда ставит перед культурой, цивилизацией, историей, человечеством, наконец, какие-то задачи? Только мыслители-утописты. Однако ни одна из их утопий пока не реализована человечеством. Очевидно, что подобные вопросы постоянно возникали перед Бердяевым, особенно когда он видел попытки решения некоторых из утопических проектов насильственными, кровавыми методами то в коммунистической России, то в нацистской Германии. Да и сам он в юности не чужд был марксистской идеологии. Хорошо знал, на чем капитализм держится и, естественно, не идеализировал его.

Размышлять об этом пришлось на протяжении всей жизни.

Собственно, в том, что культура является лишь символическим выражением более высокой жизни, кажется, нет и не может еще заключаться причины культурного кризиса. Символизм узаконен для человечества самим Господом через апостола Павла: «Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1Кор. 13, 12). Это «тогда» для эмпирического человека не настало и неизвестно, настанет ли, а следовательно, нет большого смысла требовать от культуры выполнять еще некие функции, которые на нее вроде бы никто и не возлагал. Культура показывает нам иной мир, но никто не мешает какой-то иной или даже ее собственной институции (той

же Церкви, скажем) пытаться воплощать на земле показанное, если уж это необходимо. Бердяев не мог не ощущать непоследовательности своей мысли, упрекая культуру в неосуществлении никогда не стоявших перед нею задач. И ему не удается четко артикулировать вырисовывающееся здесь противоречие и очевидную проблему, однако он хорошо ощущает ее и на интуитивно-спонтанном уровне находит оптимальное решение. Он предлагает рассматривать кризис культуры на двух уровнях — *метафизическом* и *эмпирическом*. При этом в его текстах они не очень четко дифференцированы, и время от времени возникает ощущение неопределенности собственной позиции Бердяева. Он и сам, кажется, не всегда стремится ее четко прописать, хотя общие интенции главного потока его мысли достаточно очевидны.

Упомянувшийся выше тезис о культуре как принципиальной «неудаче творчества» относится к первому метафизическому уровню. Здесь Бердяев утверждает, что кризис культуры по своему характеру «есть кризис аристократический». Он начался уже давно «на вершинах культуры» и реализуется в «утонченных плодах культуры» и в умах избранного меньшинства, которое «познало культуру до конца и изжило пути культуры»*. Для огромного большинства человечества никакого кризиса культуры не существует. Оно еще только должно приобщиться к ней как к «неотвратимому пути» человечества и пройти его, изжить в себе культуру со всеми ее ценностями. «Человечество обречено на культуру»** (VI, 573), однако культура, как и само общество, иерархична. Есть высшая культура для избранных, достигших определенных высот духовного совершенства, и «средняя культура» для широких масс, эзотерический уровень культуры и экзотерический. На экзотерическом уровне «средней культуры» никто и не заметил того кризиса, о котором говорит Бердяев. Кризис культуры совершается на высших ступенях творческой жизни, но он имеет, убежден русский мыслитель, мировое, космическое значение.

Метафизический смысл кризиса культуры сводится к острому переживанию и осознанию на вершинах культуры «внутренней противоположности и внутренней несоизмеримости между культурой и бытием, между культурой и творчеством».

* Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. Философия неравенства. С. 569.

** Там же. С. 573.

Человеческому творчеству, согласно глобальной философской концепции Бердяева, выдано высокое задание созидания нового бытия, новой жизни, онтологической истины, онтологической красоты, завершения божественного дела творения мира. Однако творческий порыв ввысь пресекается тяжестью этого, земного мира, направляется вниз и материализуется в памятниках культуры и искусства, т. е. в эмпирических феноменах культуры, только символизирующих иной мир. И это предел культуры, выше которого ее творческий потенциал не в состоянии подняться, поэтому истинных духовно одаренных творцов культуры охватывает «трагическая неудовлетворенность культурой и всеми ее достижениями».

Наряду с этим метафизическим «кризисом», онтологически присущим культуре и ощущаемым только представителями ее высшего уровня, Бердяев видит и реальный кризис эмпирической культуры, связанный с массивованным нажимом на нее цивилизации, с цивилизационным прогрессом. Этот кризис более конкретен, его черты и характеристики достаточно осязаемы, а так как культура является необходимым и неизбежным этапом на пути человечества к Богу, то Бердяев, естественно, проявляет постоянный интерес к тем или иным феноменам, аспектам, продуктам культуры и особенно к проблеме самого этого кризиса, его причинам и формам проявления. Среди главных причин угасания культуры Бердяев, как мыслитель экзистенциалистского типа, видит прежде всего трагизм самой жизни человеческой; затем — кризис религии, на которой основывается культура, секуляризацию культуры и, как ее следствие, взлет технической цивилизации.

Внимание Бердяева привлечено в первую очередь к жизни человека, человеческой личности, ради спасения которой сам Христос пришел в мир и предал себя на закание. Разобраться в ней, понять ее смысл ему помимо собственных наблюдений помогает опыт литературы, особенно творчество Достоевского, изучению которого он посвятил специальную книгу «Мирозерцание Достоевского». Как экзистенциалисту персоналистского типа Бердяеву особенно близким оказалось понимание Вяч. Ивановым романов Достоевского как высокой «трагедии духа»*. Вслед за теоретиком русского символизма он утверж-

* См.: Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // Иванов Вяч. Собр. соч. Т. IV. Брюссель, 1987. С. 409 и далее.

дает, что романы Достоевского — «не настоящие романы, это трагедии» особого рода. Достоевскому удалось исследовать в них «до глубины трагедию человеческого духа», его «подпочвенные движения», «страдальческий опыт» человека, «метафизическую истерию русской души» и т. д. и т. п. — глобальный трагизм человеческой жизни*. И это очень помогает Бердяеву в построении собственной теории. Другими его помощниками на этом пути становятся Метерлинк, Ницше, Шестов с его книгой «Достоевский и Ницше. Философия трагедии».

Опираясь на их творчество и свои интуитивные прозрения, Бердяев осознает глубинную диалектику трагизма в жизни и культуре. Его сущность он видит в «эмпирической безысходности», «в глубоком несоответствии между духовной природой человека и эмпирической действительностью»**. Трагизм изначально присущ человеческой жизни, пронизывает всю ее; это трагизм смерти, трагизм любви, трагизм жажды познания, трагизм стремления к свободе и совершенству. Вся жизнь исторического человека замешана на трагизме. С ним связано все самое мучительное, но и «все самое прекрасное в жизни, поднимающее нас над обыденной пошлостью и мещанством»***. Самая красота связана с трагизмом жизни, и только рассудочная позитивистская цивилизация пытается избавить человечество от трагизма с помощью материального довольства, а тем самым и от истинной красоты.

Красота трагизма чаще всего выявляется в искусстве. Бердяев, однако, редко задумывается об эстетической проблематике и специфике искусства, поэтому в своих рассуждениях практически не разграничивает трагизм в жизни и трагическое в искусстве, хотя интуитивно чувствует их различие. Переживая трагедию духа по произведениям Достоевского, убежден он, мы обогащаемся этими переживаниями, но в жизни она мучительна, «учить переживанию этой трагедии как жизненному пути нельзя»****. Прекрасны трагические пьесы Метерлинка, но само мирозерцание его глубоко пессимистично. Он оправдывает мир только как «эстетический феномен», ибо «жизнь как

* Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 14–19.

** Там же. С. 188, 190.

*** Там же. С. 188.

**** Там же. С. 145.

эмпирическое сцепление явлений лишена смысла»^{*}, и этот ее реальный трагизм, хотя и заставляет постоянно ставить вопрос о смысле жизни, но отнюдь не представляет ее прекрасной. В пьесах Метерлинка трагизм очищен ото всего эмпирического и явлен в своем «вечном», надэмпирическом смысле, и его сущность действительно предстает в эстетическом свете: «трагическая красота страдающих и вечно недовольных есть единственно достойный человека путь к блаженству праведных»^{**}, т. е. фактически религиозный путь, которым прошли многие христианские подвижники и мученики. Для них он, однако, и не был путем трагическим.

Реальная же трагедия человеческой жизни отнюдь не так прекрасна, как в пьесах Метерлинка или даже в романах Достоевского. обстоятельно размышляя над книгой Шестова, в чем-то с ним соглашаясь, в чем-то полемизируя, Бердяев формирует еще один аспект своего понимания жизненной трагедии. «Трагедия начинается там, где отрывается индивидуальная человеческая судьба от судьбы всего мира»^{***}. А это происходит повсеместно и с каждым человеком. Вся жизнь его наполнена умиранием: умирают надежды, чувства, силы; на нас сваливаются болезни и все завершается физической смертью. «Объективно всякая человеческая жизнь трагична», хотя не все сознают это. «Провал в том месте, в котором сплетаются индивидуальное и универсальное, — вот сущность трагедии»^{****}. И ее прекрасно выразил «подпольный человек» Достоевского: «Свету ли провалиться или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтобы мне чай всегда пить». Так говорит человек трагедии»^{*****}. Здесь индивидуальная человеческая судьба, оторвавшаяся или насильно оторванная от мира, бросает вызов всему «свету». «Это трагедия индивидуальности, загнанная в подполье»^{*****}. И разрешение трагической ситуации в мире возможно только на путях признания абсолютной ценности, «трансцендентного смысла»

* Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 206.

** Там же. С. 209.

*** Там же. С. 228.

**** Там же.

***** Там же. С. 229.

***** Там же. С. 225.

каждой человеческой личности. Бытие мира («всего света») будет иметь смысл только тогда, когда каждой личности всегда можно будет «чай пить», когда мир будет стоять на точке зрения личности. В этом основная идея персоналистической философии «трансцендентного индивидуализма» Бердяева, его «философии трагедии», и именно в ее свете ему и открывается кризис современной культуры, не умеющей разрешить трагедии «подпольного человека», т. е. человека вообще, как метафизического существа.

После Достоевского (усиленного теорией бессознательно-го Фрейда) уже все знают, что в каждом человеке обитает его «подпольный» двойник, а в культуре дремлет «подпольная» культура. В России начала XX в. об этом говорили и Шестов, и Розанов, и Бердяев. Здесь и открывается трагедия самой культуры, ее глубинный кризис. Трагические и самые главные проблемы жизни культуры, особенно современная, убежден Бердяев, загнала в подполье, и они кипят там, до времени не прорываясь на ее ровную, сглаженную поверхность. «О том, что происходит в глубине, в подземном царстве, о самом интимном и важном, мало говорят на поверхности современной земляной культуры»*, но напряжение между поверхностью и подпольем культуры на современном этапе достигло угрожающей величины, и вот-вот грянет взрыв и в обществе, и в культуре. Бердяев писал об этом в первые годы XX в. Сегодня, столетие спустя, мы знаем, что весь XX в. фактически стал этим бесконечно длящимся катастрофическим взрывом культуры, в результате чего «подполье» культуры правит сегодня бал там, где столетие назад была «сглаженная поверхность» культуры.

Трагизм культуры Бердяев усматривает и в «трагическом конфликте» художественного творчества (искусства) с жизнью. Размышляя над пьесами Ибсена, он приходит к выводу, что творчество художника в высших его проявлениях «есть отступничество от жизни и жертва жизнью»**. Художник жертвует всем, в том числе и жизнью, своей и своих близких, ради искусства, и в этом Бердяев усматривает его греховность, его конфликтность с жизнью. Более того, изначально проникнувшись убеждением, что главная метафизическая цель человеческого творчества — «достижение иной жизни, иного мира», русский

* Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 219.

** Там же. С. 216.

мыслитель видит трагическое расхождение ее (цели) с конкретным результатом творчества: создаются картины, пишутся книги. «Движение вглубь и ввысь проецируется на плоскости... Вместо бытия творится культура»^{*}. И это, по глубокому убеждению Бердяева, никак не способствует разрешению главного «трагического конфликта личности и “мировой гармонии”, личности и мирового процесса»^{**}. Здесь мы опять восходим к бердяевской метафизике и касаемся пространств его эсхатологии, которой он посвятил свои основные поздние труды. Однако именно интуитивное предчувствие этой главной темы творчества русского философа витает и над всеми его ранними работами. Оно лежит и в основе понимания им кризиса культуры как на метафизическом, так и на эмпирическом уровнях.

В эсхатологическом плане кризис и конец культуры для Бердяева не является трагедией. Напротив, он даже ожидает его с нетерпением, утопически полагая, что конец культуры ускорит наступление конца истории и приближение иного мира, когда все творческие усилия человечества будут направлены на завершение творения, на преображение несовершенного земного бытия человека. Бердяев, как мыслитель религиозного толка, чаёт этого процесса, но в глубинах своего чисто человеческого «подполья» опасается его. Поэтому его констатация метафизической культурной негативности и вершащегося уже эмпирического кризиса культуры отнюдь не беспристрастна. В поединке цивилизации с культурой его симпатии, конечно, на стороне культуры, хотя он ясно сознает ее обреченность и предопределенность этого процесса. Ощущает *за* цивилизацией, *по ту сторону* ее эру грядущей «мировой религиозной эпохи творчества», но для наступления ее необходимо не так уж и много — всего-навсего *добрая воля* человечества возжелать ее и совершить для вступления в нее соответствующие реальные шаги и усилия. А возникнет ли такая «воля»? Бог, предоставив человеку свободу выбора, ждет от него именно этого выбора и соответствующего волевого усилия, но сделает ли его человек? Культура уже разрушается — это очевидно, а вот появится ли у человека воля к созиданию более высокой ступени бытия, к религиозному преображению?

В этом контексте понятны постоянные ностальгические нотки в рассуждениях Бердяева о кризисе и конце культуры. Об-

^{*} Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 152–153.

^{**} Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 489.

щим местом для большинства мыслителей Серебряного века было понимание религиозных основ культуры. Религия осмысливалась как центр и духовный фундамент культуры. И Бердяев внёс существенный вклад в это понимание. Однако всем давно понятно, что уже с позднего Ренессанса началась секуляризация культуры, сначала внешняя, а затем и сущностная. И в этом Бердяев, как и многие его коллеги того времени, видел одну из главных причин кризиса культуры. Между тем он видит и другое. Сама-то секуляризация была неизбежной из-за начавшегося кризиса церковной религиозности, повсеместного оскудения религиозной жизни в Европе последних столетий, особенно в XIX в. Сегодня «жизнь человеческая расщеплена и раздавлена двумя трагедиями — трагедией Церкви и трагедией культуры. Трагедии эти порождены дуалистическим ущерблением, обеднением Церкви до дифференциального, иерократического ее понимания, всегда противопоставляющего Церковь миру»^{*}.

По существу же Церковь должна противостоять только греховному началу в мире, но не всему миру и мирскому началу как творению Божию, — убежден Бердяев, — и в осознании этого Церковью видит выход и из религиозного, и из онтологического кризиса. В этом смысле он восхищается бунтарством Льва Толстого, который «гениально изобличил чудовищную неправду и мертвенность казенного, официального христианства»^{**}. Однако причина современного кризиса христианства отнюдь не только и не столько в нерадивости, тупости, лености, безверии или глупости отдельных клириков и церковных бюрократов, хотя и это существенный фактор, но в исторической предопределенности. Церковь накануне своего двухтысячелетия вступила «в критический возраст». «Христианство, как новозаветное откровение искупления, дряхлеет. Христианская кровь холодеет, и тщетно пытаются ее подогреть всякими реставрациями. Нельзя искусственно возродить молодость»^{***}.

Творческий Дух покинул Церковь. «Жизнь церкви замерла, окостенела и может возродиться лишь в религиозном творчестве человечества, лишь в новой мировой эпохе. Христианство

^{*} Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 366.

^{**} Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 481.

^{***} Там же. С. 203.

состарилось и сморщилось, христианство — двухтысячелетний старик. Но вечное не может состариться. Не могла состариться и вечная религия Христа»^{*}. В космосе постоянно вершится искупительная голгофская жертва, живет таинственное Тело Христа. Состарилось и обветшало лишь временное в христианстве, конкретная историческая форма христианской церковности, которая далеко не полностью соответствовала сути заповедей и учению Христа. Бердяев убежден, что человечество уже «созрело для новой религиозной жизни» и находится на пороге вступления в новую эпоху мирового религиозного творчества.

Сегодня, почти сто лет спустя, нам не очень понятны причины этой интуитивной убежденности, хотя в первые два десятилетия XX в. она питала умы многих русских мыслителей и деятелей культуры, фактически одухотворяла все творчество самого Бердяева. В данном случае для нас, однако, существенно иное. Кризис культуры неизбежен, согласно концепции Бердяева, прежде всего потому, что устарела и умирает питавшая ее последние два тысячелетия форма религиозности, а новая религиозная эпоха видится ему на сверхкультурном уровне. И на распад и угасание культуры работает все в современном мире, особенно же демократизация общества и цивилизация со всеми ее институтами. Они ведут к вульгаризации и варваризации культуры. Обрезается ее верхний, аристократический уровень, указывавший на иные, духовные уровни бытия, и оставляется та средняя культура, которая вполне уживается с потребительски ориентированной цивилизацией, питающей массы и по крупному счету еще больше отупляющей их.

Глобальный кризис гуманизма ведет к кризису культуры, «крах гуманизма», о котором много писал Бердяев, опираясь на Достоевского, Ницше, Ибсена, Шпенглера и других современных ему мыслителей, лежит в основе кризиса культуры. В этом Бердяев был убежден на протяжении всей своей жизни. В «Самосознании» (основной текст завершен к 1940 г.) он с горечью констатирует: «...я много писал о кризисе европейского гуманизма и предсказывал наступление эпохи антигуманистической, в чем оказался совершенно прав»^{**}. Под гуманизмом Бердяев имеет в виду христиански понятую «человечность», постоянно подчеркивая, что пафос этой человечности

^{*} Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 366.

^{**} Бердяев Н. А. Самопознание. С. 251.

был свойствен ему, он жил верой в человека и человечность, но суровая действительность постоянно опровергала его веру. В конце концов он пришел к убеждению, «что человеку мало свойственна человечность. Я теперь часто повторяю: “Бог человечен, человек же бесчеловечен”»^{*}.

Бердяев уверен, что идеи классического гуманизма терпят крах (особенно основательно после Достоевского и Ницше) потому, что «в мире происходит кризис человека, не только кризис в человеке, но и кризис самого человека. Дальнейшее существование человека делается проблематическим»^{**}. Уже «все жизненное дело Ницше было выражением кризиса человека»^{***}. С кризисом христианства, религиозности, культуры в мире «пошатнулась» христианская идея человека. «Мы вступаем в эпоху цивилизации, которая отказывается от ценности человека. От верховной ценности Бога отказались уже раньше. В этом сущность современного кризиса»^{****}. Бог и человек, по глубокому убеждению Бердяева, — сущности взаимосвязанные. «Бытие человека предполагает бытие Бога. Убийство Бога есть убийство человека»^{*****}. Этот процесс вершится на протяжении последнего времени, и им в конечном счете определяется глобальный характер кризиса всего бытия человеческого. Процесс дегуманизации охватил все сферы творчества, культуры, общественной жизни; человек становится рабом и придатком машины. Более того, дегуманизация самого человека зашла уже так далеко, что сегодня стоит «вопрос о том, будет ли то существо, которому принадлежит будущее, по-прежнему называться человеком»^{*****}. Мы вступаем в царство принципиальной бесчеловечности, когда человек не только перестает быть высшей ценностью, но вообще какой-либо ценностью и заменяется ценностями, которые значительно ниже его.

Бердяев с острой болью писал о кризисе человека и человечности в свете тех глобальных трагедий человека (войн и

* Там же. С. 250.

** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 497.

*** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 389.

**** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 498.

***** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 42.

***** Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 168.

революций), которые выпали на первую половину столетия и которые он переживал болезненно, сознавая, что рушатся его представления о грядущем религиозном богочеловеческом преобразении мира. Завершая одну из своих книг, он признается: «Основная идея моей жизни есть идея о человеке, о его образе, о его творческой свободе и творческом предназначении»^{*}. И вот реальность XX в. приводит его к осознанию, что человек-то сам, как образ и подобие Божие, как существо духовное, моральное, предназначенное для любви и продолжения божественного дела по завершению творения мира, исчезает как вид, превращается в какое-то иное, незнакомое Бердяеву существо, «бестию», уже активно перестраивающую под себя весь мир, общество, цивилизацию на обломках былой культуры.

Здесь нет смысла останавливаться на каких-то логических непоследовательностях или противоречиях афористически-проphetического философствования русского мыслителя. В пространстве тех проблем, которые постоянно волнуют его, вряд ли вообще уместна какая-либо буквалистская последовательность или школьная логичность. Важен сам могучий пульс исследовательской мысли, в свободном интуитивном полете поднимающей тяжелые завесы над тайнами бытия и культуры, хорошо сознающей трагизм современной ситуации и стремящейся все-таки усмотреть возможные перспективы для человечества. Существенно, что он ощутил и попытался описать суть процессов и состояний, которые в его время только начинались, а наиболее рельефно проявились лишь во второй половине столетия и которые я в конце прошлого века обобщенно обозначил как *посткультура*^{**}. Фактически именно к ее появлению (Бердяев использует для ее именованья еще более широкое понятие цивилизации, а иногда и «новое средневековье») и сводил русский мыслитель все усмотренные им кризисы современности (христианства, гуманизма, человека, культуры, искусства).

^{*} Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 155.

^{**} Подробнее о ней см.: Бычков В. В. XX век: предельные метаморфозы культуры // Полигнозис. № 2 (10). М., 2000. С. 63–76; № 3. С. 67–85 (в соавторстве с Л. С. Бычковой); Бычков В. В. Эстетика. М., 2002. С. 300 и далее; Бычков В. В. ПОСТ- // Лексикон неонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века. М., 2003. С. 345 и далее; Бычков В. В. Эстетика. М., 2006. С. 320 и далее; Бычков В. В. Художественный Апокалипсис Культуры. Кн. 1–2. М., 2008; Бычков В. В. Эстетическая аура бытия: Современная эстетика как наука и философия культуры. М., 2010.

Современную эпоху Бердяев характеризует как переходную^{*} от исчерпавшей себя культуры к бесчеловечной машинной цивилизации, от «новой истории» к «новому средневековью». При этом понятия *цивилизации* и *нового средневековья* у него хотя и относятся к одному процессу (современности), но не идентичны. «Цивилизация» носит негативный оценочный характер, а «новое средневековье» — это завершение культуры, переход ее в мрак и тьму, в потенции, содержащие свет, имеющие интенцию к свету. Четкой смысловой однозначности как в этих, так и во многих других понятиях у Бердяева нет; так же, как нет и однозначного отношения к отдельным явлениям современности, включая и само понятие кризиса. Бердяев достаточно свободно переходит от глобальных метафизических рассуждений и оценок к конкретным эмпирическим событиям, от философских концепций к литературным образам и контекстам, варьируя смыслы, оценки, отношения. И из всего этого складывается достаточно яркая, убедительная и рельефная картина современного состояния культуры.

«Эпоху нашу я условно обозначаю как конец новой истории и начало *нового средневековья*»^{**}. Это, в частности, означает, что «все категории мысли новой истории, все ее направления кончены, и начинается мышление иного мира, мира нового средневековья»^{***}. И себя Бердяев уже ощущает представителем этого иного типа мышления, что, конечно, после Ницше уже не так трудно сделать, и не только Бердяев, но и такие известные его современники, как Розанов или Шестов уловили актуальность нового (афористически-профетического, интуитивно-эвристического) типа мышления. Тем более что русскому менталитету он был значительно ближе, чем тип новоевропейского классического философствования. Понятно, что новое мышление возникает в предчувствии реалий нового мира, пафосом приближения этого мира проникнуты многие работы Бердяева, особенно «Новое средневековье» (1924), хотя он постоянно перебивается ностальгическими нотками по уходящей, разрушаемой культуре.

«Духовные начала новой истории изжиты, духовные силы ее истощены. Рациональный день новой истории кончается, солн-

* См., в частности: Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 333; Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 285, 372 и мн. др. места.

** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 407.

*** Там же. С. 407–408.

це его заходит, наступают сумерки, мы приближаемся к ночи»^{*}. Наступает очередная «ночная эпоха всемирной истории», подобная той, что когда-то пришла на смену античной культуре. Это онтологический, метафизический мрак, который в будущем разрешится новым, более ярким светом. Новым средневековым Бердяев называет «ритмическую смену эпох, переход от рационализма новой истории к иррационализму или сверхрационализму средневекового типа»^{**}. Не следует забывать, что все философские рассуждения Бердяева на эсхатологически-метафизические темы возникали на фоне грандиозных социально-исторических катаклизмов типа большевистской революции, войн, зарождения фашизма, бурного развития науки и техники, механизации и технологизации мира.

«Ритмическая смена эпох» вершится поэтому варварскими методами. «Старый, устойчивый, сложившийся общественный и культурный космос опрокидывается силами хтоническими и варварскими». Однако, здесь же поправляется Бердяев, вряд ли в новой истории существовал «подлинный космос»^{***}. «Индивидуализм, атомизация общества, безудержная похоть жизни, неограниченный рост народонаселения и неограниченный рост потребностей, упадок веры, ослабление духовной жизни», бурное развитие индустриально-капиталистической системы изменили характер и стиль человеческой жизни, оторвали ее от ритма природы. Машина, техника поработают человека, «создают химеры и фантазмы, направляют жизнь человеческую к фикциям, которые производят впечатление наиреальнейших реальностей»^{****}. «Вся капиталистическая система хозяйства есть детище пожирающей и истребляющей похоти. Она могла возникнуть лишь в обществе, которое окончательно отказалось от всякого христианского аскетизма, отвернулось от неба и исключительно отдалось земным удовлетворениям»^{*****}. Социализм в этом смысле равен капитализму. Они одинаково «возникают на почве убыли духа, как результат долгого исторического пути отпадения от духовного центра жизни, от Бога. Вся

* Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 1. С. 408.

** Там же. С. 410.

*** Там же. С. 415.

**** Там же. С. 420.

***** Там же.

энергия направляется вовне. Это и есть переход культуры в цивилизацию. Отмирает вся священная символика культуры»^{*}.

Современный человек имеет одну веру — он свято и оптимистично верит «в могущество техники, машины». Человеку удалось разгадать и расковать силы природы, построить на их основе и для своих целей технику, но «овладеть результатами своего дела человеку не удалось. Техника оказалась сильнее самого человека, она подчинила его себе». Она ослабила его духовность, угрожает гибелью человечеству. Кризис нашего времени в значительной мере порожден техникой, с которой человек не может справиться. И это духовный кризис. Техника, убежден Бердяев, имеет космогоническое значение. Она создала совершенно новую, незнакомую человеку действительность, насыщенную энергиями, которые ранее были скрыты в глубине природы. И еще неизвестно, сможет ли человек выжить в этой новой атмосфере. Весь его христианский двухтысячелетний опыт не готов к жизни в такой ситуации»^{**}.

Мы стоим перед основным парадоксом истории: «без техники невозможна культура, с нею связано самое возникновение культуры, и окончательная победа техники в культуре, вступление в техническую эпоху влечет культуру к гибели»^{***}. Повторяется известная библейская трагедия грехопадения: «творение восстает против творца, более не повинуется ему... Прометеевский дух человека не в силах овладеть созданной им техникой, справиться с раскованными, небывалыми энергиями»^{****}. Сегодня машина желает, чтобы человек принял ее образ и подобие. «Но человек есть образ и подобие Бога и не может стать образом и подобием машины, не перестав существовать»^{*****}. Бурное развитие техники и цивилизации, ее стремление полностью нивелировать личность, превратить ее в машину вызывает у Бердяева представление о такой «страшной утопии», в которую он не хочет верить, когда человек создаст машины, способные самостоятельно действовать и управлять миром, а человека уже не будет, не будет органической, духовной жиз-

* Там же. С. 421.

** См.: Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 408—409.

*** Там же. С. 502.

**** Там же. С. 505.

***** Там же.

ни в мире. Природа будет покорена техникой. «Этот страшный кошмар, — признается Бердяев, — иногда снится»*. И он видит только единственную возможность его предотвращения, если дух человека не будет действовать в одиночку, как сегодня, а будет соединен с Богом. «Только тогда сохранится в человеке образ и подобие Божие, т. е. сохранится человек»**.

Сегодня же при «чудовищной власти техники» происходит полная дегуманизация человека. Остро стоит вопрос: «быть или не быть человеку, не старому человеку, который должен преодолеваться, а просто человеку»***. Пока же «то, что происходит с миром во всех сферах, есть апокалипсис целой огромной космической эпохи, конец старого мира и преддверие нового мира»****. Мир переживает переходную эпоху, когда злоба, вражда, конфликты, силы человеческого и культурного «подполья», умаление духовности, порабощение человека техникой достигли таких масштабов, что разодраны навеки «покрова культуры». Философия отрекается от «истины», искусство отрицает себя внутри себя самого, «человек проходит через расщепление», наступает конец истории, человечество погружает в эпоху нового варварства, варварства на технической основе.

Сегодня, в начале XXI в., люди высокой культуры с особой остротой сознают, насколько прав был Бердяев в своем предощущении конца культуры и перерождения человека в нечто, мало достойное самого именованного «человек». Об этом в первую очередь громко и многоголосо кричит современное искусство. И уже не то, которое знал Бердяев (футуризм, кубизм, супрематизм — сегодня мы видим в них последние направления классического искусства, искусства высокой культуры), но новейшее, возникшее после Второй мировой войны, начиная с поп-арта и концептуализма***** и кончая самым современным, которое сегодня обозначается специальным термином — *contemporary art******. Неопишущим многообразием форм, которые давно ушли от всего того, что еще во времена Бер-

* См.: Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 515.

** Там же С. 516.

*** Там же. С. 519.

**** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 414.

***** Подробнее см.: Бычков В. Художественный Апокалипсис Культуры. Кн. 1–2.

***** Подробнее см.: Вайбель П. 10++ программных текстов для возможных миров (1984–2002; 2011). М., 2011.

деява называлось искусством, и от какого-либо эстетического качества, они кричат о том, что Бердяев был совершенно прав в своих пророчествах конца культуры и человека в их традиционном понимании. Человек XXI в. — это во многом уже нечто совсем иное, чем человек — современник Бердяева.

Этого человека хорошо знает и показал в своих романах «Элементарные частицы», «Платформа», «Возможность острова», «Карта и территория» известный французский писатель Мишель Уэльбек. Современный предельно бездуховный, но высоко технизированный мир лишен предпосылок для формирования человеческих личностей. Они ему не нужны и даже опасны для него. Сегодняшний социум — это функционирование «элементарных частиц», у которых осталось всего два стимула для жизни — деньги и секс. Такими частицами без каких-либо идеалов и ценностных ориентиров становятся даже вроде бы еще творческие личности, такие как художник Джек Мартен и писатель Мишель Уэльбек — главные герои романа Уэльбека «Карта и территория». Их деятельность не приносит им ни радости, ни удовлетворения, ни полноты жизни. Творчество, в котором Бердяев видел смысл человеческой жизни, ее высокое предназначение, современному художнику служит лишь средством для получения высоких гонораров и уж никак не источником духовно-эстетического обогащения или основой полноценной жизни. Ни искусство, ни самая жизнь не представляют для него никакой ценности. Жизнь его так же скучна, одинока, бессмысленна, как и у всей окружающей его массы «элементарных частиц». Думаю, что Бердяев полностью согласился бы с этой формулой Уэльбека для современного человека. Он предчувствовал его появление еще в первой половине прошлого столетия, хотя и был более оптимистичен в своих эсхатологических пророчествах, чем современный французский писатель. У Уэльбека Джек Мартен создает на последнем этапе своего творчества апокалиптические видеoinсталляции, на которых и сам человек, и все его творения погружаются в растительную массу: используя новейшие достижения компьютерной техники, «он добился долгих гипнотических планов, на которых разнообразные предметы словно погружаются в пучину, медленно увязая в бесконечно накатывающих пластах растительности. Иногда кажется, что они отчаянно барахтаются, стараясь выплыть на поверхность, но потом их все-таки уносит волна травы и листьев, и они снова окунаются в вегетативную магму, теряя оболочку и являя нашему взору микропроцессоры, блоки питания и материнские платы. <...> Нельзя не испытать

и чувства горечи, наблюдая, как изображения людей, сопровождавших Джеда Мартена в его земной жизни, разлагаются под воздействием непогоды, гниют и, наконец, распадаются, представляя в последних эпизодах неким символом тотальной гибели рода человеческого. Вот они тонут, вдруг начинают бешено барахтаться, но через мгновение задыхаются под постоянно прибывающими ботаническими пластами. Потом все стихает, только травы колышутся на ветру. Полное и окончательное торжество растительного мира»^{*}.

Бердяев, хотя и был убежден, что культура в смысле высших метафизических интересов должна завершиться, что ее кризис и конец неизбежны, однако как представитель высокой, аристократической культуры вынужден констатировать это с горечью и внутренним сожалением. Он отнюдь не с великой радостью отмечает, что повсюду в мире происходит резкое понижение уровня культуры, интеллектуальности, «умственных интересов». Повсеместно наступает варваризация, «господство массовых аффектов и элементарных, упрощенных мыслей», культура заменяется господством милитаризма и техницизма, активно поддерживаемых самыми широкими массами, для которых высокая культура всегда была чуждой^{**}.

«Мы живем в эпоху плебейского восстания против всякого аристократического начала в культуре». Полемизируя с демагогическими тезисами авторитарных режимов (коммунистического, нацистского) о «народности культуры», он утверждает, что народность не означает соответствия культуры уровню народных масс и исполнения их заказов. Народность всегда была «выражением духа народа», и «гений мог его лучше выражать, чем масса». Сейчас от культуры требуют, чтобы она полностью соответствовала потребностям масс, т. е. упрощения, профанации, вульгаризации. Сегодня «мы живем в эпоху “социального заказа”». Социальный заказ масс определяет, чем должны быть культура, искусство, литература, наука, даже религия». И нет заказа на высшую духовную культуру, на настоящую философию, настоящее искусство, на духовность вообще. Заказ есть на экономику, технику, прикладное естествознание^{***}. А это все

* Уэльбек М. Карта и территория. М., 2012. С. 470–471, 474–475.

** См.: Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 322.

*** Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 215–216.

предвещает не только кризис культуры, но и кризис человека, кризис человечества.

В предисловии к немецкому изданию «Смысла творчества» Бердяев писал в 1926 г., что тональность его книги представляется ему теперь слишком оптимистичной. Там он с пафосом уповаает на возможность наступления «новой творческой религиозной эпохи», однако 10 лет спустя признается, что склоняется к пессимизму относительно этих упований. Он продолжает верить в творчество, которое выведет человечество к новой духовности, но теперь кризис культуры и человека, кризис гуманизма и духовности представляются ему более трагичными, чем казалось раньше. Современный кризис «не дает никакой надежды на непосредственный переход к религиозному творчеству. Еще предстоит длительный путь через мрак, прежде чем воссияет новый луч. Мир должен пройти через варваризацию»^{*}. И в поздних работах, написанных непосредственно перед Второй мировой войной или во время нее, он в еще более мрачных тонах, чем раньше, описывает это состояние современного мира.

Теперь его больше волнуют уже не внешние культурные или социальные проявления кризиса, а его глубинные причины, которые он видит в кризисе самого христианства, внутри христианства. Мучительность нашей эпохи, все ее беды определяются тем, что мир находится как бы в антракте между двумя этапами христианства. Кончается этап исторического христианства искупления, и мир пребывает в состоянии богооставленности в ожидании нового этапа. «В известном смысле можно сказать, что христианство кончается и возрождения можно ждать лишь от религии Св. Духа, которая возродит и самое христианство, будучи его исполнением». Богооставленность мира проявляется в его тяжести, утверждает Бердяев со ссылкой на Фр. Баадера. «А мир ныне и очень тяжелый, и совершенно жидкий». Он ожидает нового откровения, которое в разные периоды истории человечества имеет разную окраску, зависящую «от состояния человеческого сознания и от целостной направленности человеческого существа»^{**}.

Откровение Нового Завета уже исчерпало себя; современное состояние человечества требует нового, «эсхатологического откровения». «Окончательно и в полноте Бог открывается

^{*} Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 2. Смысл творчества. С. 7.

^{**} Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. М., 2003. С. 344–345.

лишь эсхатологически. Этому предшествует богооставленность, тоска, механизация и секуляризация истории, прохождение через безбожие». Именно в это состояние и вступило сейчас человечество. Оно поставлено над бездной, входит в темную эпоху, когда «происходит распятие человека и мира», когда смертельная тоска охватывает все человечество. Начался цикл исторических и космических катастроф и обвалов, который свидетельствует о начале страшного суда над историей и культурой, не сумевших осуществить своего Смысла, явить Царство Божие. Фактически начался «внутренний Апокалипсис истории», доказывающий, что история являет собой в большей части преступление перед Богом, и человечество карается за это периодом тьмы, бездны, хаоса, бесчеловечности, безумия, бездуховности на основе богооставленности**.

Однако Бердяев остается все-таки оптимистом и ожидает наступления эпохи новой духовности, богочеловеческой, «в которой человек обнаружит себя в своей творческой силе более, чем доньше себя обнаруживал». «Но перед изливанием света неизбежно сгущение тьмы. Пред новым напряжением духовности возможно видимое ослабление духовности. Пред новой богочеловечностью возможны взрывы бесчеловечности, обозначающие богооставленность человека»***. Все кризисные и катастрофические явления современного человечества и культуры, несмотря на их эмпирический ужас и трагизм, Бердяев склонен рассматривать как знаки грядущего, хотя и в отдаленном будущем, эсхатологического преобразования культуры в новое бытие, более высокого духовного уровня, чем нынешнее. В глубинах человечества, — интуитивно ощущает Бердяев, — все-таки созрела «воля к преобразению культуры в бытие», она и явилась причиной нынешнего кризиса культуры и апокалипсиса истории****. «Параклетизм не раз обнаруживал себя в христианской истории. Но времена и сроки еще не наступили. Много есть оснований думать, что эти времена и сроки наступают»*****.

* Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. М., 2003. С. 495.

** Бердяев Н. А. Дух и реальность. С. 159—167.

*** Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. С. 449.

**** Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 429.

***** Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. С. 449.

Н. В. Мотрошилова

**Николай Бердяев:
философия жизни как философия духа
и западная мысль XX в.***

Положительная философия Бердяева, четко и последовательно диктовавшая ее рецептивные и критические обращения к другим концепциям, оригинально соединяла ряд важных элементов.

1. Это был *новый вариант философии жизни*. Он впитал в себя: импульс «неортодоксального» для современной философии прорыва к жизни из царства абстракций (Я. Бёме, Ф. Баадер); первые всплески западной «философии жизни» рубежа XIX и XX вв., прежде всего в учениях Ф. Ницше и А. Бергсона, впрочем, подвергаемых основательной критике; но особенно — мотивы «поворота к жизни» в российской философии того же периода.

2. С этим тесно связан *новый вариант идеализма*. Для его характеристики наиболее важен воспринятый у тех же немецких мистиков и романтиков порыв «жизни духа», обращение к которому стало чуть ли не главным вспомогательным средством освобождения от усвоенных в начале пути Бердяевым (и не только

* Опубликовано в: Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., 2006. Ч. II. С. 254–291 (здесь — с сокращениями).

им), но (как справедливо полагают некоторые авторы) так окончательно не изжитых им идей марксистско-позитивистского материализма, натурализма, экономизма и более фундаментальных умонастроений революционаристского (философского, социологического, этического) экстремизма.

3. В качестве наиболее радикального способа покаянного освобождения от всех этих взглядов, несомненно, рожденных встречными ветрами революционного времени, Бердяев избрал путь бескомпромиссной, как ему казалось, *философской религиозности*, избрал *философский теологизм*, которые, однако, не вписывались ни в ортодоксальную теологию и религию (все равно, католичества, православия, протестантизма), ни в различные формировавшиеся тогда варианты богословия и религиозной философии. Вычлняя из традиции ценные для него христологические тенденции, Бердяев предъявляет святоотеческой христологии главный упрек: она не сумела создать адекватной антропологии. И напротив, антропологические повороты классической и современной философии отвергнуты им (за редкими исключениями) потому, что они были далеки от христологии.

4. Отсюда постановка коренной для Бердяева задачи: создать *новый синтез христологии и антропологии*. В рамках этого синтеза центр тяжести переносится на «антроподицею». *Новая антроподицея*, т. е. *оправдание*, а в пределах собственно философии *новое осмысление сущности человека* всегда согласно определяется интерпретаторами как важнейший элемент концепции Бердяева. Однако сейчас перед нами стоит двуединая задача: во-первых, наиболее точно и конкретно выявить специфические отличия антропологических элементов бердяевской философии, а во-вторых, определить, насколько эти усилия Бердяева оказались парадигмальными и в известном смысле «указующими путь» для западной религиозной философии, причем и для католической, и для протестантской.

5. Религиозно-антропологическая философия Бердяева включает в себя *элементы нового мистицизма*, восходящего к немецкой мистике, но еще больше ориентированного на «софийный мистицизм», которому в то время отдавали дань — вслед за В. Соловьевым — многие отечественные философы. По мнению Бердяева, традиции мистических и оккультных учений особенно ценны именно потому, что в них скрывалось «антропологическое сознание».

6. *Антропологизм философии Бердяева тесно переплетен с персонализмом, причем с обновленным персонализмом христологического толка.* Свой путь в философии Бердяев видит в «повышении в ранге», в «абсолютизации» самого человека, что происходит в отчаянной и резкой борьбе с самыми различными, в том числе и антропологическими, гуманистическими по форме концепциями, якобы принижающими человека. Разброс этих критикуемых и отвергаемых концепций чрезвычайно велик. Скажем о самых важных размежеваниях.

а) На этом пути — в борьбе против «научной антропологии», в противоборстве с натурализмом «земного» (планетарного) характера — на первый план выдвигается *новый космизм* как утверждение высочайшего бытийного предназначения человека и как обоснование «сверхприродного антропоцентризма», единящего космос и сверхприродный, божественный дух.

б) На этом пути развивается также персоналистская христология в особом смысле слова: обосновывается сущность Христа как «высшей точки» превращения Бога в личность и как возможность для человека — с ориентацией на Христа — превращаться в «лицо», «персону».

7. В таком ракурсе философия жизни Бердяева конкретизируется еще и как *философия активизма, творчества, свободы* как своего рода «*философский энергетизм*», порывающий со всеми видами принуждения, несвободы, которые своими средствами обосновывают, оправдывают и даже благословляют религия, теология, философия, социология, естествознание.

8. Задолго до появления экзистенциализма как оформленного философского течения Бердяев принял в рамки осуществленного им философско-религиозного синтеза *экзистенциальные элементы*, так что его философия жизни раньше других ее вариантов получила *экзистенциалистский оттенок* (о чем свидетельствовал и сам философ, возражая, впрочем, против причисления его философии к некоей школе, к «единому» направлению, которого к тому же и не существует). Категории страха, отчаяния, покинутости, смерти вошли в философию Бердяева не без влияния предшествующей традиции (особенно С. Кьеркегора), но, несомненно, прежде чем эти категории акцентировала и развила европейская философия экзистенциализма. В согласии с рядом российских мыслителей и писателей (Достоевским, Шестовым) и в споре с ними Бердяев развивает *новую экзистенциальную философию*

трагедии. Важнейшим ее конструктивным элементом становится общефилософская и социальная критика мира, отчужденного от человека и «дегуманизирующего» человека и его сущность.

9. С этим связан *эсхатологизм* как неотъемлемый элемент новой этики и философской антропологии Бердяева. Эсхатологизм конкретнее расшифровывается в этике как непрременный учет, как включение в самое ткань философского анализа человека коренной проблемы конца жизни, или смерти, причем речь идет и о «личном», и о «мировом» Апокалипсисе. Связь всех тех основных элементов в философии Бердяева, о которых здесь идет речь, иллюстрируется следующими его словами: «Эсхатологическая этика совсем не означает пассивного отказа от творчества и активности. Пассивные апокалиптические настроения принадлежат прошлому, они означают упадочность и бегство от жизни. Наоборот, эсхатологическая этика, основанная на апокалиптическом опыте, требует небывалого напряжения человеческой активности и творчества»^{*}.

10. Осуществляя оригинальный синтез перечисленных философских элементов, Бердяев много занимался тем, что можно было бы назвать *философией философии*. На этом пути он сначала выступил *против гносеологизма* — за создание *нового вида онтологии*, против раскола живого, бытийного познавательного единства на субъект и объект. В данном отношении он движется в русле главной тенденции отечественной философии начала XX в., вместе с нею продолжает традиции В. Соловьева, опережая появление сходных «онтологических» прорывов в европейской философии последующих периодов.

11. Однако онтология в философии Бердяева, особенно позднего, не имеет самостоятельного значения: в составе философских дисциплин она явно подчинена «космическим», этическим и социально-философским основаниям *совокупной «философии свободы и творчества»*, что также позволительно считать предвосхищением решительного поворота к этим категориям и к «этизации» философии в последующей философской мысли XX в. В отличие от традиционной философии бытия персоналистская концепция Бердяева связана с *провозглашением примата свободы над бытием*.

^{*} Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 227.

Новый вариант философии жизни (размежевание с А. Бергсоном)

Вводя в философию и очень часто употребляя — именно в философском смысле — понятие «жизни», Бердяев по существу реализует программу, намеченную В. Соловьевым и поддержанную другими российскими мыслителями, например С. Франком. Вместе с тем в отношении Бердяева к самому проекту «философии жизни» есть существенные отличия от позиции Соловьева. Дело в том, что последний разрабатывал понятие и философию жизни в такой период истории, когда на Западе аналогичные устремления еще не привели к сколько-нибудь значимым результатам*. Правда, А. Бергсон в конце XIX в. уже написал свои первые работы — и они получили некоторую известность в России. Однако Соловьев либо не ознакомился с ними, либо ими не заинтересовался. И только у Ницше Соловьев нашел философские размышления о жизни, которые и подтолкнули его к разработке собственного варианта философии жизни, и вызвали активное критическое отторжение.

Что до Бердяева, то его раннее произведение «Философия свободы» (1911) было написано через четыре года после опубликования Бергсоном «Творческой эволюции» (1907) — произведения, сделавшегося своего рода манифестом бергсоновского варианта философии жизни и получившего широкий резонанс в российской философии и культуре. Да и произведения Ницше, во время жизни Соловьева только пробивавшие дорогу к русскому читателю, теперь, в первом и втором десятилетиях XX в., подверглись в России более основательному и многостороннему изучению. Короче говоря, западная философия жизни (по крайней мере в бергсоновском и ницшевском вариантах) приобрела значение устойчивого феномена западной культуры и философии. И это тем более относится к книге Бердяева «Смысл творчества» (1916), где он специально говорит о «Творческой эволюции» как «замечательной книге». Высокие оценки вклада Бергсона в развитие философии XX в. сохраняются и в более поздних работах Бердяева.

* См. по этому вопросу: Мотрошилова Н. В. Вл. Соловьев и поиск новых парадигм в западной философии // История философии. М., 2001. С. 70–75.

Так, в самом начале книги «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931) он относит Бергсона — наряду с Хайдеггером и Шелером — к «наиболее творческим философам современности»^{*}. В работах «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927–1928), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937) Бердяев снова и снова упоминает о Бергсоне.

Какие идеи философии Бергсона заинтересовали Бердяева и какое отношение они имели к бердяевской философии жизни?

1. В «Философии свободы», относя Бергсона (вместе с У. Джеймсом и Э. Леруа) к сторонникам «прагматической точки зрения», Бердяев пишет: «Я не сторонник прагматизма, но думаю, что симптоматическое его значение огромно. Прагматизм знаменует собою кризис отвлеченного идеала знания, кризис гносеологии, кризис рационализма и интеллектуализма, возвращение к знанию, введенному в жизненную полноту»^{**}. Не станем сейчас спорить о том, правомерно ли относить Бергсона к прагматизму и как бы приравнивать друг к другу его и Джеймса философские учения. Существеннее то, что «симптоматическое значение» этих учений для философии XX в. определено Бердяевым вполне верно. Важно и то, что учение Бергсона истолковывается как знак для философии — возвратиться к жизни, во всяком случае к «жизненной полноте знания». Именно в контексте таких рассуждений Бердяев в ранней работе формулирует принципиальные для его мысли философские установки: «Сознательный переход от отвлеченной философии самодовлеющего рассудка к *конкретной философии целостной жизни духа*, не философии чувства, а философии органического духа, раскрывает возможность положительного решения проблем реальности, свободы, личности»^{***}. Значит, Бердяев в определенной степени опирается на те тенденции, которые были заложены в западной философии жизни, когда намечает первые проекты собственной «конкретной философии целостной жизни духа».

2. Есть еще один пласт проблематики, в связи с которым Бердяев — сочувственно, но и критически — обращается к

* Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 20.

** Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 29.

*** Там же. С. 36 (курсив мой. — Н. М.).

философии Бергсона. Это проблема времени, при обсуждении которой Бердяев привлекает к рассмотрению знаменитую бергсоновскую «длительность». Так, размышление IV своей весьма оригинальной работы «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения», носящее примечательное название «Болезнь времени. Изменение и вечность», Бердяев начинает такими словами: «Проблема времени есть основная проблема человеческого существования. И не случайно два наиболее значительных философа современной Европы — Бергсон и Гейдеггер — проблему времени поставили в центре своей философии»*. Главное для философской конструкции Бердяева, которая именно здесь становится экзистенциальной философией, — продемонстрировать «двойственность» времени: его объективность и субъективность, изменчивость и постоянство, его парадоксы, которые пронизывают жизнь, существование человека. Бергсон и Хайдеггер, с одной стороны, помогают Бердяеву таким образом осмыслить время; с другой стороны, они, по мнению Бердяева, «недостаточно видят» двойственность времени.

3. В борьбе с «отвлеченной философией самодовлеющего рассудка», т. е. с традиционным рационализмом, крайним интеллектуализмом, как бы перечеркнутыми внерациональные формы духа, Бергсон, теоретик интуиции, в определенном смысле становится предшественником и провозвестником того поворота философии к целостной «жизни духа», который Бердяев приветствует, поддерживает и стремится развить шире и последовательнее, чем это сделали «первооткрыватели» вроде Бергсона. Поэтому Бердяев скорее критикует Бергсона, Гуссерля, Лосского, хоть и поставивших в центр философии проблему интуиции, созерцания, но представившие интуицию пассивным, а не активно-творческим началом**.

4. Бергсона Бердяев берет в союзники и в таком принципиальном вопросе, как «победа духа над материей», и следовательно, в обнаружении такого важного для российского мыслителя процесса в современной ему философии, который он называет «спиритуализацией духа». Я рассмотрю эту тему подробнее, когда обращусь к характеристике специфики утверж-

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 283.

** Этот упрек делается неоднократно — в работе «О назначении человека». С. 29; в книге «Я и мир объектов».

даемого Бердяевым идеализма и развиваемой им философии духа. Здесь же применительно к Бергсону отмечу: у Бергсона Бердяев находит радующее его стремление «одухотворить» тело, сознание, память человека. Говоря о роли человеческого лица, благодаря которому «личность приходит в общение с личностью», Бердяев пишет: «Лицо значит, что дух победил сопротивление материи. Бергсон определяет тело как победу духа над сопротивлением материи. Это прежде всего должно быть отнесено к лицу. Выражение глаз не есть объект и не принадлежит к объективированному физическому миру, оно есть чистое обнаружение существования, есть явление духа в конкретном существовании»*. В другом месте Бердяев с сочувствием отмечает, что у Бергсона «чистая память есть дух»**.

5. И вот как раз в этом пункте выявляется принципиальное расхождение Бердяева не только с Бергсоном, но и с Ницше. Свою философию жизни российский мыслитель сознательно строит как вариант, противоположный тем концепциям западной философии, которые по тем или иным причинам причислялись (тогда и после) к «философии жизни». И это принципиальное размежевание Бердяев осуществил уже в ранних своих работах, последовательно продолжая его в поздних сочинениях. В книге «Смысл творчества», характеризуя высоко им оцениваемую «Творческую эволюцию» Бергсона, Бердяев написал: «Книга построена вполне научно и наукообразно. Вся она пропитана духом биологии, то есть одной из наук, все обосновывается на биологическом материале и биологических учениях. Вместе с тем книга эта предполагает метафизическую интуицию, принципиально отличную от научного анализа. Бергсон противопоставляет интуицию анализу, но сам он прежде всего великий аналитик. Философия Бергсона — тончайшая паутина, напоминающая мышление Зиммеля и изобличающая в нем еврейский склад ума. В нем есть проблески гениального новатора в философии, но он бессилен вполне освободиться от тяжести чисто аналитической мысли и чисто научного материала. Биологизм есть такая же зависимость философии от науки, как и математизм. Элементарно верна критика биологизма, которую дает Риккерт в статье «Ценности жизни и ценности культуры» в «Логосе» (1912–1913 гг. Книга первая и вторая). Вся беда в

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 300.

** Там же. С. 378.

том, что у Бергсона «жизнь» имеет биологический привкус. Но «жизнь» может быть вполне свободна от всякого биологизма, и тогда критика Риккерта не будет попадать в цель»^{*}. И в более поздних произведениях Бердяев упрекает философию Ницше и Бергсона, т. е. западную философию жизни, в том, что жизнь в ней есть «категория биологическая»^{**}. (Преимущество же философии существования он усматривает в том, что жизнь в ней понимается «онтологически», и стало быть, она связана не с биологической трактовкой, а с философией духа.)

Итак, принципиальное размежевание Бердяева с Бергсоном касается коренных вопросов понимания «жизни»: «жизнь» в философии нужно, согласно Бердяеву, понимать не в «сциентистском» ключе — не при подражании естествознанию, а исключительно в связи с темой «жизни духа» и в плоскости не ухватываемой никакой наукообразной аналитикой специфики философского анализа. Поэтому для Бердяева «философия Бергсона — освобождающаяся, но не свободная философия. Философия становится искусством, но боязливо еще оглядывается на науку»^{***}. Против «сциентизма» в целом он высказывается в «Экзистенциальной диалектике божественного и человеческого»: «Сциентизм есть ложная и ограниченная философия»^{****}.

Что касается Ницше, то по вопросу о понятии жизни Бердяев, в сущности, не дискутирует с ним. Спор с Ницше ведется по другим проблемам. Бердяев справедливо сетовал на то, что понятие «жизни» в современной ему философии жизни остается расплывчатым, неопределенным. Возможно, подобный же упрек можно высказать и в адрес его концепции. Вместе с тем все его разъяснения направлены на то, что в философии следует не просто увязать, но даже отождествить «жизнь» с «жизнью духа». И стало быть, перевести философский анализ жизни в русло философии духа, которую он также строит весьма оригинально, в остром споре с традиционной и современной философией.

* Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 540 (курсив мой. — Н. М.).

** См.: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 254.

*** Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 278.

**** Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 254.

*Новый идеализм,
Новый вариант философии «свободного духа»*

Подтверждение тому, что Бердяев мыслит философию как одновременно связанную и с понятием жизни, и с понятием духа, можно видеть в следующих словах мыслителя: «Философия есть часть жизни и опыт жизни, опыт жизни духа лежит в основании философского познания»*. Но это программное заявление требует расшифровки, которая, в свою очередь, зависит от того, как Бердяев понимает «опыт жизни духа» и что такое «дух» в его истолковании. Ведь понятие духа издавна употреблялось в истории философской мысли. Что касается тогдашней философии XX в., то и она уделяла теме духа немалое внимание. В русской мысли конца XIX — начала XX в. это тоже было одним из самых популярных понятий. Лучшие умы тогдашней отечественной философии (некоторые из них — после того, как отошли от материализма и сциентистского натурализма) стремились — вслед за В. Соловьевым — обосновать религиозно-идеалистическое миропонимание, обновить его, учитывая опыт новейшей философской мысли. Бердяев одобрял и поддерживал эту тенденцию. Вместе с тем он шел своим и только своим путем, отрабатывая проблематику оригинальной философии духа при опоре на некоторые выводы мировой философии, но по большей части ведя острый спор с предшественниками и современниками. При этом тема духа и, соответственно, разработки новой философии духа всегда были в центре его сочинений. А некоторые из них целиком ей посвящены (например, «Философия свободного духа», «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» — последнюю мы далее подвергнем специальному анализу).

Поставим такие вопросы: каковы главные идеи и аспекты философии духа Бердяева? Какую форму идеализма он разрабатывает и отстаивает? И с какими философами прошлого и современности он «встречается» в своей «философии духа»?

1. Бердяев (вслед за В. Соловьевым, признает ли он это или нет, в унисон с другими выдающимися философами России и Европы) борется и с материализмом, и с идеализмом традиционной философии, которые были лишь разновидностями «отвлеченной метафизики». «Жизнь объективировалась,

* Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 22.

как природа, материальная или духовная, и основной категорией познания этой метафизической природы была категория субстанции. Бытие есть объективная, предметная субстанция, субстанция духовная или материальная. И Бог есть субстанция, предмет, объект, натура. И идея есть субстанция. Метафизика во всех своих преобладающих направлениях была натуралистической и субстанциальной»*. Лишь германский идеализм Бердяев считает «важным событием в освобождении от натуралистической метафизики и шагом вперед в познании духа... Германский идеализм, при всех грехах своего монофизитства и своей отвлеченности, все-таки поставил задачу философии духа и духовной жизни, расчистил для нее почву. Он имеет осознание той истины, что бытие есть акт, а не субстанция, движение, а не застывший покой, жизнь, а не предмет»**. Для Бердяева эта тенденция тем более важна, что соответствует его главной идее: «Бог есть дух. Дух же есть активность. Дух есть свобода»***.

Отвлеченной метафизике, все равно, идеалистической или материалистической, он противопоставляет тезис о том, что не должно быть философии, возвышающейся над «жизнью»: «Философия есть функция жизни, самосознание и просветление жизни, она совершает свое дело в жизни и для жизни и всегда зависела от того, что совершалось в глубине жизни»****. И хотя такой тезис «философии жизни» можно толковать по-разному, Бердяев не оставляет у читателя никаких сомнений: он имеет в виду прежде всего «жизнь духа», а в ней, в частности и особенности, религиозную жизнь человека. Итак, первые определенности бердяевской философии жизни состоят здесь в том, что это философия духа, притом философия глубоко религиозная.

2. Философию Бердяев определяет как «самосознание духа». «Философия определяется структурой духа, его качественностью, его обращенностью к высшему или низшему миру, его раскрытостью или закрытостью. А это значит, что философия определяется жизнью, потому что дух есть жизнь и самосознание духа есть самосознание жизни»*****.

3. Борьба с метафизическим субстанциализмом — важнейший для Бердяева шаг в обнаружении теснейшей, интим-

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 22.

** Там же. С. 22–23.

*** Там же. С. 23.

**** Там же.

***** Там же. С. 24.

нейшей связи духа и жизни, а также в раскрытии специфики, природы духа. «Дух не есть субстанция, не есть объективно-предметная реальность в ряду других. Дух есть жизнь, опыт, судьба. Рациональная метафизика духа невозможна. Жизнь раскрывается лишь в опыте. Дух есть жизнь, а не предмет, и потому он познается лишь в конкретном опыте, в опыте духовной жизни, в изживании судьбы. В познании духа субъект и объект не противостоят друг другу, нет объективации. Познающий дух и есть познаваемый дух. Духовная жизнь не есть предмет познания, она есть и самое познание духовной жизни. Жизнь открывается лишь самой жизни. Познание жизни есть сама жизнь. Жизнь духа не противостоит познанию, как объективный предмет, подобно природе. В жизни духа и в познании нет внеположности — все внутри, все в глубине. Все происходящее в духовном мире происходит со мной»*. Этот отрывок включает в себя фундаментальные основания, программные тезисы бердяевской философии жизни, или, что то же самое, философии духа. Из него видно, что понятие жизни расшифровывается специфическим образом и действительно в противопоставлении всякому натурализму и биологизму.

Все, что могут сказать о жизни биология, другие естественные науки, как бы редуцировано и оставлено в стороне. Философию, согласно Бердяеву, интересует лишь такая жизнь, которая «открывается» самой жизни, притом не в омертвленном виде, в каком она предстает интеллекту, скажем, научному интеллекту, когда он разлагает ее на составляющие аспекты, элементы. (Как видно, критика Бергсоном «окаменевающего», умерщвляющего жизнь научного интеллекта Бердяевым уже была принята к сведению.) А такую жизнь являет лишь дух. Мы не можем «ухватить» дух «объектно», объективистски, подобно тому, как ухватываем вещи природы. «Духовная жизнь есть наиреальнейшая жизнь»**. Но эта реальность принципиально иная, чем реальность вещей природы.

За. В чем же состоит реальность духа? *«В духовной жизни явлены сами духовные реальности и потому не может быть вопроса о соответствии реальностей тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый*

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа С. 26–27.

** Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 27.

опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность»^{*}. Сильная сторона философии жизни Бердяева заключается в том, что он настаивает на самостоятельной, специфической по сравнению с природой реальности духа. И он совершенно прав в том, что обнаружить эту реальность можно не иначе, нежели в процессе реализации, т. е. переживания каждым индивидом его духовного опыта. Тем критикам, которые сказали бы, что при этом духовный опыт фактически взят в некоем высшем значении, в смысле высочайшего напряжения, «горения духа», Бердяев загодя отвечает: главное то, что духовный опыт есть, что он реальность; «низость» или отсутствие духовной жизни никак не влияют на доказательство его реальности.

Зб. Бердяев откликается на нередкие в истории мысли попытки свести духовное к душевному, именно к душевному переживанию, к психическому, т. е. к состоянию сугубо субъективному. «Духовная жизнь есть внепредметная, внеприродная реальность, реальность, не связанная с определениями времени, пространства, материи, реальность, которая представляется идеальной по сравнению с реальностями мира предметного, реальность самой *первожизни*. Пространство и время, в котором нам дан природный мир, созданы духом и обозначают лишь состояния мира духовного. Реальность духовной жизни не определяется причинным рядом в физическом и психическом мире, она определяется из глубины, из недр собственной первожизни»^{**}.

Зв. Отсюда характерная черта философии жизни, т. е. философии духа Бердяева: резкое разграничение природного и духовного, в чем можно видеть один из признаков дуализма, который сам мыслитель относил к особенностям своего философствования. «...Понимание духовного мира прежде всего предполагает разграничение его от мира природного, преодоление всех смешений, недопущение натурализации духовной жизни, столь свойственной метафизическим системам»^{***}. Отсюда и другие, более конкретные противоположения. Природный мир, по Бердяеву, «не знает глубины», что же касается духа, то глубина есть его символ. К природному миру прила-

* Там же.

** Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 29.

*** Там же. С. 31

гаема противоположность единого и множественного, которую Бердяев толкует как «отпадение» времени, пространства, материи от Бога, совершившееся в результате грехопадения. Духовная жизнь основана, по Бердяеву, на «внутреннем преодолении внеположности единого и множественного». Природная действительность — «абстрактная и раздельная», лишенная целостности, полноты. Духовная жизнь — «в высшей степени конкретная, сращенная жизнь», в ней даны целостность и полнота бытия, в ней «побеждены» чуждость и «вещность»^{*}.

Что такое «дух»?

Настойчиво, иной раз повторяясь, снова возвращаясь к исходному пункту, Бердяев заостряет следующую трудность, которую нельзя не признать действительной и глубокой. Если не впадать в чистый номинализм и не отрицать какого-то особого, но все-таки существования того, что объединено в понятии «духа», то издавна дискутировавшийся в философии вопрос: как дух «есть», «наличен», «дан» — действительно, нельзя не поставить. Верно и то, что при обсуждении способа бытийности «духа» — иного по сравнению с природой и иного духовного по сравнению с индивидуальным сознанием и самосознанием — мы наталкиваемся на очень большие затруднения. Уже рассматривавшиеся позиции материализма (дух — эпифеномен материи) и объективного идеализма (дух — субстанциальное начало всего, что есть, дано в объективном мире) отвергнуты прежде всего потому, что дух, по Бердяеву, в их интерпретации предстает не в своей самостоятельной сущности, а через что-то другое, ему противоположное. Тогда «дух» ускользает от взгляда философа. Не помогает решению проблемы и простая локализация духовного в отдельном человеке: «...Хотя дух лишь в субъекте, а не в объекте, но он совсем не субъективен... Дух есть иное, высшее качество существования, чем существование душевное и телесное. Трехчленное понимание человека как существа духовного, душевного и телесного имеет вечный смысл и должно быть удержано»^{**}. Но опять возникает трудная про-

^{*} Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 29.

^{**} Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Философия свободного духа. С. 366. Далее ссылки на эту работу даны внутри текста в круглых скобках.

блема: хотя многие согласны в том, что человек — существо также и духовное, духовное не дано отдельно, объектно как некая «природа» или «духовная субстанция». Но что же есть дух? «Дух есть сфера, на которую не распространяется различение и противоположение мышления и бытия и в которой нет объективации и гипостазирования продуктов мысли. Дух есть истина души, ее вечная ценность. В этом смысле дух имеет аксиологический характер, он связан с оценкой. Духовность есть высшее качество, ценность, высшее достижение в человеке. Дух дает смысл действительности, а не есть другая действительность. Дух есть как бы дуновение Божье, проникающее в существо человека и сообщающее ему высшее достоинство, высшее качество его существования, внутреннюю независимость и единство» (с. 366—367). Соответствует ли все это — описываемое в качестве духа — какой-либо «подлинной реальности» или речь может идти лишь о переживаниях субъекта?

Вопрос, как мы видим, поставлен четко и, что называется, ребром. Мы привыкли — и в обыденной жизни и в философии — выделять некоторый как бы высший слой в «душевной», т. е. определяемой сознанием, субъективностью, жизни человека. И говорить именно о «духовности» человеческого существования очень многим философам, как и обычным людям, представляется обоснованным и разумным. Утверждать «реальность» духа — пусть и совершенно особую — тоже вполне правомерно. «Реальность духа, — справедливо отмечает Бердяев, — засвидетельствована всем опытом человечества, всей его высшей жизнью. Отрицание этой реальности есть слепота и глухота к реальностям...» (с. 378.) Но если это так, то что собой представляют именно духовные проявления, качества? В ответе Бердяева на этот вопрос уже появился оттенок, который по существу был заложен в поставленных им вопросах: реальность духа — это «реальность не от объекта, а от Бога, который есть субъект» (с. 366).

Возможно, теолог удовлетворился бы таким решением вопроса. Но в том-то и состоит отличие религиозной метафизики Бердяева, что она есть прежде всего метафизика, то есть последовательное и в своем роде доказательное рассуждение, отнюдь не заканчивающееся ссылками на Бога и божественность. Так ставится и вопрос о духе, духовности: духовное имеет, что называется, божественное происхождение, но этим существо дела отнюдь не исчерпывается. Рассуждение продолжается, хотя означенный пункт для Бердяева весьма существен, и потому он еще не раз к нему вернется.

Введя новую, а именно «экзистенциальную» координату, Бердяев снова возвращается к спору материализма и идеализма. И утверждает: в анализе духа не обязательно быть или материалистом (реалистом), или идеалистом. «...Есть третья точка зрения, которая и представляется мне единственно истинной» (с. 367). Она, говоря кратко, состоит в следующем. И материалистический, и идеалистический монизм не справляются с объяснением того, как «материальный объект» превращается в нечто субъектное, как возникает «интеллектуальное событие познания». Решение Бердяева: «Мы совсем не стоим перед дилеммой или признать подлинной реальностью объект, входящий в субъект познания, или совсем отрицать реальность, разлагая ее целиком в ощущения и понятия, создаваемые субъектом» (там же). Дело в том, что сам субъект — и это главное для Бердяева — есть бытие; субъект не может быть сведен к мышлению, как получается у многих идеалистов; «субъект волюнтаристичен и экзистенциален». «Совершенно верно, что мир творится субъектом, мир творится Богом, но Бог творит не объекты, не вещи, а живые, творческие субъекты» (там же). Субъект же, хотя он и не творит мир в целом, призван к творчеству в этом мире. Познание — один из творческих актов субъекта, притом акт бытийный, экзистенциальный, волюнтаристический (обусловленный волей), связанный с самим существованием человека, а не чисто мыслительный. Эта четко выраженная Бердяевым идея, с одной стороны, роднит его философию с концепциями выдающихся российских метафизиков — Соловьева, Франка и других мыслителей, а с другой стороны, если не пролагает, то объективно набрасывает идейно-теоретическую линию, родственную будущей экзистенциальной философии.

Одна из целей Бердяева в этом его метафизическом рассмотрении состоит в том, чтобы снова подчеркнуть излюбленный тезис о творческом характере человека — его существа, его деятельности, его экзистенциального мира. И подчеркнуть в противовес всем концепциям, умаляющим «смысл творчества» в жизнедеятельности человека. В том числе и в противовес различным видам философского субъективизма, по видимости акцентирующего субъективные аспекты. Ибо и у субъективистов под видом субъекта часто фигурирует некое безличное начало — «трансцендентальное сознание, сознание вообще, сверхличный субъект» (с. 368). Бердяев выступает и против обычной манеры традиционного гносеологизма выдвигать на первый план, абсолютизировать роль познания. В результате этих

полемических рассуждений делаются выводы, весьма важные для последующего хода мысли Бердяева: а) познание не есть абстрактное отношение мышления к бытию; б) познание есть «событие внутри бытия, и в нем раскрывается тайна бытия»; в) «Дух и есть реальность, раскрывающаяся в экзистенциальном субъекте и через него, реальность, идущая изнутри, а не извне, не от объективированного мира» (там же).

Заметил ли читатель, как много всего произошло, пока Бердяев развертывал свое плотное рассуждение, насыщенное полемикой, важными противостояниями и принципиальными выводами? Центральное для данного сочинения и для всей философии Бердяева понятие «духа» покинуло и почву традиционного материалистического (реалистического) философствования с его стремлением вывести дух, духовное из материального, и оттолкнулось от всех видов объективного субстанционалистского идеализма, превращающего дух в вид объективированной реальности «над», «наряду», «внутри» материального мира, и выбралось из тенет субъективизма в самых различных «объективирующих» его вариантах.

Мы видим, что реальность духа и духовного Бердяев ищет «в экзистенциальном субъекте». Не есть ли это новый субъективизм — в данном случае с экзистенциальным оттенком? С полным ответом на этот вопрос мы подождем. Пока скажем лишь одно: Бердяеву по крайней мере удастся преодолеть тот характерный для многих традиционных религиозных, идеалистических учений философский крен, который действительно связан с объективированием, гипостазированием духа. В наиболее яркой форме это проявляется в идеалистических концепциях гегельянского типа: дух, соответственно духовное, утверждается в качестве некоего абсолютного духа, который объявляется субстанциональной основой (также божественной первоосновой) всего, что существует в мире, и природы со всеми ее чисто вещественными состояниями, и человеческого предметного мира во всех его ипостасях, и человека как индивида, наделенного сознанием, и всех «сверхсубъектных» духовно-культурных образований. Дух действительно объективируется; если и не соглашаться с гипотезой о природе как инобытии духа, все же надо признать: в наибольшей близости к гегельянскому образу объективирующегося духа стоит мир человеческой культуры, который в самом деле невозможен без тех или иных форм объективации (духовное «застывает» в созданных человечеством предметах, в начатых им процессах, во-

площадется в накопленном знании, в том числе в нормах, принципах общения, морали, социального бытия). Попутно отмечу, что, отвергая в целом философские варианты объективирования духа, Бердяев отнюдь не упускает из виду ценных для него элементов в подобных концепциях. Например, в учении Гегеля русский мыслитель высоко ценит такие черты, как акцентирование свободы, творческого характера духа (в чем Бердяев усматривает «христианские, а не греческие истоки» — с. 376); стремление и попытку построить «целостную философию духа», синтезирующую «греческий интеллектуалистический универсализм» с христианскими началами свободы (с. 377); умение Гегеля навести мосты, а не разверзнуть бездну между человеком и Богом, и т. д. И все же гегелевский подход в целом Бердяевым отвергнут именно за объективизм, за тот «провал», который выразился в непонимании Гегелем «внутреннего существа личности, личной духовности, личного отношения человека и Бога» (там же).

Неверно думать, будто Бердяев отрицает наличие, значимость и реальность объективированного духовного. Он просто восстает против того, чтобы считать объективации первой и главной реальностью, да и вообще реальностью духа (подробнее об этом позже). Истинно реальной эта сфера становится тогда и только тогда, когда она живет и оживляется, а это происходит лишь благодаря индивиду, человеку, действительному экзистенциальному субъекту. Но имеется в виду не абстрактный субъект каких бы то ни было философских учений (ибо его, как правило, сводят либо к мышлению, либо к способности ощущения, либо к способности воли, либо к изолированному и абстрактному набору способностей, как у Канта, и т. д.), а живой — экзистенциальный, волящий, действующий, страдающий — человек, взятый в неразрывной целостности его жизнедеятельности, способностей, проявлений. Как оценить этот вывод (пока промежуточный) в философии духа Бердяева? Он представляется мне вполне обоснованным. Ведь в человеческом мире — и в отдельном человеке, и в жизни человечества — в самом деле есть то начало, которое можно назвать и которое издавна называлось «духовным». И здесь нет никакого субъективизма. Правилен и точен тезис о том, что иной «реальности» — кроме локализации в духовности живого человека и в его общении с такими же, как он, индивидами, кроме их живого «общения» с миром культуры — у духа попросту нет. И если объективированное духовное кем-то и когда-то не оживляется, не видоизменяется, не вводится в обо-

рот действительной жизни духа, мы имеем дело уже не с духом, духовностью в собственном смысле, а с омертвевшими объективированными формами. Только на основе живого, конкретного духа индивидов возможна, так сказать, интересусубъективная духовность — именно реальная духовность общения, рождающая и оживляющая его принципы, нормы, ценности.

Итак, дух и духовное у Бердяева — это не просто субъективное, а интересусубъективное по своему характеру, но все же воплощающееся именно в деятельности реальных индивидов богатство «высших» побуждений, ценностей, принципов, познавательных и практических результатов, норм и достижений науки, морали, права, религии, искусства, общения. Их необходимое, возможное, желательное объективирование — важнейшая проблема практической жизни, науки и культуры, всегда занимавшая философию и ставшая проблемным первооснованием многих философских течений, которые зафиксировали и действительно гипостазировали *объективированную реальность духовного*. (На рубеже XX и XXI вв. эта проблематика особенно акцентирована в философии языка, в философии маргинальных форм культуры.)

Но вполне можно понять и признать правоту Бердяева, которого не удовлетворяют различные виды философии, примыряющиеся с фактом объективирования духа и даже возвеличивающие этот специфический факт человеческой культуры. Мыслитель по праву задается вопросом: каков тот дух, который способен оживить эти формы (иначе они были бы просто омертвевшими, отчужденными от человека)? Вопрос, я думаю, вполне обоснован — как обоснован и ответ: реален, подлинно реален дух тогда и только тогда, когда он «живет» в отдельных людях, причем взятых не в качестве (всегда частичных) философских субъектов, а во всей полноте их существования, экзистенциальности. Я полагаю, что в бердяевском ходе мыслей дополнительно высвечивается неизбежность более общего поворота европейского философствования от традиционной философии объективированного духа и абстрактного субъекта к «экзистенциальному» пути — поворота, в котором сам Бердяев был активным и оригинальным участником. Как и поворота от прежних дихотомий философствования — к примеру, дихотомии реализма и номинализма, о необходимости преодоления которой Бердяев говорит в той же главе своего сочинения (см. с. 368–371).

Я позволю себе опустить интересный, но посвященный специальной теме раздел о генезисе и эволюции понятия духа в европейской мысли. Перейду к разделу «Признаки духа».

Бердяеву чрезвычайно важно утвердить мысль о том, что при осмыслении духа неверно сразу требовать его исчерпывающих рациональных дефиниций, как это делается при сциентистских размышлениях о других сюжетах. Почему же? «Дух умерщвляется таким определением, он превращается в объект, в то время как он есть субъект. О духе нельзя выработать понятия. Но можно уловить признаки духа». Каковы же они? Ответ Бердяева: признаки духа — «свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним» (с. 379). Далее Бердяев поясняет, что означает приписывание духу перечисленных признаков, приписывание, как он отмечает, вслед за греческой философией (т. е. принятием характеристик, даваемых «нусу» как духу) и Священным писанием (в его понимании «пневмы»).

Свобода приписывается духу в противовес детерминизму, «овнешнению» духа. «Дух есть внутреннее по отношению к внешнему, ко всему зависящему от внешнего. Внутреннее есть символ духа» (там же). Можно пользоваться — для характеристики духа — «пространственными символами» высоты и глубины. Но это исключительно символы, ибо измерить глубину или высоту духа в каких-либо количественных параметрах невозможно. И само желание сделать такое было бы абсурдом, непониманием сути духа. «Свободе принадлежит примат над бытием, которое есть уже остывшая свобода».

- Дух — это непрестанное творчество, созидание нового бытия. «Творческая активность, творческая свобода субъекта первична. Принцип каузальности неприменим к духу и его жизни».

- «Дух от Бога и дух к Богу... Дух не творится Богом, как природа, дух эманурует от Бога, вливается, как бы вдвухается Богом в человека» (там же).

- Дух, однако, не только божествен. Он также «*бого-человечен*», «*бого-мирен*»; он свобода в Боге и свобода от Бога. «Дух есть божественный элемент в человеке, но он неотрываем от человеческого элемента и действует в соединении с ним» (с. 383).

Ибо дух не только от Бога, но и от «начальной, добытийственной свободы, от Ungrund'a» (безосновного — символ, взятый у Якоба Бёме). Здесь, по Бердяеву, раскрывается и тайна творчества, и тайна зла.

- Через зло дух имеет отношение уже не к бытию, а к ничто. Ничто тоже невозможно выразить в понятиях. «Неточно было бы сказать, что небытие есть, существует. О нем нужно

сказать, что оно имеет экзистенциальное значение, значение в судьбе человека и мира» (с. 379–380).

- В силу сказанного Бердяев противопоставляет попыткам односторонне рационального понимания и постижения духа. «Духу присущ логос, и он вносит во все смысл. Но вместе с тем дух иррационален, внерационален, сверхрационален. Рационалистическое понимание духа есть его искажение и принижение» (с. 380).

- Бердяев по разным линиям противопоставляет дух природе, а не сближает их, как поступают материалисты, реалисты разного толка. «Природа приходит извне, дух же идет изнутри». Если природа — во времени и пространстве, то дух вневременен и внепространственен. Природа делится, дробится, дифференцируется — дух же «сопротивляется» пространственно-временному дроблению; он — целостен. «В духе есть прометеевское начало, восстание против богов природы, против детерминизма человеческой судьбы, есть порыв и прорыв к высшему свободному миру» (там же).

В частности, дух — это сила, освобождающая от власти стихий природы, «от власти земли и крови, т. е. от сил космо-теллурических» (говорится, между прочим, что поэтому дух знаменует и освобождение от «женственного» теллурического начала — в пользу «солнечного» мужественного начала!). Дух, таким образом, есть попытка — но только попытка, пока не приведшая к успеху, — освободиться от власти магии, магических первоощущений.

Дух, продолжает Бердяев, означает «победу над падшей природой», *но не через* отрицание, уничтожение космоса, а через его «освобождение и просветление». «Дух всегда означает, что человек не раб, а господин космических сил, но господин — друг и освободитель» (с. 381). (Далее мы увидим, что, разделяя и взаимообособляя дух и природу, Бердяев все-таки находит связующие нити между ними и обнаруживает истоки того, почему они в конечном счете противоположны друг другу.)

- Дух — «вне всякой утилитарности». Он имеет отношение не к средствам, а к целям.

- Дух — выше жизни, хотя это сила, которая действует «в жизни», в жизненном процессе, где только и угадываются признаки духа. Этот момент требует особого внимания. Ранее мы рассматривали философию Бердяева как философию жизни, для чего было, как я полагаю, весьма много оснований. Было показано, что бердяевская философия жизни — также

и философия духа. Теперь становится ясно: она — прежде всего и по преимуществу философия духа, а уже поэтому и *вследствие этого* философия жизни. Ибо, по Бердяеву, подлинная жизнь, как и истинная реальность, существует и в человеке, и в окружающем мире только благодаря духу. Ну, в человеке — это вроде бы понятно. А почему и в окружающем мире? Да потому, что иначе мы воспринимали бы этот мир лишь с помощью объектных, т. е. омертвленных форм. И только дух позволяет ухватить, сохранить, удержать жизнь. Такова стержневая идея Бердяева. Тем не менее все сказанное о его философии как философии жизни остается в силе.

• Дух в изображении Бердяева не тождествен сознанию; но «через дух конструируется сознание, и через дух же переступаются границы сознания и происходит переход в сверхсознание» (с. 380).

Таковы, в изображении Бердяева, основные признаки духа. Как отнестись к этой концепции? Впечатление двойственное — причем двойственное в разных отношениях. Приходится употребить этот оборот — «с одной стороны...», «с другой стороны...».

С одной стороны, Бердяев выразительно, в ярких и сильных словах характеризует дух и духовность. Он, что вполне понятно из самого его замысла, высоко оценивает, даже возвеличивает дух, наделяет его теми чертами, которые издавна прилагались к позитивным, освобождающим, поистине божественным сущностям: это сила освобождающая, просветляющая, возвышающая, внутренняя, могущественная, означающая прорыв к Богу. С другой стороны, в духе русский мыслитель обнаруживает причастность к низшим силам, идущим от *Ungrund* — безосновности, от ничто, обнаруживает причастность к злу, небытию.

С одной стороны, сближая дух и логос, Бердяев видит возможность и необходимость прилагать к духу рациональные характеристики и предполагать возможность его рационального же постижения. С другой стороны, он усматривает в духе такие черты, как иррациональность, внерациональность, сверхрациональность.

Двойственность, антиномичность в изображении духа существенно отличает концепцию Бердяева от тех учений, тенденция которых состояла лишь в безусловном возвышении, абсолютизации духа, наделении его (если речь не шла о субъективном духе) возвышенными, благостными характеристиками.

Что касается человека и его духовности, то последняя чаще всего противопоставлялась в таких концепциях бездуховности,

как источнику зла, безнравственности, упадка. Иначе обстоит дело у Бердяева: дух и духовность в его понимании и изображении изначально и непреодолимо пронизаны двойственностью, антиномичностью. Причина этого в конечном счете понятна: ведь дух не прочно и безраздельно «коренится» в Боге и в божественном; от Бога он только «исходит», Богом он «вдыхается», «вдувается» в человека. Ответственным же за дух и его «деяния» у Бердяева является не Бог, а сам человек, в чем отчетливо проявляется антропоцентризм бердяевской философии.

Антиномичное изображение духа в учении Бердяева вполне соответствует действительному положению вещей. Ведь человек — именно благодаря духу и духовности — способен воспарять к высотам культуры, добра, блага, красоты, способен совершить истинно добрые, благие поступки и деяния, идти на лишения, жертвы, героические дела во имя благородных, высоконравственных ценностей. Но духовные устремления (а не только низменные материальные интересы) способны заводить человека и человечество в тупики «высшего», т. е. чрезвычайного зла, насилия. Наиболее выразительные примеры — кровь, конфликты, войны, насилие во имя каких-либо религиозных ценностей и идей или во имя исполнения нереализуемых, хотя бы «в себе» и прекрасных идеалов. «Духовный», идейный, глубоко религиозный человек способен быть и святым, и величайшим злодеем. Он может, увы, творить огромное зло «во славу Бога» и во имя реализации «светлых» идеалов. Итак, Бердяев в своем понимании духа реалистически и философски точно исходит из следующих предпосылок: 1) дух — не нечто субстанциональное, объективное, а то, что реализуется, живет только через человека, благодаря его жизни, сознанию, деятельности; 2) вместе с тем дух не равнозначен ни жизни, ни сознанию, ни познанию, ни деятельности индивида и человечества; 3) дух есть совокупное обозначение высших устремлений, порывов, идейных и культурных сил человека и человечества, их внутренней энергии, свободы, творчества, активности, сил любви и созидания; дух — это ценности и идеалы человечества. «Дух, — пишет об этом Бердяев, — носит аксиологический характер, дух есть не природа, хотя бы и душевная природа, а истина, красота, добро, смысл, свобода» (с. 382). Такая область действительно есть в жизнедеятельности человека. И в культуре она в самом деле «присутствует», бытийствует лишь постольку, поскольку ее творят, реализуют, конкретизируют, оживляют конкретные люди; 4) вместе с тем дух — из-за его

«увязанности» именно с человеком (и лишь исходной, частичной отнесенности к Богу) — причастен и к «безосновным» силам зла, разрушения, силам «ничто», а не бытия, темным разрушительным силам и зовам неочеловеченной природы.

Что означает объективация духа?

Мы видели, что Бердяев сугубо отрицательно относится к духовным объективациям, точнее, к тому, чтобы делать их основными предметами и предпосылками философии. Но одновременно он специально посвящает целую III главу анализируемого сочинения тщательному исследованию проблем объективации, символизации и реализации духа. Исходный пункт размышления — констатация самого факта объективации, существующей и при условии, что «дух есть субъект и раскрывается в субъекте. Но дух объективируется, он выбрасывается вовне, выражает себя вовне, в бытии-для-другого. Дух выражает себя социально. Он социализируется. Дух вступает в историю, и в истории он очень меняется, он как бы теряет многие свои черты и приобретает черты новые» (с. 387).

Как именно происходит объективирование духа? Бердяев поистине выразительно рисует картину неизбежного выхождения духа вовне и наделяет эти процессы чертами трагедии. Дух по природе своей нечто внутреннее. Но он — в силу своей активности, перерастающей в своего рода экспансивность, — обязательно выходит из самого себя в иное, т. е. в мир. «И тут начинается трагедия духа. Трагедия духа в том, что дух не может остаться в-себе-бытием, но что выход из себя никогда не означает вступления в царство объективного духа, потому что объективного духа нет, а есть лишь объективация духа» (там же). Дополнительная черта «трагедии духа», по Бердяеву: объективируется субъективное духовное; но выходя вовне, оно «выходит» не к «ты» — другому объективному духу, а к объекту, объективному миру. Дух становится «неузнаваемым», отчужденным от самого себя.

Бердяев вспоминает о двух концепциях отчуждения — концепции Фейербаха (бог — отчуждение природы человека) и Маркса (отчуждение человеческой природы рабочего в капиталистической экономике), о вскрытых в связи с этим иллюзиях сознания, о предпринятых этими мыслителями попытках предложить путь снятия отчуждения. Эти попытки русский

мыслитель считает сугубо неудачными — главным образом из-за того, что человек ошибочно рассматривается как «существо материальное», как бы лишенное самостоятельного и властного духа. Для Бердяева же дух — главное в человеке. Но и дух, по мнению русского мыслителя, не уберегается от драматических, даже трагических процессов отчуждения. «Объективация духа в мире истории и цивилизации может быть понята как отчуждение от человека его духовной природы. Человек принимает за объективные духовные реальности мира то, что есть продукт творческой активности субъективного духа» (с. 388). (Здесь мы видим, что Бердяев, отвергнув понятия «объективного» и «субъективного» духа, все же их употребляет.) Дух по своей природе есть живая, потенциальная бесконечность, между тем как в объективациях он омертвляется; «побеждает конечное, т. е. происходит заковывание» (там же).

Не отнести ли все это к некоей метафорической метафизике, к внешней «поэтизации» и «драматизации», не имеющей отношения к реальной жизни человека и развитию человечества? Полагаю, что нет. Бердяев метафизически зарисовывает вполне конкретную жизненную драму, которую, возможно, не всегда отчетливо сознавая это, переживают отдельный человек и поколения людей. Бесспорно, что все духовное когда-то происходит из глубин субъективно-индивидуальной духовности. Говорим ли мы о нормах, ценностях, о языке, об «объективных» реалиях социального бытия, о творениях науки и культуры, — все это и все подобное где-то и когда-то рождается в реальных, конкретных процессах жизнедеятельности отдельных людей, о которых Бердяев повествует точно и правильно: они активны, спонтанны, внутренни, по природе своей бесконечны. Но вот происходит, и происходит неизбежно, процесс овнешнения, объективации — слова языка произносятся, мысли высказываются, ценности формируются; знания сообщаются другим людям, но не остаются лишь фактами их сознания, а «располагаются» где-то «между» субъектами (в обезличенных знаниях науки и культуры); всегда индивидуальные произведения искусства, поименованные или безымянные, поступают в оборот культуры. «Но в чем же здесь трагедия, при чем здесь отчуждение?» — может спросить читатель. Полагаю, Бердяев прав: «трагедия духа» существует, и она находит проявления во множестве фактов, форм, событий. Каждому отдельному человеку в каждый данный момент противостоит не только мир природы, но опредмеченный, объективированный мир духа,

идеального. «Второй» мир имеет над индивидом не меньшую, а возможно, и большую власть, чем мир «первой природы», с ее жесткими законами и детерминациями. Отдельным человеком управляют, его наказывают, иногда лишают жизни, опираясь именно на объективированное духовное (например, на законы права и принципы морали). Рождающиеся от свободного, живого, бесконечного духа, его объективирующиеся результаты действительно противостоят человеку, имеют над ним власть в качестве исторически определенных, социализированных, то есть «оконечных» и отчужденных форм. «Объективация духа, — пишет Бердяев, резюмируя некоторые мысли Н. Гартмана о различии между Objektivation, объективацией, и Objektion, превращением в объект, — есть вместе с тем социализация духа. Социализация же духа в конце концов подчиняет его социальной обыденности... Объективация также неизбежно ведет ко лжи, которая признается полезной для устройства. Этой социально полезной ложью проникнуты все процессы социализации. Пафос чистой истины, чистой правды остается в субъективном духе» (с. 388). И эту констатацию Бердяева трудно опровергнуть (хотя остается сомнение насчет «чистой истины» субъективного духа).

Но не только по обозначенным причинам Бердяев отказывается признать объективации духа «подлинной» реальностью или совокупностью «первореальностей». Существенная причина в следующем: «В объективации можно найти лишь символы, но не первореальности. Объективный дух есть лишь символика духа. Дух реалистичен. Культура символична, социальная жизнь символична. В объекте никогда нет реальности, в объекте есть лишь символ реальности. Самая реальность всегда в субъекте» (с. 389). Немалому числу философов подобные утверждения могут представляться в высшей степени спорными. Так, материалисты (а среди них особенно марксисты) реальностью всех реальностей признают материальный мир природы, который существует до человека, но и после появления человека в значительной своей части остается независимым от него. Другая реальность — общество, его история. Основа основ такого философствования — утверждение первичной, несомненной, объективной реальности всего, что окружает человека и дается ему через ощущения и другие процедуры сознания, обеспечивающие отражение объективной реальности.

Между тем в действительности именно реально каждый отдельный человек помещен не в некий совершенно «внешний»

ему природный мир, а в мир, где (для всей наблюдаемой истории человеческого рода, поскольку человек уже вышел из чисто животного состояния и хотя бы частично освоился также и в возникающей человеческой культуре) ему хоть и предстоит и противостоят предметы, вещи, процессы природы, но для человеческих индивидов они всегда и всюду имеют значение не сами по себе, а в самом деле как «символы» — символы потребностей и их удовлетворения, как религиозно-магические символы, как символы власти одних людей над другими. Символизмом — символами, ритуалами, «условными знаками», культурами насквозь пронизана религиозная, церковная практика. Да и вся, в сущности, практика социальная. «Вся жизнь государства носит символический характер. Власть всегда носит на себе символы и знаки и требует к себе символического отношения, ничего общего не имеющего с отношением реальным. Война организуется через символы и знаки. Формы, ордена, условные обращения — символичны, а не реалистичны. Царь — символ, генерал — символ, папа, митрополит, епископ — символы, всякий иерархический чин — символ» (с. 395). С этим трудно не согласиться. Но есть ли что-то реальное в этом мире символов? Бердяев полагает, что «реальны святой, пророк, гениальный творец, социальный реформатор, реальна иерархия человеческих качеств» (там же). Скорее можно возразить Бердяеву, что и эти фигуры в человеческом обществе тоже символизированы. Ведь сам Бердяев справедливо отмечает, что и все «добрые», «святые» дела в человеческом обществе глубоко символизированы, из-за чего — он опять-таки прав — затемняются реальность, суть добра и зла. Реальности пропадают за символами, они «ускользают»... Очень верная мысль.

Итак, духовные объективности — символы, имеющие смысл и значение исключительно при условии их расшифровки живыми, экзистенциальными индивидами. А поскольку духовные объективности, будучи символами, знаками чего-то другого, не являются реальностями-в-себе, их нельзя, согласно Бердяеву, считать «первореальностями». Правда, в религии, мифологии именно символы почитаются за «истинные», «подлинные», «исходные» реальности, что затрудняет возврат к реальностям действительным. (Попутно Бердяев критикует объективистские трактовки религии и откровения, которые именует «наивным реализмом», и предлагает свое понимание откровения «как действия духа на дух, духа Божьего на дух человеческий...» (с. 389—390). Социализированные формы религии — это, по

Бердяеву, «объективация Святого духа», приспособленная к другим видам социализации. Им Бердяев противопоставляет «экзистенциальное значение» церкви.)

Решаема ли эта проблема? Ответ Бердяева не выглядит однозначным и определенным. С одной стороны, ее по крайней мере *следует* решать — с помощью осознания опасности объективации, с помощью внутренней, а не показной и ритуальной религиозности, приобщения экзистенциального духа личности к Божьему духу. Главная надежда — в свободе и творчестве личности. Ибо творчество пробуждает живые внутренние, именно духовные силы, потенции человеческой личности. С другой стороны, даже творчество не спасает дух творческой, активной личности от новых объективации и от существования в отчужденном мире прежних объективации.

Объективация неизбежно «охлаждает» творческий огонь духа. В частности, это имеет место в культуре, ибо последняя имеет социальную природу. И значит, творчество человека в культуре всегда означает не только взлет духа, его активности, но и подчиненность уже существующим культурным объективациям, подвластность их символическому характеру, диктатуре отчужденных норм и принципов. Словом, везде — и на уровне институтов общества, и на уровнях неформальной социализации культуры — имеет место «пленение» живого творческого духа личности, ограничение ее спонтанной активности. «Объективация духа, — вынужден признать Бердяев, — внушает пессимистические мысли. Но самые пессимистические мысли об исторической объективации духа не могут подорвать веры в человека и его творческое призвание» (с. 392). Объективация — профилирующая тема всей философии Бердяева. И например, он развивает ее в книге «О рабстве и свободе человека», которую известный протестантский теолог Пауль Тиллих назвал «квинтэссенцией бердяевской мысли», подчеркнув: «Бердяевская борьба против объективации и отчуждения подразумевает основательную и оригинальную интерпретацию человеческого существования. Она компетентна и основательна»^{*}.

В связи с объективацией Бердяев затрагивает проблему, которая уже поднималась в контексте моего собственного рассуждения о смысле бердяевской концепции объективации и к которой я обещала вернуться. Мы уже видели, что у Бердяева

^{*} См. рецензию П. Тиллиха на книгу Н. Бердяева в журнале «Theology Today». 1945. Vol. II. № 1. P. 130–132.

обсуждается вопрос о дуализме природы и духа. Природа как таковая, сама по себе — в соответствии с традициями христианства, а также традициями некоторых видов объективного идеализма — как будто бы понимается как «падшая» и косная, а дух трактуется как «в-себе и для-себя» активное, творческое, живое, реальное начало, внутренне родственное Богу. Однако и тут Бердяев мыслит неортодоксально. «Свобода, правдивость, бесконечность есть именно дух и духовность, природа же есть детерминизм, закономерность, конечность. Но под «природой» в этом случае нужно разуметь не животные, растения, леса, поля, моря и горы, не звездное небо, *принадлежащие к экзистенциальному тану и входящие в духовность* (курсив мой. — Н. М), а объективацию, мир вещей и предметов, механическое царство, детерминированное извне» (с. 397). Присмотримся к бердяевским формулировкам внимательнее. Если иметь в виду просто природу вне человека, то в изображении Бердяева она оказывается, на первый взгляд парадоксальным образом, «принадлежащей к экзистенциальному плану», «входящей» в дух и духовность! Но поскольку в «природу» в широком смысле, природу, окружающую человека, вплетается и в известной мере над ней доминирует мир объективации (человека, общества и истории), она и становится «падшим» миром символизации, иллюзорных реальностей. «Дух был срощен с природой в смысле объектности и детерминированности» (там же). Разговор плавно перемещается к проблеме техники. Ибо техника имеет прямое отношение к объективации.

«Техника и машина, — отмечает Бердяев, — означает не только новый период человеческой истории, но и новый космический период. Появляются наряду с телами неорганическими и органическими тела организованные, которых раньше не существовало в мировой жизни. Техника дегуманизирует человеческую жизнь, но она есть продукт человеческого духа... Технизация человеческой жизни означает крайнюю форму объективации» (с. 398). Это ведет к новому и глубокому кризису в человеческой жизни, кризису духа. Но вместе с тем техника, по Бердяеву, свидетельствует как раз о высокой активности человеческого духа. Более того, она содержит в себе вызовы, обращенные именно к духу. «Техника для спасения человека требует необычайной духовной напряженности и активности, необычайной силы сопротивления. Это великое испытание духовных сил человека» (там же). Раньше, до появления техники как массовой силы, мощно влияющей на изменение жизни на Земле,

не требовалось такого невиданного духовного напряжения. Переходный период, по Бердяеву, будет мучительным — он будет переживаться «как смерть». Однако духу требуется «овладеть» силами техники и поставить ее на службу гуманизации.

Я думаю, что в аспекте проблемы объективации было бы весьма интересно рассмотреть сегодняшнюю ситуацию в мире, где господствуют смыслы, образы, символы, порожденные благодаря телевидению, компьютерам, Интернету и другим техническим средствам. В мире, где одной из форм объективации стало порождение (несомненно, из глубин живого человеческого духа и в связи с накопленными богатствами культуры) более чем когда-либо объективированного, отчуждаемого духовного мира нового типа, а именно мира виртуального. Полагаю, существование, разрастание этого мира, его власть над человеком и обществом убедительно подтверждают идеи, тревоги и опасения Бердяева, касающиеся духовных объективаций.

Поиски «новой духовности»

Можно ли говорить о некой «новой духовности»? Бердяев дает на этот вопрос утвердительный ответ. И добавляет: «О духе и духовной жизни нужно мыслить исторически» (с. 444). При этом имеется в виду не обычная объективированная история, а неизбежность «исторического существования» самого духа. «Существует лишь вечная Духовность, духовность, побеждающая время и выходящая из времени, но дух имеет историю как осуществление судьбы, и потому вечная духовность может быть новой духовностью» (там же). В развитии духа и духовности, по Бердяеву, возможны, даже неизбежны кризисные периоды, свидетельствующие о потребности духа в обновлении, в преодолении тех состояний, когда наступает «ослабление или умаление духовности». В связи с этим Бердяев сжато повторяет некоторые выводы предшествующих разделов, в которых была поднята тема аскезы, ухода из мира, попытки преодолеть угрозы объективации и кризисов на путях личного спасения. Решение философа: несмотря на известную привлекательность аскезы, она не может быть рекомендована как главный путь возрождения духа. «Сведение духовной жизни к пути спасения, понимание христианства как религии личного спасения, привело к сужению, умалению и ослаблению духовности» (с. 445).

Более того, идею личного спасения Бердяев расценивает как «трансцендентный эгоизм».

На этом пути рассуждения Бердяев обосновывает идеи, центральные как для его метафизического учения о духе, так и для обосновываемого им варианта христианской этики. «Новая духовность есть отрицание элиты спасающихся. Она означает, что каждый берет на себя судьбу мира и человечества» (с. 446). Выход Бердяев видит не в том, чтобы отдельные люди «выделили» себя из мира, образовали бы какую-то привилегированную элиту, которая смогла бы уйти от мира со всеми его страданиями, муками и тоской. Напротив, настоятельно требуется «низойти» в человеческий мир, «тоскующий и погибающий», для чего, однако, надо обладать значительной степенью духовной независимости от мира, умением сопротивляться ему именно духовно. В противовес отвергаемой аскезе как уходу от мира эта независимость может быть названа, пишет Бердяев, «аскезой в миру». «Христианство разом должно быть и свободно от мира, революционно по отношению к миру и обращено с любовью на мир» (там же). Вместе с аскезой первого типа Бердяев отвергает идею послушания, которое объявлено «лжедуховностью». В таком подходе для него заключена главная «ложь» — отрешение от человеческого. «Но угашение человеческого делало невозможным борьбу против зла» (с. 447). Бердяев считает, что подобными подходами христианству был нанесен значительный вред, ибо с христианским служением стали ассоциироваться униженность, подавленность индивида, отказ от преобразования и просветления мира, от творческой активности и свободы. Между тем, по Бердяеву, ключевым моментом рождения новой духовности должно стать объединение спасения и творчества. «Сама христианская любовь должна быть понята как величайшее обнаружение творчества в жизни, как творчество новой жизни» (там же).

Поставив именно так проблему новой духовности, Бердяев затрагивает вопрос, который особенно остро встает в переходные периоды истории, когда стремительно зарождаются и конфликтуют новые или обновленные понятия, идеи, ценности. 30-е гг. XX в., когда писалась анализируемая книга Бердяева, были именно таким переходным периодом, временем крутых судьбоносных переломов, трагическая роль которых в мировой истории теперь совершенно очевидна. Голос Бердяева-метафизика мог бы звучать глухо, отрешенно от бедствий и тревог «падшего мира». Но он звучит тревожно и страстно, и призывы фило-

софа к каждому человеку таковы — не удаляться от мира, не погружаться в «трансцендентный эгоизм» личного спасения, а вместе с другими людьми брать на себя ответственность за судьбы мира, болеть его тревогами и муками. Это совершенно ясно и точно означает перевод стрелок анализа на реальную и конкретную социальную активность. «Творческая духовность должна быть так же обращена к вечности, как и великая духовность прошлого, но она должна и актуализировать себя во времени, т. е. изменять мир. Под творческой активностью духа я понимаю не создание лишь продуктов культуры всегда символических, а реальное изменение мира и человеческих отношений, т. е. создание новой жизни, нового бытия» (с. 449).

Дух и духовность в социальном контексте

Как мы уже отмечали, Бердяев, приверженец философского дуализма (дуализма духа и природы, детерминизма и свободы, материализма и идеализма), возражает против дуализма духа и социальности. Это значит: «Не только социальная жизнь в ее целом, которая ведь объемлет отношение человека к человеку, но и экономика, которую считают материальной по преимуществу, есть продукт духа. Хозяйство есть результат борьбы человека с природой, т. е. активности человеческого духа. От разных форм духовности зависит характер человеческого труда и отношение человека к хозяйству» (с. 449—450). Тем, кто воспитан в традициях исторического материализма, подобное утверждение, несомненно, покажется проявлением чистейшего идеализма. Между тем в свете изысканий философии хозяйства XX в. вполне ясно, что возможно, даже необходимо не только рассмотрение экономических отношений в их тесной связи с духовными факторами, но и выведение определенных экономических процессов из духовных состояний, из ценностей, духовных ориентаций людей. Макс Вебер (на него, а также на Трёльча и Зомбарта здесь ссылается Бердяев) убедительно показал зависимость конкретно-исторических процессов становления капитализма в центрально-европейских странах от духовно-ценностных перемен (например, от «духа протестантизма»), которые совершались раньше чисто экономических преобразований или шли с ними рука об руку. Бердяев, впрочем, не отрицает, что есть и «обратная сторона»: влияние социальной жизни в целом (и в ее составе — также и экономических измерений) на дух и ду-

ховность: «На формах духовности отпечатлеваются формы социальные, и это вплоть до понятия о Боге, до догматических формул. *Формы духовности очень связаны с формами человеческой кооперации, с отношением человека к человеку*» (с. 450; курсив мой. — Н. М.). Подчеркнутые мною слова Бердяева хорошо вписываются в традиции социологии познания, которая интенсивно развивалась в те же 20–30-е гг., когда отечественный мыслитель развивал и оттачивал свое учение о духе. И вовсе не случайно он в данной связи упоминает о Марксе, причем не может не признать, что в ряде своих утверждений о зависимости человеческого познания, духа от форм общности людей Маркс был вполне прав, как прав он был в констатации связи между социальным отчуждением как таковым («когда в социальной жизни отношения между людьми волчьими...») и отчужденными духовными формами. «В этом отношении у Маркса была большая правда, но искаженная основной его ложью по отношению к духу» (там же).

Какую же «основную ложь» марксизма имеет в виду Бердяев? Из разъяснений русского философа становится ясно: он не приемлет общефилософское понимание духа, духовности у Маркса и марксистов — и именно того тезиса диалектического материализма, согласно которому духовное есть прямое порождение, эпифеномен материального, и тезиса исторического материализма, согласно которому экономические отношения всегда причинно, детерминистично — в качестве первичных — порождают духовные продукты. «Когда Маркс говорит, что дух и духовность определяются экономикой, то это может иметь лишь один смысл — обличение зависимости духа от экономики, как рабства и лжи. И он прав в своих обвинениях. Но сказать, что экономика может породить дух и духовность, — значит сказать нелепость, которая никогда не была продумана марксистами до конца. Дух не может быть эпифеноменом, он изначален, он есть свобода» (там же). В этом смысле оправданно, я думаю, утверждать, что Бердяев в споре материализма и идеализма все-таки ближе к позициям идеализма, что и давало нам право определить его позицию как «новый идеализм». Надо вспомнить, что в других своих работах (например, в «*Sub specie aeternitatis*») мыслитель говорил о своем учении как идеализме, причем как об «идеализме конкретном», об идеализме духа, или «спиритуализме», отличая его от «абстрактного идеализма и аскетического спиритуализма» и подчеркивая, что речь идет о принципиально новом типе идеалистического воззрения. Под-

час, как и в анализируемом нами произведении, он предпочитал определять свое учение как «духовный реализм», принципиально отличающийся и от традиционного реализма (в его противостоянии номинализму), и от материализма, подчас именуемого себя реализмом. Однако нельзя упускать из виду и то, что за пределами борьбы материализма и идеализма — в той плоскости, в которой осмысливается относительная правота обоих подходов, детерминизма природы и свободы духа, — Бердяев, как мы видели, скорее сторонник дуализма, чем какого-либо (материалистического или идеалистического) монизма.

Согласно логике размышления Бердяева, марксистский материализм выдает главную «тайну» и социально-историческую обусловленность материализма: скованность духа материальным в социальном развитии может существовать. Но она означает извращение, отчуждение сути духа, то есть его свободы и активности, «впадение» в состояние рабства. «Материализм принял рабство духа за сущность духа, болезнь за нормальное состояние. Именно выделение духовности в отдельную, отвлеченную сферу и материализовало земную жизнь и самую жизнь церкви. Источник материализма духовный» (с. 451).

Социально-историческое развитие привело и к целому ряду других «искажений», среди них: господство материального над человеческой жизнью; власть денег как символ мира, оторванного от духа (ему противопоставляется всегда оправданная, ибо неизбежная власть «хлеба»); отделение духовного труда от физического и т. д. Бердяев, подобно Марксу, связывает отчуждение прежде всего с капитализмом, продолжая — уже в отличие от Маркса и большинства правоверных марксистов: «Но это отчуждение, эта объективация могут продолжаться и в социалистическом обществе, если оно будет против духа, если оно будет организовывать мир вне духа» (там же).

Вместе с тем Бердяев снова и снова предупреждает: новая духовность не должна строиться на «старом противополжении духа и плоти», в том числе на отрешении от социальной, мирской активности от сферы труда и борьбы. «Труд не есть только аскеза, труд есть также техника и строительство, есть жертва и борьба, внедрение человека в космическую жизнь, труд есть также кооперация с другими людьми, общение людей» (с. 452). Здесь — проявление связи духовности и социальности. И центр тяжести Бердяев видит в формировании такой новой духовности, которая будет прежде всего персоналистической, т. е. основанной на индивидуальности, на «священных правах» че-

ловека и акцентирующей необходимость формирования более высокого «человеческого качества».

В заключение анализируемой книги Бердяев снова возвращается к проблеме объективации, точнее, к ее противоположности — к «реализации» духа.

Здесь речь Бердяева-философа становится возвышенной, достигает апофеоза, не теряя, однако, нот трагичности. «Всякая высота в человеке есть дух» (с. 461). Только через причастность к духу обретают свой «смысл, целостность, свободу, вечность» и природная, и социальная жизнь. Дух как бы «принимает их в себя». «И самое тело человека, принадлежащее его личности, пронизывается духовностью и завоевывается для вечности» (там же). Первая половина этого утверждения верна и ясна. Она означает новый подход к человеческому телу — и именно потому, что на него оказывает глубокое влияние дух человека. Но вот что значит, что и тело человека «завоевывается для вечности»? Об этом у Бердяева говорится в стиле религиозных традиций и несколько туманно: «На большей, на последней глубине открывается, что происходящее со мной происходит в глубине самой божественной жизни» (там же). Однако ведь ту же мысль можно выразить на экзистенциальном языке, в других контекстах широко задействованном у Бердяева. Явление в мир каждого отдельного, конкретного человека — с его телом, с его душой и духовностью, какими бы они ни были, — есть процесс уникальный, экзистенциально-таинственный и в глубине своей вряд ли постижимый. И ведь именно благодаря духу человек способен рефлексировать на этот процесс, удивляться ему, испытывать метафизическое «изумление» по поводу того, что я, вот этот отдельный человек, живу сейчас на этой прекрасной земле и составляю очень малую, но реальную часть сегодня живущего реального же человечества. Это изумление сродни тому, о котором говорил Кант, имея в виду чувство, которым проникаются многие люди, видя звездное небо над собой и ощущая моральный закон, веления долга и совести «внутри» своего духа.

Бердяев заканчивает тем, чем и должен закончить произведение религиозный философ, — мыслью и словом о Боге, о единстве с ним человека, в чем и находит высшее проявление «реализация» духовного. «Это последний предел освобожденной и очищенной духовности, и он совершенно невыразим ни в какой монистической системе. По сю сторону остается дуализм, трагизм, борьба, диалог человека с Богом, остается множественность, поставленная лицом к лицу с Единым» (там

же). Все личностные силы, по Бердяеву, задействованы в этом процессе очищения духа человека на его пути к Богу. «Чистая, освобожденная духовность есть субъективация, т. е. переход в сферу чистого существования» (там же). Мир объективации «разрушается» благодаря творческим усилиям человека — разумеется, разрушается не буквально, а в духовном смысле. Для этого необходимо, согласно Бердяеву, «изменение сознания», которое будет иметь огромное позитивное практическое значение — в противовес той «ложной направленности сознания», которая уже принесла в мир так много зла и бед.

Нередко в страстной критике Бердяевым духовных объективаций и в надежде на некоторую новую духовность усматривают проявление утопизма, надежд на нечто несбыточное и даже анархистского революционаризма, бунтующего против того, что действительно существует в истории и вряд ли преодолимо. В упреке есть доля истины. Более того, отчасти можно говорить об этих чертах философии Бердяева как о непреодоленном влиянии марксизма и революционаризма, которое было испытано мыслителем еще в молодости. Однако именно в рамках философии духа критическая страсть Бердяева находит, как я думаю, свое объяснение и оправдание. Мы получаем две различные формы реальной человеческой жизни и социальной реальности в зависимости от того, настроен ли дух человека и человечества на подчинение обстоятельствам, на покорность по отношению к внушаемым идеям, идеалам и ценностям, или дух нацелен на их критическую проверку каждым носителем наиреальнейшего, потому что живого духа, на свободу, активность и творчество. Бердяев здесь вполне прав, как прав он в *реалистическом* изображении драматизма, трагизма всех борений духа в свете концепции «духовного реализма». «Но это, — отмечает Бердяев, — не будет идеализмом, который не чувствует сопротивления массивной реальности, т. е. массы числа, не только массы человеческой, но и массы мировой материи с ее инерцией, это будет *духовный реализм*, не только восходящий, но и нисходящий, дух активный, а не пассивный» (там же). Этим заключительным аккордом завершается бердяевская «симфония духа».

Г. Я. Миненков

**Динамика универсализма
и партикуляризма
в интерпретации Н. А. Бердяева***

Мое обращение к обозначенной в заглавии проблеме обусловлено интересом к практикам конструирования коллективных идентичностей в современном радикально меняющемся мире. Теоретически, как и практически, данная проблема обычно решается с помощью двух концептуальных структур: эссенциализма или конструктивизма, причем речь идет не просто о выборе того или иного аналитического метода. Во многом это и социально-политический выбор, определяющий конкретную направленность индивидуальных и коллективных социальных и политических действий. Важно учитывать, что выбор того или иного метода социального анализа и социальной практики (в реальности эти стороны социальной жизни весьма трудно различить, поскольку всякий анализ является одновременно и практикой, и наоборот) проистекает из принимаемой исследователем и/или социальным агентом социальной онтологии, что задает ту или иную социальную эпистемологию. И именно в контексте обозначенного проблемного поля я и хотел бы предло-

* Опубликовано в: Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса. М., 2007. С. 38–56.

жить определенную интерпретацию персоналистской социальной философии Н. Бердяева. Данная интерпретация учитывает ряд концептуальных структур современной социальной теории, многие из которых, на мой взгляд, были сформулированы уже Бердяевым, хотя и в ином языке и в иных социальных обстоятельствах. Однако важно видеть и схожесть обстоятельств: ситуацию радикальных социальных изменений, охватывающих фактически весь мир. Ситуацию, в которой перестают работать привычные языки социального описания, ибо использование последних чревато, скажем достаточно жестко, социальными катастрофами.

Проблема должна быть поставлена в контекст переосмысления смысла и сути социальности, концепта общества, что стало одной из ключевых тенденций социально-философской мысли XX в., особенно последней его трети. Классическая социальная мысль была ориентирована на создание однозначной и целостной теории общественной жизни, выявление ее универсальных начал, конструирование некоей идеальной правильной модели общества. Соответственно все отклонения от нее считались ошибочными, не соответствующими законам и тенденциям общественного прогресса. При этом в качестве идеальной модели была объявлена партикулярная социальная форма, а именно, западное индустриальное общество. Именно с критикой такого подхода выступили самые различные направления социальной мысли XX в. вплоть до постколониальной теории. Следует подчеркнуть, что, по моему мнению, в этом ключе критики классических европоцентристских интерпретаций социальной жизни двигалась и мысль Бердяева.

Бердяев, как известно, стремился построить социальную философию, религиозную по содержанию, но при этом отвечающую потребностям и тенденциям развития современного мира. И именно этим особенно интересны его идеи, аналогии которым мы можем обнаружить в самых современных социально-теоретических концептуализациях. Можно сказать, что социальная философия Бердяева, наряду с социальной философией, скажем, С. Булгакова, П. Струве или Г. Федотова, представляет собой то методологическое и мировоззренческое поле, в котором двигалась социальная мысль XX в. в своем стремлении освободиться от сциентизма и технократизма. И в таком ключе социально-философское наследие русских мыслителей, а именно как своеобразная, но тем не менее органическая часть мирового философского поиска, практически до сих пор еще не

прочитана. Я полагаю, что это наиболее перспективный путь обращения к наследию русской философии.

Остановимся сначала на том, как репрезентируется проблема соотношения универсализма и партикуляризма (или на традиционном философском языке — соотношения общего и единичного, общества и личности; смена языка как раз и подчеркивает изменение социального содержания данной проблемы) в современной философии и социальной теории. Еще раз отмечу, что этот вопрос интересует меня именно в контексте проблемы коллективной идентичности, вышедшей на передний план в связи со «взрывным» ростом самых разных идентичностей на рубеже столетий. Фактически это означает, если вспомнить идею «смерти субъекта», рождение новой субъективности. Кроме того, речь идет об уходе в историю прежней социальной типологии, прежде всего классовой, ибо последняя не позволяет сегодня что-либо объяснить в социальных процессах. Начиная с 60–70-х гг. прошлого столетия на поверхность вышло множество новых социальных, коллективных субъектов, обычно обозначаемых термином «новые социальные движения». И как раз в этом контексте важно понять смысл обострившегося сегодня спора об универсальном и партикулярном. Для прояснения сути этого спора я буду опираться на концепцию известного современного социального теоретика, одного из авторов теории радикальной демократии Э. Лакло.

Э. Лакло выделяет несколько исторических форм, или моделей, осмысления отношений между универсальным и партикулярным.

Во-первых, модель, предложенная классической древней философией, согласно которой (а) существует однозначная разделительная линия между универсальным и партикулярным и (б) полюс универсального полностью постижим для разума. Соответственно невозможно какое-либо опосредование между универсальностью и партикулярностью (или, эпистемологически, рациональным и иррациональным): партикулярное (фактически ложное) может лишь разрушать, затемнять (вспомним платоновскую пещеру) универсальное. Очевиден при этом вопрос, оказавшийся в центре античной мысли: какой по своей сути является сама эта разделительная линия — универсальной или партикулярной? Если верно второе, то универсальность может быть лишь партикулярностью, которая описывает саму себя на языке непрерывного исключения (как, например, в платиновской и постплатиновской апофатике); если первое,

то партикулярное оказывается частью универсального. В обоих случаях разделительная линия смазывается. Разрешить эту проблему древняя философия оказалась не в состоянии без обращения к сугубо политическим средствам, как, например, государство Платона. Этот подход вдохновлял в последующие тысячелетия многие политические структуры и идеологии в их практиках конструирования коллективных идентичностей и социальных структур.

Во-вторых, христианская модель. Точка зрения универсальности существует, но это точка зрения Бога, а не наша, она недоступна разуму человека: *верую, потому что абсурдно*. Универсальное есть событие исключительно в рамках эсхатологической последовательности и доступно нам лишь в акте спасения. Установленная древними линия разделения рационального и иррационального снимается, поскольку планы Бога (в отличие от логоса и эйдосов) непостижимы. Такой тип отношений был назван воплощением, отличительной особенностью которого является то, что между универсальным и воплощающим его телом отсутствует какая-либо рациональная связь. Бог есть единственный и абсолютный посредник. Тем самым выявляется скрытая логика, оказавшая глубокое влияние на европейскую интеллектуальную традицию и ставшая основой конструирования третьей модели соотношения универсального и партикулярного: логика привилегированного агента Истории, агента, партикулярное тело которого якобы есть воплощение универсальности. Модерная идея «универсального класса» и различных форм европоцентризма есть не что иное, как отдаленный исторический результат логики воплощения. Правда, вместо Бога функцию универсального гаранта в этом случае стал выполнять Разум. Утверждение данной модели заняло несколько столетий — от Р. Декарта до К. Маркса. И именно она находится в центре критики Бердяевым современной ему философии.

В итоге, отмечает Лакло, «универсальное нашло себе свое тело, но это все же было тело определенной партикулярности — европейской культуры девятнадцатого столетия. Европейская культура была культурой партикулярной, но одновременно и выражением — хотя уже и не воплощением — универсальной человеческой сущности. При этом ключевой проблемой оказалось отсутствие каких-либо средств для обозначения различия между европейским партикуляризмом и универсальными функциями, которые он якобы выражал: европейский партикуляризм как раз и сконструировал свою идентичность посредством лик-

видации логики воплощения и, как результат, универсализации собственного партикуляризма. Соответственно, европейская империалистическая экспансия должна была быть представлена на языке универсальной цивилизующей функции, модернизации и т. д. Соппротивление же других культур представлялось не как борьба между отдельными партикулярными идентичностями и культурами, но как часть всеохватывающей и эпохальной борьбы между универсальностью и различными формами партикуляризма — понятие народов без истории как раз и выражало их неспособность репрезентировать универсальное^{*}. Ярчайшим примером и воплощением этого стал марксистский коммунизм, утверждавший онтологическую привилегию идентичности «пролетариата» (и «его» партии как посредника) в деле спасения и воплощения. А поскольку эта онтологическая привилегия рассматривалась в качестве результата процесса, трактуемого как полностью рациональный, то она удваивается эпистемологической привилегией: точка зрения пролетариата (и партии) вытесняет противоположность субъекта и объекта. Соответственно, утверждается единая и единственная коллективная идентичность, фактически заменяющая всякую индивидуальную идентичность.

В итоге, согласимся с Лакло, мы вынуждены сделать вывод о непреодолимости пропасти между универсальным и партикулярным, в чем нас особенно убеждают социальные и политические практики 1990-х гг., связанные с расширением партикуляризма, в то время как точка зрения универсальности все более отвергалась как старомодная тоталитарная мечта. Однако, справедливо полагает Лакло, чистый партикуляризм тоже не является выходом и обречен на провал, ибо он приводит нас к неразрешимому парадоксу. Скажем, я могу защищать права расовых и национальных меньшинств во имя партикуляризма; но если партикуляризм есть лишь принцип обоснования, то я должен допускать право на самоопределение и любого рода реакционных групп. Даже более того: если требования различных групп неизбежно будут сталкиваться друг с другом, то мы должны будем обратиться к некоторым более общим принципам с тем, чтобы регулировать такие столкновения. И действительно, нет такого партикуляризма, который не обращался бы к более общим принципам при конструировании своей идентичности. Иными словами, воз-

^{*} Laclau E. *Universalism, Particularism and the Question of Identity // The Identity in Question*. New York, 1995. P. 97.

никает проблема оснований регулирования отношений между различными коллективными идентичностями.

И здесь может быть выделена, полагает Лакло, четвертая модель отношений между универсализмом и партикуляризмом, суть которой состоит в том, что «я не могу провозгласить особую идентичность без выделения ее из контекста, делая же это, я одновременно провозглашаю контекст. Справедливо и противоположное: я не могу разрушить контекст, не разрушая одновременно идентичность партикулярного субъекта, осуществляющего разрушение»^{*}. Это означает, что универсальное есть часть моей идентичности, и именно в той степени, в какой моя особая идентичность терпит неудачу в своем конституировании. «Универсальное есть символ отсутствия полноты, а партикулярное существует только в противоречивом движении одновременного провозглашения отличительной идентичности и ее устранения посредством ее отнесения к недифференцированному средству»^{**}.

Получается, что универсальность несовместима с какой-либо партикулярностью и тем не менее не может существовать вне партикулярного. Как возможно такое отношение? Ответ Лакло заключается в том, что «этот парадокс неразрешим, но такое не-разрешение является предпосылкой самой демократии. Разрешение парадокса предполагало бы, что может быть найдено такое партикулярное тело, которое стало бы *подлинным* телом универсального. Но в этом случае универсальное нашло бы свое необходимое размещение, и демократия стала бы невозможной. Если демократия *возможна*, то только потому, что у универсального нет никакого необходимого тела и никакого необходимого содержания; напротив, различные группы состязаются за темпоральность, которая наделила бы их партикуляризм функцией универсальной репрезентации. Общество создает целый словарь пустых означающих, темпоральные означаемые которых являются результатом политического состязания. Именно конечная неудача общества конституировать себя как общество — что одновременно есть неудача конституировать различие *как* различие — делает дистанцию между универсальным и партикулярным непреодолимой и одновременно обременяет конкретных социальных агентов той невоз-

* Laclau E. Universalism, Particularism and the Question of Identity // The Identity in Question. New York, 1995. P. 100.

** Ibid. P. 101.

возможной задачей, которая делает достижимым демократическое взаимодействие»*.

Принимая логику рассуждений Лакло, все же нельзя не подчеркнуть, что универсальное должно быть не только отсутствующей структурой, но и обладать некоторым положительным содержанием. Мы, конечно, можем заполнять пустой горизонт различными универсальностями, но мы должны искать то, что позволяет их определенным образом согласовывать на уровне личностей, объединяющихся в те или иные группы. Это сложнейшая проблема для современного секулярного общества. Ибо здесь сразу фиксируется и другая сторона антиномии: как не превратить торжество отдельных партикулярностей, претендующих на универсальность, в тоталитарный кошмар. Именно это, на мой взгляд, было в центре рассуждений Бердяева, а их результаты могут быть одной из перспектив теоретического и практического решения сформулированной Лакло и многими другими ведущими социальными теоретиками (Э. Гидденс, Ю. Хабермас, П. Бурдьё и др.) проблемы. Справедливо, что универсальное символизирует отсутствие полноты, но справедливо и стремление прочесть этот символ не только апофатически, но и катафатически.

Возможно, как никто другой среди русских мыслителей, Бердяев очень остро чувствовал в своем персонализме опасность жесткого утверждения универсализма, или *рабства*, в его терминологии, что, конечно, актуализировалось социальными практиками современной ему России, но, как показал опыт XX в., оказалось всеобщим состоянием мира. Напомню, что фактически через эту проблему Бердяев выстраивает и свою интерпретацию истории русской мысли, и свою аналитику истоков и последствий «русского коммунизма».

Хорошо известно, что проблема личности, индивидуальности, или партикулярности, в ее взаимодействии с универсальностью — центральная у Бердяева. В «Самопознании» Бердяев следующим образом сформулировал свою основную интуицию: «Восстание против власти “общего”, которое есть порождение объективации, мне представляется праведным, святым, глубоко христианским восстанием. Христианство есть персонализм. С этим связана главная духовная борьба моей жизни. Я представитель личности, восставшей против власти объективиро-

* Ibid. P. 107.

ванного “общего”. В этом пафос моей жизни*». Больше всего Бердяев страшится растворения личности в безличной стихии, партикулярного в универсальном, утраты личностью уникальности, индивидуальности, самостоятельности, т. е. свободы. Любая всеобщность для Бердяева есть безличное, чреватое тоталитаризмом начало, личность же всегда уникальна и индивидуальна.

Не личность есть часть общества, убежден Бердяев, но, наоборот, общество есть часть личности, лишь одно из ее измерений. Не останавливаясь подробно на теории личности русского мыслителя, отмечу только, что, по Бердяеву, «истоки человека лишь частично могут быть поняты и рационализированы. Тайна личности, ее единственности никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек — микрокосм и заключает в себе все**». Иными словами, если и есть нечто универсальное в этом мире, то это сама индивидуальность личности. Как возможно такое парадоксальное состояние?

В работах Бердяева много страниц посвящено феноменологии личностного бытия. Он приходит к выводу, что личность может быть определена как единство в многообразии, как творческий акт, усилие и борьба, постоянная прерывность, живое противоречие между индивидуальным и социальным, формой и содержанием, конечным и бесконечным, свободой и судьбой. Иными словами, центральная идея Бердяева состоит в том, что личность формируется всегда *вопреки*, в противостоянии любым навязываемым ей социальным формам. Как только она, по тем или иным причинам, начинает отождествлять себя с отдельной социальной формой, претендующей на универсальность, она теряет свою свободу, превращается в атом, в безличностное существо.

Конечно, человек включен в сверхличные «социальные целости», «личность имеет социальное содержание и призвание, но они не определяются обществом, они определяются изнутри к обществу***». Именно поэтому Бердяев всегда отрицательно относился ко всяким жестким социальным кодификациям и классификациям, если воспользоваться терминами П. Бурдьё.

* Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 20.

** Там же. С. 14.

*** Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 306.

Он считал, что социальные группы, к которым относится человек, могут расширять и сужать «объем личности», детерминация же личности социальной группой лишает ее свободы и мешает достижению универсального содержания жизни. Как раз утверждение уникальности личности при наличии сверхличных ценностей, путь к которым ищет *сама* личность, и отличает персонализм от индивидуализма. Иными словами, проблема личности первичнее проблемы общества, а потому нужно идти от духовности, как первичного, к социальности. Личность существует только потому, что существуют сверхличные ценности, т. е. «существование личности предполагает существование Бога, ценность личности предполагает верховную ценность Бога»^{*}. Отсюда важное для Бердяева противопоставление этике закона этики искупления и этики творчества. Только в последнем случае, согласно Бердяеву, решается проблема универсального в партикулярном: оно не вне личности, но внутри нее как конкретность и полнота ее экзистенциальной встречи с Богом, где Бог не некая внешняя объективация универсальной идеи, но личность, к которой я трансцендирую.

«Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия... Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном»^{**}. Личность есть образ и подобие Божье, причем, акцентирует Бердяев, Бога как личности, Христа, и поэтому «существует соизмеримость между человеком и Богом в вечной человечности Бога»^{***}. Иными словами, универсальное есть результат непринятия некоей общезначимой истины, которую только нужно усвоить, но встречи партикулярных личностей, каждая из которых именно как личность есть явление личности Бога. Вместе они и могут изыскать тот горизонт универсального, который объединит их в служении, но объединит изнутри, а не извне, наделяя универсальное совместно принятой полнотой. Это сложнейшая работа для личности, но только здесь путь разрешения антиномии, о которой у нас шла речь при изложении концепции Лакло и которая, как представляется, является главной и в поиске Бердяева.

^{*} Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 63.

^{**} Там же. С. 55.

^{***} Бердяев Н. А. Самопознание. С. 178.

Важно при этом помнить фундаментальное для Бердяева положение о том, что реальность двуслойна, разделена на подлинный и неподлинный миры. То, что мы называем бытием, вторично и есть только манифестация скрытого смысла. «Существуют прорывы в исторической действительности в высшую духовную действительность, переливы энергии трех измерений в четвертое измерение. Эти прорывы нарушают все рационалистические учения об историческом процессе, разбирают все закономерности рациональной социологии»*. Вопрос о смысле — это вопрос о Боге. Понять этот смысл может только сам человек. Отсюда вытекает важнейшее значение понятий «дух», «духовность» в философии Бердяева. «Бог есть дух. Дух же есть активность. Дух есть свобода»**. Именно дух скрыт за всеми манифестациями действительности. Он утверждает свою реальность через человека, его индивидуальность, самосознание, свободу. «Духовность, идущая из глубины, и есть сила, образующая и поддерживающая личность в человеке», и потому «завоевание духовности есть главная задача человеческой жизни»***. Очевидно в таком случае, что познание духа как подлинной реальности оказывается *самопознанием* человека, познанием им *собственной* универсальности по предназначению. Более того, не следует забывать и мысль Бердяева о том, что человек живет одновременно в трех темпоральных измерениях — космическом, историческом и экзистенциальном. Истина бытия не может быть выражением только одного из этих измерений, но порождается на их стыке, стыке космического и экзистенциального в историческом, что есть творчество человека, открытие смысла через собственное партикулярное существование. Именно наличие трех способов бытия человека во времени и должно остерегать нас от партикулярностей, принимающих вид универсальностей. Конечно, здесь мы видим эсхатологический аспект мышления Бердяева, чрезвычайно важный для него, что, например, особенно четко показано в

* Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 4. Paris, 1990. С. 578.

** Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 23.

*** Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 320, 324.

книге «Смысл истории». Однако вечность не где-то там, она просвечивает в историческом времени и именно в своей экзистенциальности человек открывает вечное и вечность. История, согласно Бердяеву, это всегда *моя* история, *мой* выбор.

Бердяев, как представляется, противопоставляет установкам ложного универсализма поиски смысла, который существует не где-то вне мира, но проявляется в каждом мгновении бытия, в культуре, человеческой личности. Назначение человека — понять из себя, из своего божественной природы этот смысл как личностную самореализацию и утвердить его в коммуникации с другими. Иначе говоря, конструируемый здесь и сейчас совместно с другими смысл становится тем универсальным горизонтом, исходя из которого и оценивается роль каждой партикулярности в многообразии связей бытия.

С самого начала Бердяева занимала тема, которую он формулирует как «христианство и общественность». Данную проблему Бердяев пытается решить на языке чуждости и общности. «Чуждость и общность, — пишет Бердяев, — вот главное в человеческом существовании, вокруг этого вращается и вся религиозная жизнь человека»*. Как преодолеть эту чуждость и далекость, найти социально-родственную среду, вместить в индивидуальном универсальное? Как разрешить столкновение двух мироотношений — приспособления к данному состоянию мира и творческого замысла человеческого духа о преображении мира? Каким образом человек может прорваться к иной, высшей жизни, к новому бытию? Поиск ответов на эти вопросы составляет пафос творчества Бердяева. При этом заметим, что Бердяев не принимает концепции всеединства, ибо это только другая форма отвлеченного бытия, поглощающего личность, и потому «совсем не христианская идея»**.

Универсализм выступает для Бердяева в образе антихриста в том смысле, что якобы правильные идеи навязываются людям силой без собственного осмысления и принимают форму соблазнов, не требующих особых индивидуальных усилий. Но универсальное, объявляемое вечной истиной в последней инстанции и навязываемое в качестве таковой, тем самым обнаруживает себя как исключительно партикулярное, оказываясь

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 44.

** Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 48.

не свободой, а тиранией. Данная идея, как представляется, была главной для сборника «Вехи», в частности, и для статьи Бердяева, в которой он дал жесткую критику утилитарно-прагматической позиции русской революционной интеллигенции, интересовавшейся только «делом», но не «духом». Слова Бердяева «мы освободимся от внешнего гнета лишь тогда, когда освободимся от внутреннего рабства», высказанные им в данной статье, можно считать камертоном всей социальной философии русского мыслителя. Отсюда важнейшая установка мыслителя: христианство есть творческая социальная задача, решаемая каждым индивидуально в контексте его ситуации. Говоря иначе, это смысловой горизонт партикулярного, индивидуального самоопределения на фоне универсальных ценностей.

В контексте персонализма становится понятной трактовка Бердяевым смысла и сути социологии, его острая критика социологизма. Отвлеченный социологизм, отмечает Бердяев, отрывает нас от реальности: «обманчивый социальный покров бытия» подменяет здесь само бытие, «применение отвлеченных социологических категорий разделяет, а не соединяет», упускает подлинную индивидуальность событий, утверждает примат объективированных форм над личностью*. Подлинная социология должна поведать о духовной природе бытия. Не случайно в поздних трудах Бердяева появляется понятие «апофатической социологии». Только такая социология, в отличие от социологии катафатической, оправдывающей объективацию, способна проникнуть в суть мира, свободного от объективации, а потому невыразимого на обычном социологическом языке.

Основной вопрос познания не в том, как что-либо познается, отмечает Бердяев, а в том, «кто познает и принадлежит ли к бытию тот, кто познает»**. Познание социально обусловлено: социальны понятия, нормы, законы, язык, сама логика социальна, выражая социальную, т. е. объективирующую принудительность. Познание зависит от форм общения людей, от ступеней их общности, их духовного состояния. Бердяев делает акцент на коммуникативной функции познания и полагает, что «особенная проблема социологии познания есть проблема рассмотрения познания в двух перспективах — в перспективе общества и

* Бердяев Н. А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 129.

** Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 27.

в перспективе персонального общения»^{*}. Перспектива общества предполагает наибольшую общеобязательность, максимальную объективацию и социализацию знаний, их условность и знаковость. Устанавливается тирания слов, фикций, которыми живут люди без всякого внутреннего самоопределения, утверждаются фанатизм, ортодоксия, нетерпимость, патологическая одержимость идеями. В результате мы имеем движение по поверхности, потерю глубины тех оснований, которые только и могут дать партикулярным индивидам смысл существования. Такой социальный утопизм, полагает Бердяев, есть крайний рационализм, отказ от глубины и будущего, нахождение исключительно в настоящем, партикулярном. Познание же в перспективе общения причастно к тайне существования, к духу и, не обладая универсальностью, может быть максимально истинным. И только в таком случае утверждается моя духовная общность с другим Я.

Бердяев отнюдь не номиналист, он не отрицает божественную вечную иерархию мира, но эта иерархия по званию и призванию, и в ней каждый свободно может занять свое место на пути к трансцендентному, совершая свободный выбор. Отсюда его принципиальная установка: «Мир вступает в такое трудное и ответственное время, когда должно быть религиозно избобляемо все двусмысленное, двоящееся, прикрытое и переходное. Не мир, но меч принес Христос. И мечом духовным должен быть рассечен мир на стоящих за Христа и против Христа. Но это основное деление не может быть механически и внешне применено к бесконечной сложности жизни. В Евангелии нет той раскрытости и полноты, которые позволяли бы непосредственно применить евангельские критерии ко всем жизненным оценкам. Всякая жизненная оценка ставит перед духом человеческим творческую задачу. В Евангелии дана лишь закваска новой жизни, лишь семя, из которого произрастает высшая жизнь духа, но нельзя видеть в нем собрание правил и заповедей»^{**}. На мой взгляд, в этом положении и выражена суть бердяевского разрешения антиномии универсального и партикулярного, позволяющего внести религиозные смыслы в контексты современного секулярного мира, с чем не справляются как многие современные философы и социальные теоретики,

^{*} Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 263.

^{**} Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 253–254.

так и религиозные проповедники. Можно сколь угодно много-словно изобличать заблуждения и деградацию современного мира, противопоставляя ему прошлое, как правило, сконструированное сегодня. Однако вопрос другой: как обратиться к современному миру с евангельской проповедью на понятном этому миру языке? Боюсь, что вопрос этот далек еще от решения. И, возможно, в этом смысле бердяевское наследие для нас еще впереди. Но это трудное наследие. Наверно, поэтому многие от него так легко отмахиваются.

Фундаментальную роль в раскрытии динамики человеческого существования играют, как известно, у Бердяева две категории — свобода и объективация. Исходная точка его рассуждений — *примат свободы над бытием*, и именно в этом скрыты тайна мира и возможность творческого прорыва к духу. В данном случае необходимо, конечно, учитывать учение Бердяева о свободе как прежде всего духовном выборе личностной полноты, утверждении собственной партикулярности в качестве индивидуального прочтения универсального. Фактически испытание свободой, о котором постоянно пишет Бердяев, и есть поиск тех универсальностей, которые воплотили бы личностное начало, но при этом не стали бы рабством для других партикулярностей. И главное препятствие, с которым сталкивается человек на этом пути, есть объективация, которую и можно рассматривать как торжество партикулярностей, притворяющихся универсальными.

Идею объективации Бердяев считал для себя основной, ибо с ее помощью можно описать все структуры неподлинного бытия человека. Объективацию характеризуют следующие признаки: отчужденность объекта от субъекта, поглощение неповторимо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным, господство необходимости, подчинение человека социальной обыденности, уничтожающей оригинальность. Объективация, воспользуемся языком Дж. Г. Мида, это такое конструирование обобщенного другого (а данный процесс в социальном взаимодействии происходит всегда), когда другой превращается в образец и воплощение истины, и ему, другому, бросают под ноги собственную свободу. Объективация, полагает Бердяев, в этом порядке мира принципиально непреодолима, она есть всеобщий способ иллюзорного существования человека. Кооперация, сотрудничество людей в борьбе и их общение, единение — вот две цели, которыми обусловлено существование общества. Наиболее полно осуществляется обычно первая

цель. Продукты коллективного, группового сознания, возникающие в процессе ее реализации, представляются людям более реальными, чем личность, хотя на самом деле они фантомы, внеличностны и безличностны. Человек подчиняется им, и «из всех форм рабства человека наибольшее значение имеет рабство человека у общества»*. Общество есть царство социальной обыденности, неподлинности, оно находится во власти закона большого числа, есть организация жизни масс. Назначение человека — восстание против порабощающей объективации, освобождение в духе от нее, непрерывная борьба ради собственной универсальности. Именно поэтому «персонализм переносит центр тяжести личности из ценности объективных общностей — общества, нации, государства, коллектива — на ценность личности»**. Соответственно снимается дилемма социального универсализма и партикуляризма.

Суть и значение свободы Бердяев характеризует следующим образом: «Требование свободы духа есть божественное требование. Не человек, а Бог не может обойтись без свободы человека. Бог требует от человека свободы духа, Богу нужен лишь человек свободный духом. Божий замысел о мире не может быть воплощен без свободы человека, без свободы духа»***. Свобода есть долг, бремя, обязанность для человека, и в этом ее трагизм, она источник страданий, ибо человек боится свободы, любит быть рабом и выбирает рабство, рабство у ложных универсальностей. Словом «рабство» Бердяев называет все те объективированные и якобы универсальные формы, за которыми человек скрывается от долга быть свободным. Речь идет о рабстве у бытия и Бога, у природы и общества, у самого себя и государства, у войны и собственности, у пола и красоты и т. д. и т. п.

Рассматривая различные формы бытия личности в мире (обществе), Бердяев основной и синтезирующей такой формой считает одиночество. Возможность выхода из одиночества дается общением. Соответственно в плане личностного бытия идея уровней социальности конкретизируется Бердяевым посредством различия между сообщением и общением, или коммуникацией и коммюнионом, коллективностью и коммюнитарностью. Сообщение есть внешнее общество, оно предполагает

* Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. С. 61.

** Там же. С. 25.

*** Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 93.

разъединение и разобщенность, это мир символизации и объективации, ролевых отношений между людьми. Если вспомнить Лакло, то это именно третья форма решения проблемы соотношения универсального и партикулярного. Общение же экзистенциально, не конформно, принадлежит «царству духа», выходит за пределы всяких внешних социальных форм. Высший уровень общения достигается в религии, ибо она «есть не только моя связь и соединение с Богом, но и моя связь и соединение с другими, с ближними, есть общение, общность, коммюнион»^{*}.

Собственно, все, что до сих пор говорилось о понимании Бердяевым общества, и есть характеристики коллективизма. Что касается коммюнитарности (общинности), то она есть соборность (в отличие от сборности коллективизма), духовно-религиозная общность людей, братство между ними без какой-либо стоящей между ними и командующей ими реальности. Коммюнитарность есть признание другого в его уникальности и осознание собственной идентичности через эту уникальность. Коммюнитарность есть духовная самодетерминация личности, она идет изнутри вовне, это персонализм в действии. В этом плане Бердяев с различных сторон обращается к проблеме социального действия личности, трактуя ее в таком же реформационном духе, как и П. Б. Струве, и С. Н. Булгаков, что выразилось в его понимании свободы и творчества.

Действительно, объединение индивидов в коллективы нередко осуществляется «извне», иногда риторически и демагогически и потенциально без эмпирических оснований. Соответственно произвольно утверждаются внутренние и внешние границы, принципы включения и исключения. Как правило, представления о себе и других («мы» и «они») оказываются крайне стереотипными. Фактически мы имеем здесь наглядные примеры эссенциалистских практик ложного универсализма в действии. Это особенно очевидно в случаях, когда группы оказывается большими и необозримыми, например, анонимные группы типа «гендера», «классов» или «наций».

При таком подходе к коллективной идентичности имеет место практика гипостазирования коллективного субъекта, идеологической гомогенизации объединяемых извне в коллектив индивидов. Против подобных практик и выступает постоянно

* Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 282.

Бердяев. Особенно наглядно это проявляется в его работе «Философия неравенства», на мой взгляд, одной из самых актуальных сегодня его работ. Нормативный дискурс «коллективной идентичности» фальсифицирует единство, которое может быть полностью оторвано от реальной коммуникации между личностями, составляющими определенную общность. Коллективная идентичность выступает в этом случае скорее как нормативное предписание и утверждение, которое стремится к тем или иным результатам, не опирающимся на согласие, достигаемое посредством коммуникации.

При всей высокой оценке позиции Бердяева применительно к рассматриваемой нами проблеме заметим, что и сам мыслитель не избегает склонности к несколько упрощенному универсализму, что, видимо, вообще характерно для философского осмысления реальности. Скажем, ярким примером тому является анализ Бердяевым соотношения мужского и женского в русской душе и рефреном проходящее через его творчество утверждение о недостатке мужественности в русской культуре, что и становится источником всех трагедий и потрясений русской истории. Женское начало однозначно оценивается как нетворческое, подчиненное, земное и т. п. Очевиден антигендерный пафос подобных утверждений при всей ясности того смысла, который Бердяев пытается выразить, но выразить не вполне адекватно.

То же самое можно сказать и о попытке Бердяева описать национальные особенности русского народа. Замечу, что само уже рассуждение о народе как о некоем организме, обладающем особым характером, есть прямая реализация универсалистской методологии, социально весьма опасной. Конечно, Бердяев стремится исторически подходить к этой конструкции, пытаясь выявить истоки состояния русского национального сознания, те факторы, которые обусловили его негативные тенденции, например склонность к нигилизму. Но тем не менее у него, как и у других русских мыслителей, постоянно появляется фантом некоего внешнего существования русской души, что изначально предопределяет конкретные социальные действия людей. В упрощенной форме это было выражено затем в евразийстве как классическом, так и в его нынешних вариантах.

Однако всякие национальные традиции всегда изобретаются сегодня, применительно к нынешним социальным и политическим потребностям, конечно, не без опоры на исторический опыт. Это мы конструируем историю и объявляем нечто со-

вершено неизменным. Однако в любой ситуации есть выбор: или мы объявляем некую партикулярность универсальностью в духе античного различения истины и мнения (та самая пещера Платона) и фактически обрекаем себя на бездействие или же мы, признавая некий горизонт универсальным, пытаемся критически убедить других в этой универсальности и вместе с другими искать многообразные пути к нему. Представляется, что именно в этом смысл идеи коммюнитарности Бердяева. При отсутствии же партикулярного, личностного начала, реальной приватности мы и получаем ту дилемму, которую Бердяев применительно к особенностям русского сознания сформулировал так: либо царь — либо анархия. К сожалению, это повторяется и по сей день, и именно из-за неразвитости партикулярного сознания в постсоветском пространстве. И здесь очевидна современность горького заявления Бердяева: «Самодетельности же и самодисциплины народа православие не воспитало. Вот в чем одна из причин нашей трагедии. Это нужно признать независимо от того, какой политический идеал мы исповедуем»^{*}.

Отмеченная позиция Бердяева логично приводит к ее сравнению с принципами протестантской этики, в том числе в интерпретации С. Булгакова. В данном случае я имею в виду сформулированные Булгаковым концепты героизма и подвижничества^{**}. Героизм, на языке нашей темы, и есть торжество партикуляризма в форме притязаний на универсальность, подвижничество же есть универсальная интенция личности, реализующаяся партикулярно, в конкретной ситуации, здесь и сейчас в религиозном смысловом горизонте. То же самое имеет в виду и Бердяев, когда говорит о том, что православное религиозное воспитание не давало, в отличие от католичества, «того закала личности, той самодисциплины души и культуры души, которые давало на Западе католическое религиозное воспитание, а посвоему и протестантское. Католичество бронировало душу, давало душе твердые очертания и ясные, кристальные критерии. Кристаллизованность католичества укрепляла душу, но она же и закрывала безбрежные и бесконечные перспективы, делала ее недостаточно чуткой к мистическим веяниям. Русская

^{*} Бердяев Н. А. *Философия неравенства*. С. 273.

^{**} См.: Миненков Г. Я. *Героизм и подвижничество как модели личностной и социальной идентификации // Русское богословие в европейском контексте*. С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. М., 2006.

душа оставалась в безбрежности, она не чувствовала грани и расплывалась. Темные стихии обступают русскую душу и овладевают ею, не встречая сопротивления. Поэтому русская душа восприимчива к духам, к которым мало восприимчива душа западная. Это можно назвать апокалиптичностью русской души. Но для исторической жизни, для создания культуры православие не воспитало русского человека. Западное религиозное воспитание и после отпадения от веры оставляло крепкий осадок в форме норм культуры, добродетелей цивилизации. Душа русского человека после отпадения от веры попадает во власть нигилизма»*. Этот акцент Бердяева на неразвитости личностного начала предельно важен. Именно последнее становится истоком того, что деформируется динамика универсального и партикулярного, и всякого субъективного идола начинают принимать за бога. Отсутствие критического осмысления той или иной идеи становится основой «интеллигентского» сознания, т. е. стремления выдать частное за всеобщее. Развитое критическое сознание понимает универсальное как горизонт, к которому нужно искать свой путь во взаимодействие различных путей.

Бердяев сравнивает, например, развитие немецкого и русского национального сознания. И хотя, как кажется, он преувеличивает роль мужественного начала в германском национальном сознании, весьма важна его идея о том, что русские образованные люди, осваивая западную культуру, не вырабатывали в себе ответственное критическое сознание, но принимали всякую западную идею как истину в последней инстанции, которую непременно и сразу нужно осуществить. Сознание не было критическим. Отсюда метафизическая истерия, духовная безудержность, характерная для русского сознания. А потому «зрелое национальное самосознание будет у нас преодолением славянофильства и западничества, которые были связаны с нашим несовершеннолетием»**. Это преодоление не произошло до сих пор, зачастую воспроизводясь в карикатурной форме, например, в «славянской риторике» белорусских властей.

Ярким выражением ложной динамики универсального и партикулярного является, согласно Бердяеву, народничество. Изобретался и до сих пор изобретается некий народ, который якобы является носителем «истины». Предполагалось, что на-

* Бердяев Н. А. *Философия неравенства*. С. 271–272.

** Там же. С. 275.

род надо просветить, куда-то повести и т. п. Как показали авторы «Вех», такая деятельность завершается этикой героизма и нигилизма. Партикулярные, заимствованные извне идеи интеллигентского сознания объявляются универсальными, что в реальности оборачивается социальными и национальными трагедиями. Увы, эта ситуация все еще повторяется в постсоветском пространстве и сегодня. Именно в этом исток, согласно Бердяеву, стремления к экстенсивному духу раздела (иначе: торжеству партикулярности, выдающей себя за универсальность), а не интенсивному духу творчества (множественному поиску различными партикулярностями путей к объединяющей идее в многообразии универсальности).

Носителем универсального, по мысли Бердяева, является культура: «В жизни общественной духовный примат принадлежит культуре. Не в политике и не в экономике, а в культуре осуществляются цели общества. И высоким качественным уровнем культуры измеряется ценность и качество общественности»*. Народники, противопоставив благо народа культуре, тем самым низвергли русскую культуру в хаос непримиримых партикулярностей. Эта враждебность к культуре характерна для народников любых мастей как в прошлом, так и в настоящем. Но за этим обычно скрыто стремление навязать собственные партикулярные интересы, чаще всего примитивные, всем остальным. Всякий политический популизм на самом деле есть отказ от подлинной универсальности, которая требует высокой культуры и каждодневной работы личности, а не примитивного следования приватным лозунгам и ненависти к нарисованным врагам. Всякий, кто объявляет легкий путь к благополучию, которому только мешают некоторые другие, на самом деле следует сугубо частным интересам, возможно, и не понимая этого, и тем самым готовит социальные катастрофы. Подлинная культура есть ответственное и свободное раскрытие символики универсального как проявлений человеческого духа, или личности. Именно поэтому ложный универсализм столь ненавидит подлинную культуру.

Значительное внимание Бердяев уделяет проблеме мессианства. Здесь он довольно противоречив, фактически во многом следует столь жестко критикуемому им универсализму. Очевидно, в этом сказывалась религиозная природа бердяевской

* Бердяев Н. А. Философия неравенства. С. 556.

философии. Предельно критически относясь ко всякого рода социальному мессианству и упованию на социальное чудо, Бердяев в то же время много говорит, особенно в контексте концепта «русской идеи», эссенциалистской интерпретации которой ему не удалось избежать, о религиозном мессианстве. И хотя и здесь на передний план выдвигается личностный выбор, складывается впечатление, что он все-таки предопределен неизбежным концом истории. Правда, в данном случае важна поправка Бердяева, что конец истории не где-то там, но свершается в каждое мгновение, здесь и сейчас, что накладывает особую ответственность на личность. Ложный универсализм как раз и отвергает возможность такого конца, обещая в скором будущем «десять тысяч лет счастья», что и отменяет свободу человека, необходимость постоянного выбора собственной позиции в эсхатологическом горизонте. Однако, подчеркивает Бердяев, «ныне необходимо более суровое отношение к социальной жизни, более ответственное отношение. Социальная мечтательность есть разврат. Плоды этой развратной мечтательности уже известны. Они всегда были одинаковы. Стремление к отвлеченному социальному совершенству есть нечестивое, безбожное стремление. Попыты осуществления земного рая всегда вели к аду на земле, к злобе, к ненависти, взаимному истреблению, к крови, к насилию, к оргии»^{*}.

Отсюда прорастает критика Бердяевым идеализации русской общины как некоей универсальной и спасительной социальной формы и связанного с этой идеализацией неуважения к праву. Ложный универсализм всегда оборачивается подобным неуважением. На самом деле, только следование правовым нормам, как то стремились показать и другие русские мыслители, но уже в пореволюционный период, позволяет соединить в коммуникативном взаимодействии различные партикулярности, ищущие согласования своих интенций и интересов. «Право охраняет личность от посягательства на нее злой воли. Право делает свободу человеческой личности независимой от добродетелей и пороков других людей, от их нравственного уровня, от их произвола. Право делает возможной свободу личности даже при существовании зла, при дурной воле людей. Русские смешивают право с моралью и ставят судьбу личности в зависимость от нравственного сознания людей, от их добродетелей»^{**}.

* Там же. С. 284.

** Там же. С. 278.

Бердяев пытался определить перспективу выхода человека и человечества из кризисной ситуации. При этом с самого начала он исходил из того, что «всякий серьезный кризис с социальной и политической своей стороны является лишь поверхностью, лишь производным, корни же лежат в духовной и таинственной глубине бытия, а потому и выход из кризиса связан с перерождением этих глубин»*. В 20-е гг. Бердяев обозначил в ряде работ предполагаемую им направленность эволюции термином «новое средневековье». Смысл его мыслитель видел в восстановлении духовного универсализма, иерархизма, проникновении религиозности во все сферы жизни, ее религиозного преобразования. Новое средневековье отнюдь не социальный идеал, это переходная и драматическая эпоха всяческих потрясений, ломки привычного и т. д. В качестве сигналов вхождения человечества в новое средневековье Бердяев рассматривал коммунизм и фашизм.

Позднее данная концепция Бердяевым уже не обсуждается и ее место, судя по всему, занимает идея «новой духовности», или Царства Духа. Новая духовность должна быть возвращением внутрь подлинного существования. Это не бегство от мира, но его духовное завоевание и реальное изменение, т. е. совершение персоналистической революции. Иными словами, Бердяев делает акцент на внешнем социальном преобразовании, что придает большую гибкость его анализу состояния и перспектив цивилизации, несколько снимает присущие его концепции общественного развития элементы утопизма. Царство Божье интерпретируется Бердяевым как Царство Духа, противоположное царству Кесаря, т. е. миру объективации. Сложность проблемы в том, что Царство Божье нельзя мыслить во времени, ибо это ориентирует на его пассивное ожидание. Царство Божье, подчеркивает Бердяев, приходит не только в конце времени, но и в каждое мгновение, оно «не только ожидается, оно создается, начинает создаваться уже здесь и сейчас на земле»**. Человек сам уготовляет Царство Божье, этого от него ждет Бог. Но как это происходит — великая тайна и область апофатической социологии. «В каждое мгновение жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир. В этом — дыхание Духа»***.

* Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 9.

** Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики: творчество и объективация // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 271.

*** Там же. С. 286.

И еще: «Царство Божье есть царство Богочеловечества, в нем окончательно Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге, и осуществляется оно в Духе»^{*}.

Сказанное означает, что необходимо изменить регистр разговора о социальной универсальности, а именно, идти к ней не «сверху», так сказать, отталкиваясь от некоторых «идеальных сущностей», а «снизу», от реальных коллективных действий, в контексте которых происходит самоопределение самостей, конструирующих те или иные коллективные идентичности. Эта идея является лейтмотивом современной социальной теории, в частности, при анализе новых социальных движений. Новые социальные движения стали реальностью в последние три десятилетия XX в., окончательно разрушив марксистские и аналогичные им схемы анализа «больших социальных групп» типа классов, коллективные идентичности которых якобы заданы изначально, например положением в системе производственных отношений. Собственно, та же логика и у различных традиционных моделей «нациестроительства». Речь должна идти не о предопределенности социальной позиции, но о повседневном ее конструировании на основе социального обучения. Практики подобного обучения, позволяющего синтезировать универсальное с партикулярным в контексте демократического устройства общества, описывают многие современные социальные теоретики — от Гофмана до Бурдьё и Хабермаса.

Как можно заметить, в различных версиях интерпретации коллективной идентичности центральным оказывается вопрос о реальных социальных механизмах приписывания значений тем или иным идентичностям, т. е. механизмах конструирования горизонтов универсальности для множества взаимодействующих партикулярностей. Коллективные идентичности представляют собой конструкторы, которые обозначают не что иное, как общность, которая еще должна конкретно проявиться в практическом отношении к себе и миру. Они выражают достижение определенного согласия между индивидами. Не стоит только предполагать исключительно сознательный или рациональный характер подобных соглашений. Скорее речь должна идти о молчаливом знании, которое структурирует, и направляет мысли, чувства и действия членов коллектива. Коллективные идентичности являются коммуникативными конструкторами, дискур-

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 134.

сивными фактами, которые очень важно эмпирически правильно интерпретировать, выявляя те горизонты универсальности, которые скрыты за ними. Если интерпретация оказывается ошибочной, то возникает опасность манипулирования коллективами, когда игнорируются различия между индивидами и происходит их насильственная гомогенизация.

Представляется, что в этом направлении, но в ином языке двигалась и мысль Бердяева. Преимущество же его подхода состоит в том, что он, отвергая ложный универсализм, одновременно пытался объяснить, как возможно достижение согласия между людьми на основе всеобщих ценностей. Для него данные ценности выражены в христианстве, но понятом как *моя* религия, *мой* путь, *мой* свободный выбор. И такая интерпретация, полагаю, вполне соединима с современными интерпретациями свободного конструирования многообразных идентичностей. Тогда становится понятной интерпретация Бердяевым смысла революции как торжество ложных универсальностей. Речь идет о практиках изживания революции: «Духовно пережил революцию лишь тот, кто увидел в ней свою несчастную судьбу и несчастную судьбу своего народа, кто ощутил в ней расплату за грехи прошлого, кто прошел через покаяние, через обличение не только революционной, но и дореволюционной неправды, кто сознал необходимость просветления и преобразования жизни. Тот становится уже не революционным и не дореволюционным, а *пореволюционным* человеком, человеком новой эпохи»*. Такое изживание в постсоветском пространстве до сих пор не произошло. И в итоге многие, слишком многие все еще остаются в рабстве у ложных универсальностей и все еще наступают на те же грабли непонимания и неуважения партикулярного выбора. Однако это путь в тупик. Подлинный путь, по Бердяеву, следующий: «Поистине объединение должно происходить в мире по другому принципу, по другому критерию. Духовная жизнь должна вновь занять подобающее ей иерархически преобладающее место. Люди должны соединяться прежде всего по духовным, а не по политическим признакам и принципам. И тогда только в мире произойдет духовное возрождение. Власти внешней общественности над человеческою душой должен быть положен предел»**.

* Бердяев Н. А. *Философия неравенства*. С. 593.

** Там же. С. 596.

Б. И. Пружинин, Т. Г. Щедрина

**В поисках эпистемологии общения:
Николай Бердяев — Густав Шпет —
Лев Шестов***

*Очень трудно найти форму для
выражения главной идеи своей
жизни.*

Н. Бердяев

*Творчество — беспокойная мука,
пока не найдено выражение.*

Г. Шпет

*Нельзя душу ни сфотографиро-
вать, ни нарисовать, ну и обра-
щаешься к слову.*

Л. Шестов

Попытки идентифицировать особую русскую эпистемологическую традицию (поиски так называемой особой русской гносеологии) в истории русской философии предпринимались неоднократно. Зеньковский и Левицкий, Лосский и Бердяев, в принципе подчеркивавшие оригинальность прежде всего русской религиозной традиции, практически в один голос за-

* Опубликовано в: Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса. М., 2007. С. 69–79.

являли о том, что и особенности ее гносеологии связаны прежде всего с ориентацией на веру и религиозную проблематику вообще. Очень определенно эта мысль была сформулирована Бердяевым: «Русская академическая философия не отличалась особенной оригинальностью. Русская мысль по своей интенции была слишком тоталитарной, она не могла оставаться отвлеченно-философской, она хотела быть в то же время религиозной и социальной, в ней был силен моральный пафос»^{*}. И именно поэтому в ней «намечается очень оригинальная гносеология, которую можно было бы назвать соборной, церковной гносеологией»^{**}.

Очевидно, Бердяев прав в том, что специфика русской гносеологии так или иначе связана с общей ориентацией русской философии конца XIX — начала XX в. на социальную, моральную и религиозную тематику, с устремленностью этой философии к *цельному* знанию. Но надо признать также, что до сих пор обсуждение эпистемологической тематики в русской философии не обнаруживало ее собственно эпистемологической специфики. Интерес к ней формировался либо как к явлению по сути внеэпистемологическому и даже внефилософскому, либо вообще экзотическому, находящемуся вне мирового интеллектуального процесса. Однако нам кажется, что в данном случае вполне допустимо поставить вопрос: какие конкретно теоретические особенности вносила в столб интеллектуальный феномен, каковым является теория познания, социальная и религиозно-этическая ориентация именно русской философии? Конечно, социальность, моральность, религиозность непосредственно не могут составлять содержание собственно эпистемологических идей. Но ведь они могут акцентировать те или иные аспекты этих идей, указывать на особую значимость некоторых моментов собственно эпистемологического содержания. При этом важна как раз специфика такого рода указаний, их конкретность, коренящаяся в конкретности и оригинальности их культурных оснований. И в этом ракурсе, нам представляется, вполне уместен вопрос, что оригинального вносила религиозная ориентация русских философов в собственно гносеологию? А ответ на этот вопрос может рассматриваться, если угодно,

^{*} Бердяев Н. А. Русская идея. Париж, 1946. С. 158—159.

^{**} Там же. С. 163.

как пробный камень актуализации русской философской традиции вообще, ее способности внести реальный вклад в решение современных нам специальных философских проблем.

Раскрывая общую идейную направленность отечественной философии в контексте западноевропейской мысли того времени, Н. Я. Грот, в программной по существу статье в первом номере журнала «Вопросы философии и психологии», следующим образом определял ее основную задачу: «...построить цельное, чуждое логических противоречий, учение о мире и о жизни, способное удовлетворить не только требованиям нашего ума, но и запросам нашего сердца»*. Этот философский проект, именованный «положительной философией», принимался очень многими русскими философами, весьма и весьма различавшимися в иных отношениях. В основание «положительной философии» был положен принцип, предполагающий духовный рост и обогащение этой традиции через обращение к историческому опыту отечественной культуры, естественным образом включавшей в себя и религиозные идеи, и моральные установки, и принципы социального устройства общества. Между прочим, такой подход находил себе выражение и в отношении русских философов к их профессиональной деятельности — они воспринимали ее не как отвлеченную, но как способ конкретного существования, способ их жизни в философии. И неудивительно, что в такой профессиональной среде традиционная в общем для философии проблема общения ставилась особо, по-своему. Аспектом этой проблемы был вопрос о правде, о правдивости во взаимоотношениях людей, обнаруживающий в то же время явные эпистемологические коннотации.

Центральной фигурой для нас в этом плане является Н. А. Бердяев, поскольку, как это ни парадоксально звучит, но именно его эпистемологические установки наиболее ярко демонстрируют основные силовые линии и точки напряжения русской гносеологической традиции. При этом его идеи предстают не столько сами по себе (т. е. как выражение известного направления западноевропейской философской мысли, к которому он себя причислял), но берутся в контексте традиции русской «положительной философии». Мы обращаемся к Бердяеву, реконструируя «разговор» русских мыслителей, также при-

* Грот Н. Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. № 1. С. IX.

надлежащих этой традиции. Собеседниками Бердяева в данном случае являются Шпет и Шестов, что позволит нам представить идеи Бердяева в живом контексте философского общения по поводу волновавших русских философов проблем, где его идеи формировались и «испытывались»*. Рассмотрим три варианта постановки проблемы общения, позволяющие нам хотя бы отчасти прояснить особенности русской гносеологической традиции: персоналистическую постановку этой проблемы у Бердяева, социальную — у Шпета и экзистенциалистскую у Шестова. При этом нам принципиально важно здесь отметить то обстоятельство, что интерпретации общения и у Бердяева, и у Шпета, и у Шестова разворачиваются в русле обсуждения вопроса об особенностях и условиях философского познания.

Бердяев представляет смысл философского познания следующим образом: «Философ есть прежде всего познающий, но познание его *целостно* (курсив наш. — Б. П., Т. Щ.), оно охватывает все стороны человеческого существования, оно неизбежно учит о путях осуществления мышления»**.

* О личных отношениях Шестова, Бердяева и Шпета см.: Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова. Париж, 1983; Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004; Вадимов А. Жизнь Бердяева. Россия. Berkeley Slavic Specialites. 1993. Архивные материалы, хранящиеся в личных архивах трех философов, подтверждают факты их экзистенциального и интеллектуального общения, что и дает нам основания для реконструкции их возможного интеллектуального «разговора». Но что же в данном случае объединяет таких несхожих мыслителей, как Николай Бердяев, Лев Шестов и Густав Шпет? Этот вопрос задавала себе и Евгения Герцык, свидетельница многих философских бесед, проходивших в московских квартирах Шестова, Бердяева, Шпета, Гершензона, Вяч. Иванова и др. И возможно, ее вариант ответа — это повод задуматься над основаниями русской философии общения: «Это не группа идейных союзников, как были в прошлом, например, кружки славянофилов и западников. И все же связывала их не причуда личного вкуса, а что-то более глубокое. Не то ли, что в каждом из них таилась взрывчатая сила, направленная против умственных предрассудков и ценностей старого мира, против иллюзий либерализма, но вместе с тем и против декадентской мишуры, многим тогда казавшейся последним словом? <...> У каждого было свое видение будущего, стройное, строгое, определяющее весь его творческий путь» (Герцык Е. К. Воспоминания. Париж, 1973. С. 162).

** Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 232.

Шпет определял традицию «положительной философии» на русской почве как «единое, внутренне связанное, цельное и конкретное знание о действительности». Он писал: «Возьмем только *наше* и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии, идущую, как я указывал, от Платона? И мы видим, что Юркевич понимал философию как *полное* и *целостное* знание, — философия для него как целостное мировоззрение, — дело не человека, а человечества; Соловьев начинает с критики отвлеченной философии и уже в “Философских началах *цельного* знания” дает настоящую конкретно-историческую философию; кн. Трубецкой называет свое учение “*конкретным* идеализмом”; система Лопатина есть “система *конкретного* спиритуализма”...»*

Но Шестов? Можно ли его размышления считать развитием положительной философии на русской почве, когда со всех сторон раздавалась критика в его сторону, обвинения его в скептицизме и пессимизме? (Хотя, заметим, сам Шестов недоуменно восклицал: «Это я — скептик? <...> — когда я только и твержу о великой надежде, о том, что именно гибнущий человек стоит на пороге открытия, что его дни — великие кануны»**.) Однако сошлемся здесь на такого критика Шестова, как Шпет — он, во всяком случае, оценивал эпистемологический поиск Шестова в области *моральной* философии как ориентированный на положительную философию. В черновом отклике на статью Шестова, посвященную феноменологии Гуссерля, Шпет писал: «С Шестовым я никогда не решился бы спорить, — не только потому, что разделяю, но и потому еще, что у меня не было бы нужного тона, тона настоящей “мудрости”, не хватило бы слов для выражения своих серьезнейших запросов, которые так мастерски умел рассказать Шестов»***. И далее: «Его собственная “положительная” мораль: “все”, говорит, действительно,

* Шпет Г. Г. Философия и история // Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 199.

** Герцык Е. К. Воспоминания. Париж, 1973. С. 109–110.

*** Шпет Г. Г. Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова «Memento mori» (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) и «Самоочевидные истины» // Цит. по: Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 324.

“все” положительно, “должно быть”, “может быть” или на языке Шестова просто “может” и т. п.»*. А Бердяев видел положительный смысл философии Шестова не только в том, что его мысль, «направленная против общеобязательности, невольно сама принимала форму общеобязательности»**, но и в том, что в ней процесс познания был непосредственно связан «с целостной судьбой человека». «У нас были разные миро-созерцания, — вспоминал Бердяев, — но в шестовской проблематике было что-то близкое мне. Это было не только интересное умственное общение, но и общение экзистенциальное, искание смысла жизни»***.

Специфика русской эпистемологической традиции обнаруживается здесь, по приведенным суждениям Бердяева, Шпета и Шестова о философском познании, в постоянных апелляциях к плану общения (и, соответственно, выражения) как важнейшему имманентному элементу познания. И в этом смысле эпистемологический поиск русских философов, нацеленный на постановку и разрешение проблемы общения, позволял им преодолеть упрощенные трактовки субъект-объектного отношения. Они хорошо видели культурные, социальные и экзистенциальные трудности и тупики, в которые такая трактовка заводит познание. Они осознавали, что вне общения объект не дан субъекту как объект познания. И важнейшую эпистемологическую проблему они видели в том, чтобы прояснить, как, каким образом общение выступает в качестве сущностного элемента познания, в том числе и познания специально-научного.

Очевидно, однако, что при такой постановке проблемы сферой столкновения гносеологических позиций Бердяева, Шпета и Шестова становится сфера интерпретации понятия «опыт». Именно здесь мы можем наиболее отчетливо увидеть и линии их идейного размежевания, и точки схождения.

Бердяев различает два вида опыта: духовный и природный. Если природный опыт можно повторить, и именно поэтому он является одним из оснований научного знания, составляя его

* Шпет Г. Г. Рабочие заметки к статьям Л. И. Шестова. С. 335.

** Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова // Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 106. (Впервые: Путь. № 58. 1938. Ноябрь—декабрь.)

*** Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской биографии. Париж, 1949. С. 133.

эмпирическую базу, то духовный опыт, опыт откровения, мистического умозрения — непосредствен и неповторим. Шестов, однако, задает Бердяеву вопрос: «Если у разных людей их опыт свидетельствует о разном, то откуда знать, какой опыт открывает истину?»*. Действительно, как можно соотнести опыт рационалистов и мистиков: «опыт» в таких случаях идет против «опыта»? Но дело в том, что если для Бердяева очевидно, что религиозное и философское познание имеет в своем основании «личный опыт» веры и откровения, то для Шестова вера как раз и начинается там, где и опыт, и разум — бессильны. Между тем Шпет, для которого религиозные поиски и Бердяева, и Шестова — лишь повод задуматься над методологической сущностью религиозного сознания как философского феномена, следующим образом «уточняет» позиции и Шестова, и Бердяева в интересующем нас эпистемологическом ракурсе: «Ничей чужой опыт меня убедить не может, не потому что невероятно, а потому что неизреченно...»** И тем самым он фактически раскрывает одну из возможностей выявления и исследования эпистемологического смысла общения в познании. Опыт сам по себе не дает знания, он требует словесного выражения. Он должен быть словесно оформлен. И только тогда опыт может считаться определенной формой знания. Между прочим, об этом Шпет говорит и в своих «Лекциях по истории науки»***. Солнечное затмение как научный факт, подчеркивает Шпет, есть открытие Фалеса, а не египтян, имеющих только практический опыт предсказания этого события.

Вместе с тем разговор Бердяева, Шестова и Шпета о разных видах опыта приоткрывает нам также и точки «схождения» их позиций в эпистемологическом споре об опыте как основе познания.

Разрабатывая концептуальный потенциал «положительной философии», каждый из этих русских философов шел своим путем; каждый из них использовал наиболее близкие ему идеи и концептуальный инструментарий европейской философии.

* Шестов Л. И. Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия) // Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Книга 1. СПб., 1994. С. 415.

** Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 310.

*** См.: Шпет Г. Г. Конспект лекций по истории наук // Эпистемология и философия науки. 2004. Т. I. № 2. С. 212–233.

Иногда их идейная динамика вообще уводила за рамки исходной отечественной традиции. Если попытаться кратко охарактеризовать интеллектуальные тропы, на которых эти мыслители пытались расширить горизонты «положительной философии», то можно, пожалуй, сказать: Бердяев уходит в *персонализм*, Шестов — в *абсолютный релятивизм*, а Шпет — в *герменевтическую методологию*. В интересующем нас отношении суть их расхождения можно прояснить, через их отношения к одной из важнейших эпистемологических концепций XX в. — гуссерлевской феноменологии. В начале XX в. в русской рецепции западноевропейского философского опыта доминирующее положение занимала критика именно этого философского направления. Нам важна направленность этой критики именно на методологический опыт феноменологии, рационалистическая программа которой включает мировоззренческую компоненту.

Представляя русским читателям феноменологические идеи Э. Гуссерля, Шпет в «Явлении и смысле» (1914) поставил вопрос о методологической продуктивности исследования социального бытия, которое ведь по самой сути дела не может быть познано иначе как с помощью уразумения. Его привлекала провозглашенная Гуссерлем возможность возвращения к непсихологизированному опыту, т. е. возможность, с одной стороны, возвращения к «самим вещам» (как оппозиция неокантианству), и с другой — обещанная Гуссерлем возможность обращения к опыту как непосредственному усмотрению сути вещей (а не как к сфере психофизиологической активности, где из элементов конструируются предметы — с помощью ли ассоциативной деятельности, или под прагматические цели). Надо сказать, в реализации своего обещания Гуссерль был не очень последователен*. И для Шпета Гуссерль в этом пункте «открыт и не завершен», что оборачивается для Гуссерля проблематизацией Я. Шпет, кстати, видит в этом положительную сторону феноменологии Гуссерля. Рассуждение Шпета таково: «Выключив в феноменологической редукции эмпирическое Я, Гуссерль мог оставить наше идеальное я (эйдетическое) только в качестве предмета, а отнюдь не субъекта познания, тогда в “трансцендентальном резидууме”, как предмете феноменоло-

* Кстати, С. Л. Франк и Н. О. Лосский, в целом солидаризируясь с идеями Гуссерля, также видят «ахиллесову пяту» феноменологического анализа в психологизме, который Гуссерль сам подвергает критике в ранних работах.

гии, оставалось бы чистое сознание, но, так сказать, *ничье**. Иными словами, Шпет здесь указывает на тот тип сознания, к которому фактически обращается Гуссерль в результате «вынесения за скобки» эмпирического (психологического) Я: это — «общее» сознание, или «предмет социального мира». Именно этот ход Гуссерля наводит Шпета на мысль о социальной природе чистого Я, т. е. о необходимости раскрытия социокультурных предпосылок человеческого познания. И он приступает к исследованию таких феноменов, как язык, текст, слово, резонно полагая, что через них только и можно прояснить «я», «личность», «персону» как социальные «предметы». В каком-то смысле Шпет предвосхищает здесь гуссерлевскую идею интерсубъективности и контекстуальной обусловленности познания**. Но при этом он ясно отдает себе отчет, что «предметный» ракурс рассмотрения Я, без которого субъект познания немислим как субъект, принципиально отличен от «экзистенциального».

Бердяев в отличие от Шпета в конечном счете ищет в феноменологии Гуссерля основание для своего тезиса: «познавать — значит субъективировать». Его мысль движется как бы в противоположном направлении. В гуссерлевской трактовке Я его критический интерес нацелен большей частью на бытийственный статус субъекта, связанный с идеей интенциональности, (направленности сознания на предмет). Но он истолковывает интенциональность сознания у Гуссерля «как трансцендирование субъекта». И в результате, погружая таким образом истолкованную интенциональность в собственно эпистемологическую проблематику, он приводит нас к выводу, что «познание как бытие, как совершающееся в бытии и с бытием, как трансцендирование бытия в бытии совершающееся, возможно лишь в том случае, если познающий субъект будет экзистенциальным»***. Соответственно Бердяев критикует Гуссерля за его попытку придать философскому поиску научную устремленность и тем самым остаться в рамках трансцендентальной субъективности (т. е. фактически, чистого, «ничейно-

* Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. С. 297.

** Интересно продумать, в духе Тойнби, как повернулась бы история философской мысли, если бы общение Гуссерля и Шпета могло быть продолжено.

*** Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Указ. соч. С. 254.

го», по Шпету, Я). Гуссерль, полагает Бердяев, хочет очистить философское познание от метафизики, от «мудрости», которая неразрывно связана с экзистенциальным измерением субъекта. Но этот путь, лежащий, по его мнению, в основании феноменологической концепции Гуссерля, есть «борьба <...> против творческой интуиции в познании, против творческой роли личной гениальности и одаренности в философском познании»^{*}.

Гуссерлевские попытки построить философию «как строгую науку» вызывали критику не только со стороны Бердяева. Шестов солидаризировался с ним и ставил в упрек Гуссерлю возвеличивание идеи науки и научности в ущерб экзистенциально-мировоззренческой проблематике. Но специфика размышлений Шестова заключалась в том, что Гуссерль был интересен ему не столько в связи с развитием идей феноменологии, сколько с точки зрения личностно-психологических особенностей Гуссерля как субъекта философского познания, субъекта философствования. В одном из писем он спрашивает Шпета о Гуссерле: «У меня большое желание узнать, что он *для себя* думает, какое отношение и связь имеют его Untersuchungen с теми волнениями и беспокойствами, которые в нем вызывают Толстой и Достоевский. Хотел бы знать — если будет случай, спросите, что он думает об Ибсене и Нитше. Может, таким образом подберем, наконец, ключ к его интуиции. Зачем она ему? Чтоб спасти науку или открыть новый путь человеческим достижениям?»^{**}.

Эти вопросы легли в основу нескольких опубликованных Шестовым статей, где он (как и Бердяев) ставит Гуссерлю в упрек поиск путей объективного познания человеческой субъективности. Ответ на этот вопрос Шестов получил лично от самого Гуссерля, который в данном случае счел необходимым именно в личном общении определить сущность разногласий со своим «другом и антиподом»^{***}. Он сказал Шестову во время одного из разговоров: «Вы как будто не заметили, что принудило меня так радикально поставить вопрос о существовании нашего

* Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 536.

** Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / под ред. Т. Г. Щедриной. М., 2006. С. 333.

*** Так обратился Гуссерль к Шестову в одном из писем. См.: Баранова-Шестова Н. Л. Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Т. 2. Париж, 1983. С. 33.

знания и пересмотреть господствующие теории познания. <...> Если усилиями нашего разума не будут преодолены возникшие во мне сомнения, если мы обречены по-прежнему только более или менее тщательно замазывать трещины и щели, открывающиеся нам каждый раз в наших гносеологических построениях, то в один прекрасный день все наше познание рухнет, и мы очутимся пред развалинами былого величия»*. Шестов воспринял этот ответ сквозь призму проблем своей экзистенциальной философии. Он акцентировал в признании Гуссерля личностно-трагический момент переживания кризиса европейской науки, общезначимые утверждения которой оказались не общезначимыми. Но он не принял направление гуссерлевских усилий. В статье «Памяти великого философа» он написал: «Абсолютизируя истину, Гуссерль этим самым релятивизировал бытие, точнее, человеческую жизнь»**. В отличие от Гуссерля, полагавшего, что философия есть рефлексия, Шестов рассматривал философское познание как «великую и последнюю борьбу», целью которой является понимание другого. Поэтому Бердяев, исходя из истоков русской философской традиции, определяет основную идею философии Льва Шестова так: «Мы тут стоим перед очень глубокой и малоисследованной проблемой общаемости творческой мысли другому. Сообщаемо ли самое первичное и самое последнее или только вторичное и переходное? Эта проблема по-настоящему ставится экзистенциальной философией. Для нее это есть проблема перехода от “я” к “ты” в подлинном общении»***.

Идея подлинного общения, коренящаяся в традиции русской «положительной философии», является по сути основополагающей и для персоналистической концепции самого Бердяева. В центре внимания Бердяева проблема познания личности, «я». Как такое познание возможно? Личность, по Бердяеву, социальна, она становится личностью только в процессе объективации (выражения, сообщения) себя другому Я. Но сама по себе объективация не может обеспечить подлинное обще-

* Шестов Л. И. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 194.

** Шестов Л. И. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль. Черновой вариант // Bibliothèque de la Sorbonne. Archives Leon Chestov. Ms. 2108. f. 80. (Впервые опубликовано в журн. «Русские записки». 1938. № 12, 13.)

*** Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова. С. 106.

ние. «Мир объективированный есть мир разобщенный, взаимно отчужденный в своих частях, хотя и поддерживающий связь. Общение (коммунион), как было выяснено, для “я” возможно лишь с “ты”, с другим “я”, но не с обществом-объектом, не с “Es”. Общение “я” и “ты” образует “мы”. Общение двух происходит в третьем. Сообщение “я” с объектом тоже происходит в третьем, но это третье не “мы”, а “Es”. Природа с законами, общество, государство, семья, социальный класс сплошь и рядом оказываются для личности таким “Es”, оно*». Следовательно, делает вывод Бердяев, объективация не дает и познания подлинного Я. Фактически Бердяев показывает, что социальные отношения, отношения людей в объективированных и социально закрепленных группах и коллективах дают познание только «личины», «маски», социальной роли, но не подлинного Я человека. Личность же можно познать только через неформальные отношения, через неформальные организации. Идеалом такой организации Бердяев видит церковь, взятую в ее онтологической чистоте, церковь не объективированную и не социализированную, принадлежащую к «экзистенциальному порядку»**, где только и может произойти слияние душ через любовь и сердце (два христианских символа, особенно притягательных для русских философов).

Тема «сообщаемости» как выражения своей мысли другому является одной из важнейших тем в философских рассуждениях Шестова, который писал в «Апофеозе беспочвенности»: «Самые важные и значительные мысли, откровения являются на свет голыми, без словесной оболочки: найти для них слова — особое, очень трудное дело, целое искусство»***. Но Шестов эту проблему скорее переживал, чем разрабатывал ее эпистемологические аспекты в отличие от Шпета****, который пытается найти тот реальный план (контекст, если угодно) познавательной деятельности, где процессы открытия и обосно-

* Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 308.

** Там же. С. 274.

*** Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. И. Соч.: в 2 т. Т. 2. Томск, 1996. С. 38.

**** Рассуждения Шпета на эту тему, наиболее близкие мыслям Бердяева и Шестова, обнаруживаются не в его философских произведениях, но в письмах и записных книжках. См.: Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2006. С. 107 и сл.

вания соотносятся друг с другом в выполнении некой необходимой (сущностной, существенной для познания) познавательной функции — функции выражения или «изложения» (сегодня Шпет, наверное, сказал бы: «коммуникативный аспект познания»). Именно в этом плане и «работает» в познании методология науки: «Всякое изложение сопровождается более или менее ясным сознанием путей и средств осуществления науки, а иногда и обсуждением. Методология есть “собрание” таких анализов, в свою очередь приведенных в систему»^{*}. Шпет имеет здесь в виду тот момент познавательной деятельности, когда ученый ориентируется не только на истинность логически организованных систем знания и не столько на образные, в значительной мере личностно-психологические формы представления предметного мира, сколько, и прежде всего, на «интеллигибельную интуицию», ориентированную потребностью изложить, выразить, словесно представить и сделать понятным для другого то, что исследователь наполовину обосновал как истину, наполовину почувствовал как реально существующую сущность. Шпет констатирует: «Ни чувственный опыт, ни рассудок, ни опыт в оковах рассудка нам жизненного и полного не дают. Но сквозь пестроту чувственной данности, сквозь порядок интеллектуальной интуиции пробиваемся мы к живой душе всего сущего, ухватывая ее в своеобразной, — позволю себе назвать это — интеллигибельной — интуиции, обнажающей не только слова и понятия, но самые вещи, и дающей уразуметь подлинное в его подлинности, цельное в его цельности, и полное в его полноте»^{**}.

Эта возможность пробиться к объекту, к самой вещи в ее подлинности, цельности и полноте связывается у всех трех рассмотренных выше философов с общением. И это, как мы пытались показать, кардинальный пункт русской философской традиции — традиции «положительной философии». В ней и через нее формируются эпистемологические концепции, сколь различны бы они ни были в соответствии с различающимися направлениями европейской эпистемологии. Для Бердяева, выходящего через персоналистическую проблематику в разрешение

^{*} Шпет Г. Г. Что такое методология наук // ОР РГБ. Ф. 718. К. 22. Ед. хр. 14.

^{**} Шпет Г. Г. Явление и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 39.

вопросов одиночества и общения, самопознание человека есть фактически первый и единственный источник познания, особую роль в котором играет активная интуиция. Для Шестова, идущего по зову экзистенциального философствования, источник познания там, где кончается разум и опыт — в вере: «Вера и есть та свобода, которую Творец вдохнул в человека вместе с жизнью. И экзистенциальная философия — в противоположность умозрительной, уже не ищет знания и не видит в знании последний и единственный путь к истине: для нее само знание превращается в проблему, становится проблематическим»*. Для Шпета, погружившегося в методологию гуманитарных наук, важнее социальное измерение человека, предполагающее поиск его рациональных объективаций, что выводит его к проблематике герменевтики и философии языка.

Представленные варианты поиска эпистемологии как поиска эпистемологического смысла общения, вышедшие из русской традиции положительной философии, демонстрируют связь с европейской философией. И герменевтическая методология Шпета, и персонализм Бердяева, и экзистенциализм Шестова созвучны философским поискам М. Бубера, Г. Марселя, Г.-Г. Гадамера и др. Они органично входят в европейскую культуру. Мы полагаем, что реконструкция проблемного комплекса русской положительной философии может в определенной мере оказать влияние на постановку и решение современных гносеологических проблем.

* Шестов Л. И. Николай Бердяев (Гнозис и экзистенциальная философия). С. 430.

Онтология и эсхатология

Дж. Пэттисон

Эсхатология и онтология: Хайдеггер и Бердяев*

Как можно представить себе диалог Николая Бердяева и Мартина Хайдеггера? Какой бы привлекательной ни выглядела идея такого диалога, по ряду причин он кажется невозможным. Произвольно выбрав и сопоставив любые отрывки из сочинений каждого из них, мы столкнемся с примерами двух радикально различных способов философствования.

Сочинения Хайдеггера написаны человеком, сформированным исследовательской и преподавательской культурой немецкой системы университетского образования. Внутри своей архитектурной структуры они обнаруживают напряженное и пристальное внимание к детали, какому есть лишь редкие параллели в современной философской литературе. Отдельное высказывание мыслителя-досократика или простое повседневное явление, такое как скука, может стать темой целой серии лекций. Часто рассуждения о том, как лучше перевести греческий термин (или как для этой цели лучше понять обычный немецкий термин), могут растянуться на одну или несколько лекций.

Напротив, работы Бердяева — это творчество независимого мыслителя. Правда, и у него был значи-

* Опубликовано в: Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса. М., 2007. С. 179–194.

тельный опыт чтения лекций, но в основном это были лекции в контексте свободных образовательных учреждений, не оснащенных и не приспособленных к такому типу преподавания и исследовательской деятельности, какими были классические немецкие университеты. Его произведения написаны в свободной и временами даже небрежной манере эссеиста. Он сам говорил об их несистематическом и афористическом характере; ничто не может быть более чуждым его манере мыслить, чем подчинение тому, что академический ученый рассматривал бы как научную строгость. Он пишет широкой кистью и в одном предложении может перейти от апокалиптических тайн к частному вопросу русской литературы или политики. Если Хайдеггера можно поставить в один ряд с Кантом, Шлейермахером, Гегелем и Гуссерлем, то Бердяева, несмотря на влияние на него немецкого идеализма, можно воспринимать в одном ряду с Карлейлем, Эмерсоном или Ницше (если ограничиться только западными примерами). В этом смысле сильно искушение сказать, что мы имеем дело с двумя совершенно различными типами интеллектуализма: университетского профессора и блестящего пророка-любителя.

Подобные сложности, кажется, возникают и в отношении содержания. Хайдеггер редко, если вообще когда-либо, предлагает нечто большее, чем глухие реплики о современных событиях, хотя ради справедливости надо заметить, что во многих его поздних работах выражена озабоченность судьбой Запада в современном мире. Бердяев, наоборот, в своих сочинениях демонстрирует страстное вовлечение в проблемы современности, возникающие из-за периодических кризисов русской культуры и общества: он обсуждает и оценивает коммунизм, фашизм и многие более специальные темы и личности. Более того, Бердяев часто занимает свою собственную позицию по отношению к противоречивым течениям своего времени, чего избегал Хайдеггер, даже по отношению к своему документально подтвержденному участию в политике нацистской Германии.

Можно было бы также добавить следующее соображение: в той мере, в которой мы можем определить явную политическую тенденцию у Хайдеггера, он в конце концов приходит к противоположной позиции по отношению к занимаемой Бердяевым, который, при всей своей оппозиции к марксистскому материализму, всегда придерживался положительного мнения о том, что мы сейчас бы назвали марксистской программой «социальной справедливости», и был последовательным и ре-

шительным антифашистом и юдофилом. И разумеется, большая часть специфического содержания творчества Бердяева относится к формированию и значению русской идеи, истории писателей, мыслителей и религиозных деятелей, о которых Хайдеггер знал очень мало (кроме, возможно, Достоевского).

Не в меньшей степени оба мыслителя, кажется, отличаются *toto caelo* в своем отношении к религии. Хайдеггер начал свою интеллектуальную жизнь как католический богослов, и даже несмотря на то, что чтение религиозных текстов (включая Новый Завет) сыграло очень важную роль в его философском прорыве, его зрелая мысль отличается решительным отказом от всего, что могло бы рассматриваться как богословие. Хорошо известно, что даже в тех текстах, где он говорит о ситуации падшего или виновного человечества, он настаивает, что эти понятия не следует понимать в богословском смысле. Даже когда он усваивает идеи религиозных авторов, таких как Августин, Лютер или Кьеркегор, он поясняет, что намеревается отслоить их религиозный смысл ради онтологического анализа. И если Хайдеггер проявляет «беспокойство» по отношению к религии в целом, то это особенно заметно по отношению к христианству, как, например, когда он упорно игнорирует очевидно христианские темы в творчестве его любимого поэта Гельдерлина.

Что касается Бердяева, вряд ли необходимо напоминать, что за исключением русской идеи нет ни одной другой более постоянной и объединяющей темы во всем его творчестве, чем тема религии. Даже в том случае, когда, например, он вводит и развивает нетрадиционные и неортодоксальные идеи и взгляды (такие как теогонический элемент в существовании человека), его творчество представляет собой явную и экзистенциально направленную интерпретацию христианства. Конечно, невозможно отрицать, что это радикальное переосмысление христианства, но сама свобода, с которой Бердяев трактует христианскую традицию, возможна только для того, кто принял ее как решающую для своей мысли и жизни.

Я мог бы продолжить, но уже очевидны некоторые из труднопреодолимых препятствий к тому, чтобы состоялся скольконнибудь серьезный диалог двух мыслителей. И даже если мы изначально предполагаем, что этот диалог был бы взаимной критикой, должно быть достаточное число точек соприкосновения, чтобы эта критика была продуктивной. Так или иначе, необходимо сблизить этих двух мыслителей, чтобы между ними возникла творческая и критическая дискуссия.

Кроме того, нужны некоторые предварительные замечания, почему и как такая встреча могла бы оказаться полезной для обсуждения важнейших религиозных вопросов нашего времени.

Прежде всего каждый из этих двух мыслителей проявил себя как весьма значительный — и до сих пор звучащий — голос той интеллектуальной культуры XX в., к которой они принадлежали. Чтобы узнать, что представляла собой немецкая мысль в XX в., лучше всего обратиться к Хайдеггеру; а чтобы узнать, что представляла собой (не-советская) российская мысль той же эпохи, нет лучшего способа, чем обратиться к Бердяеву. Поэтому диалог Хайдеггера и Бердяева мог бы стать выражением встречи этих двух великих интеллектуальных течений, и поскольку границы Европы политически перечерчены и интеллектуально переосмыслены, такая встреча могла бы оказаться в высшей степени востребована нашим временем.

Но мы можем (и должны) быть конкретнее. Оба мыслителя ассоциировались в свое время с экзистенциализмом. В самом деле, Хайдеггера в целом воспринимали как главу философской школы *Eksistenz*, а Бердяева называли ведущим христианским экзистенциалистом наряду с Бульманом, Тиллихом и Габриелем Марселем. Антология работ Бердяева, опубликованная в переводе на английский язык в 1960-х гг., озаглавлена «Христианский экзистенциализм» (*A Christian Existentialism*). Разумеется, с тех пор, как Сартр определил экзистенциализм в популярном смысле этого термина, и Хайдеггер, и Бердяев могут быть названы «экзистенциалистами» только с серьезными оговорками. Хайдеггер отвергал преувеличение субъективизма и свободы в творчестве Сартра, в то время как если что-то и могло бы считаться христианским экзистенциализмом, то оно значительно отличалось бы от той философии, которая, по Сартру, провозгласила атеизм одним из своих определяющих принципов. Однако мы не связаны определениями Сартра, и я думаю, что можно выявить совокупность тем и подходов, которыми отмечена «экзистенциальная» (хотя, возможно, не «экзистенциалистская») мысль XX в., в русле которой мы нашли бы философов, писателей и религиозных деятелей. Хайдеггер и Бердяев заняли бы среди них заметное место.

Так мы приходим к первому вопросу: в каком смысле Хайдеггер и Бердяев могут считаться экзистенциальными мыслителями, и в особенности, каким образом бердяевская идея экзистенциального мышления может служить критическим комментарием к Хайдеггеру? О роли этого вопроса во всей фило-

софской эволюции Хайдеггера сразу скажем, что он неотделим от того, что в конечном счете выявляется как лейтмотив всей хайдеггеровской мысли: вопрос о смысле Бытия.

Этот вопрос соотносится с еще одной важной темой, имеющей непосредственное отношение к проблемам религиозного кризиса. С исторической точки зрения эти темы могли бы оказаться в центре внимания в 1920-х годах, в десятилетие, когда Бердяев был изгнан из России, а Хайдеггер опубликовал свой первый шедевр «Бытие и Время». Во всей Европе это было десятилетие гражданских войн, а также экономических и политических кризисов. Наряду с *Бытием и Временем* комментарий Карла Барта на «Послание к Римлянам» и *Закат Европы* Шпенглера часто считаются самым ярким выражением атмосферы того болезненного десятилетия. Можно добавить, что в немецкоязычном мире это было десятилетие, резко отмеченное восприятием Кьеркегора и Достоевского (как это представлено уже в предисловии к работе Барта). Оба этих мыслителя XX в., кажется, напрямую обращались к тому времени, когда рухнуло столько опор интеллектуальной, культурной и социальной жизни, времени тревог, когда те, кто не был втянут в конформизм «толпы» (по Кьеркегору) или «*das Man*» (по Хайдеггеру), ощутили себя в пропасти, единственным спасением из которой казались только радикальная вера или радикальное самоутверждение, национальное, расовое или индивидуальное. Вместе с политическим кризисом, это был, разумеется, и кризис идей, да и всей интеллектуальной гуманистической культуры, сформированной такими писателями, как Шиллер и Гёте, а также великим немецким идеализмом в философии и его последователями.

Разумеется, это десятилетие ушло в прошлое. Но и наше время, если не называть его временем тревог, может быть названо эпохой неопределенности. Она бросает нам вызов и призывает решить, продолжают ли обладать каким-то значением (и если да, то каким) религиозная вера и религиозное существование для отдельных людей и обществ, в ситуации, когда традиции и общественные институты, их поддерживавшие, подвергаются радикальному переосмыслению, когда ни Бог, ни моральный закон не соответствуют «здравому смыслу» мира, в котором даже идентификация народов и наций не поддается определению.

И второй вопрос состоит в том, как наши два мыслителя соотносятся с духом нашего времени и, в особенности, с его религиозной ситуацией, и как мы могли бы читать труды Бердяева в качестве критического комментария к Хайдеггеру.

В связи с этим дальнейшая критика нашего века относится к теме техники. «Вопрос о технике», как назвал Хайдеггер свою послевоенную (1953) лекцию, буквально взорвал европейскую мысль уже в контексте Первой мировой войны и ее последствий. Конечно, этот важный вопрос, так же как и болезненный опыт индустриализации, предчувствовался еще в XIX в., но ужас тотальной механизации войны, испытанный в период между 1914 и 1918 г., поставил этот вопрос с небывалой остротой. И Бердяев, и Хайдеггер уделили этому вопросу важное место в своих работах, хотя, насколько мне известно, Бердяев никогда не комментировал те поздние произведения Хайдеггера, в которых эта тема выражена в наиболее резкой форме (вообще явные ссылки на Хайдеггера у Бердяева сводятся почти исключительно к «Бытию и Времени» и к «Введению в метафизику»). Расхождения в формулировании вопросов, относящихся к роли техники, и в ответах на них еще раз демонстрируют их принципиальное различие и намечают контуры дилеммы, с которой все еще сталкиваются попытки найти решение этой будоражащей задачи.

* * *

Хайдеггер начинает свое «Бытие и Время» с резкого и решительного утверждения, что вопрос о Бытии «пришел сегодня в забвение»^{*}. Начиная с Платона и Аристотеля до Гегеля этот вопрос в философии Запада ставился так, что это в конце концов привело ее к тупику. И хотя Хайдеггер постоянно выражал свое глубочайшее уважение к греческим основателям западной философии, он считал, что именно их попытки ответить на вопрос о Бытии направили философию по ложному пути. Ассистент Хайдеггера Вернер Брок в начале 1930-х гг. выразил это следующим образом: «Хайдеггер распознал у греков одно существенное ограничение, а именно то, что для них Бытие главным образом представляло как отдельный существующий предмет в своей видимости и чувственной воспринимаемости... Исходя из такого чувственно воспринимаемого существующего предмета, как модели бытия, греческая философия интерпретирует даже человеческую жизнь как Бытие в себе, мир как способ соединения всех вещей и время как присутствие отдельно существу-

* Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 2.

ющего предмета»*. Или, если выразить это в афористической манере позднего Хайдеггера, Бытие понимается в перспективе отдельных сущностей, и возможность фундаментального и радикального различия между Бытием и сущностями забыта; онтология, наука о Бытии, заменена (не по названию, а по сути) онтическими науками, занятыми частными проявлениями бытия (т. е. такими как биология, психология, социология, политология и т. д.). И если мы должны вновь поставить вопрос о Бытии, считает Хайдеггер, то нам нужен новый подход. Отправная точка для такого нового подхода — это то бытие, которое он называет *Dasein*, часто понимаемое просто как человек, то бытие, которое, как он говорит, способно сделать из своего бытия вопрос. Но когда мы переводим наше внимание от «отдельно существующего предмета» (звезд, животных, умственных способностей) к *Dasein*, что мы видим? Что такое *Dasein* в своем реальном существовании? Хайдеггер отвечает на этот вопрос, прибегая к феноменологическому описанию, которое, по мнению большинства комментаторов, во многом опирается на определенную христианскую традицию, ключевые фигуры которой — Августин, Лютер и Кьеркегор. Реальные люди — реальные *Dasein* — такие, какими мы их встречаем, естественным образом погруженные в свой повседневный мир, разговаривающие друг с другом обо всем, что есть под солнцем, в действительности не слишком много понимая, и передающие друг другу трюизмы, с которыми каждый уже знаком. Так проходят их жизни, и они никогда не знают и никогда не осознают больше, чем части своих возможностей. Но как это могло бы быть иначе? Как мы вообще могли бы существовать, как могли бы мы быть всем тем, что есть в нас? Как могли бы мы вполне осознать, что существование имеет качество *Jemeinigkeit*, будучи той жизнью, которой живу Я, и никто другой? Ведь наши жизни отмечены временностью; как временные существа мы постоянно переходим в ничто, переставая быть тем, что мы есть, и этот процесс закончится только с нашей смертью и полным исчезновением. Чтобы существовать в целом, действительно быть тем, что мы есть, быть тем Я, которое есть Я, от нас (меня!) потребовалась бы способность предчувствовать нашу собственную смерть, принять факт смерти в наше самосознание, сделать ее определяющей нашу личность, частью того, что

* Brock W. Contemporary German Philosophy. Cambridge, 1935. P. 114.

является «моим». На языке Хайдеггера это означает взять на нас самих вину в том, что мы ничто. Сделать это — не просто теоретический акт: это фундаментальная перестройка себя; это значит в подлинном смысле *быть*, на основе радикального самовыбора, выбирая самих себя как пустое, преходящее существование, будучи тем, что мы есть. В этом акте выбора, в том «моменте», в котором мы таким образом выбираем сами себя, мы признаем и принимаем то, что мы (т. е. наше *бытие*) существуем только как временность, как движущийся синтез прошлого, настоящего и будущего, а не вневременная, бессмертная душа, как это мыслилось Платоном и было переосмыслено в христианстве.

После «Бытия и Времени» мысль Хайдеггера подвергнется значительному изменению, настолько, что многие комментаторы даже различают явный разрыв с прошлым в том, как Хайдеггер отворачивается от озабоченности индивидуальным существованием, брошенным в неотвратимое противостояние смерти, обращаясь к более мистически окрашенному размышлению о тайне Бытия.

Для Бердяева, как я уже заметил, Хайдеггер был автором «Бытия и Времени». Следует, однако, заметить, что как раз в тех моментах, в которых Бердяев подходит ближе всего к Хайдеггеру, он ни в какой степени не зависит от «Бытия и Времени». Хотя Бердяев позже примет до некоторой степени язык экзистенциализма, он подошел к центральной мысли о сквозной временности человеческого бытия (мысль, которую он разделял с Хайдеггером) путем, отчасти параллельным с Хайдеггером, но во многих отношениях отличающимся от него.

В том, что объединяет обоих мыслителей, отражен тот путь, которым немецкий идеализм по-разному вводил историческое время в систему основных понятий и категорий философии и даже, как у Гегеля, в логику, а также, как у Гегеля и Шеллинга, в идею Бога. В более широком смысле развитие в XIX в. исторической науки и ее значение для таких религиозных проблем, как исторические основы Нового Завета, также очень важно для обоих мыслителей. И наконец (но не в последнюю очередь), их объединяет новозаветный опыт жизни в ожидании того, что должно исполниться, но чего (еще) нет, опыт, получивший новый импульс в современности благодаря вновь осознанному историками радикально эсхатологическому характеру Нового Завета (я имею в виду комментарии Иоганна Вайсса и Альберта Швейцера в конце XIX и в начале XX в.).

На Бердяева оказали дополнительное влияние специфика российской исторической ситуации, а также вызов нигилизма и русского коммунизма. Эти факторы, разумеется, поставили под серьезное сомнение оптимизм немецких идеалистов, а также то, что их критики называли слишком легким смещением исторического времени и абсолютной истины. Еще до Первой мировой войны и русской революции в европейской мысли как на Востоке, так и на Западе, обозначилось серьезное беспокойство, связанное с погружением жизни в исторический поток времени при попытке понять ее смысл. Подход Бердяева к этим вопросам засвидетельствован в «Смысле истории», опубликованном в Берлине в 1923 г. и включающем в себя лекции, прочитанные в 1919–1920-х гг. В предисловии к этой книге Бердяев объясняет, почему смысл истории стал для него вопросом, говоря, что в особенности для славянофилов «...загадка России и ее исторической судьбы была загадкой философии истории. Построение религиозной философии истории есть, по-видимому, призвание русской мысли. Самобытная русская мысль обращена к эсхатологической проблеме конца, она окрашена апокалиптически»^{*}.

Бердяев, как и Хайдеггер, не был склонен рассматривать историю, жизнь во времени как нечто такое, что могло бы быть предметом науки, имеющей дело с нечеловеческим миром. «Мы не можем понять исключительно объектной истории. Нам нужна внутренняя, глубинная, таинственная связь с историческим объектом. Нужно, чтобы не только объект был историчен, но чтобы и субъект был историчен, чтобы субъект исторического познания в себе ощущал и в себе раскрывал “историческое”»^{**}. Действительно, Бердяев подходит очень близко к тому смыслу, которым Хайдеггер наделял *Jemeinigkeit*: «Для того чтобы проникнуть в эту тайну “исторического”, я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю, как до глубины мое, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу»^{***}. В изложении Хайдеггера смысл временного Бытия может быть найден только в самосознании такого бытия, для которого собственное существование является проблематичным. Равным образом *Dasein*, человек, существует и может быть понят толь-

* Бердяев Н. А. Смысл истории. Берлин, 1923. С. 5.

** Там же. С. 30.

*** Там же. С. 24.

ко в свете его временности. У Бердяева «человек есть в высочайшей степени историческое существо. Человек находится в историческом и историческое находится в человеке. Между человеком и “историческим” существует такое глубокое, такое таинственное в своей первоосновности сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен. Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно и нельзя выделить историю из человека, нельзя историю рассматривать вне человека и нечеловечески»^{*}.

Бердяев продолжает свою мысль следующим образом: «Я думаю, что история и историческое не есть только феномен. Я думаю, — и это есть самая радикальная предпосылка истории, что “историческое” есть ноумен. В “историческом” в подлинном смысле раскрывается сущность бытия, раскрывается внутренняя духовная сущность мира, а не внешнее только явление, внутренняя духовная сущность человека. “Историческое” глубоко онтологично по своему существу, а не феноменально»^{**}. Вообще говоря, это не похоже на язык Хайдеггера. Разумеется, в «Бытии и Времени» Хайдеггер избегает кантианской оппозиции ноуменального и феноменального. Однако манера, в какой Бердяев использует этот термин, указывает на то, что понимается он в смысле вопроса о Бытии: ноуменальный элемент в истории и историческом существовании — это как раз то, что предоставляет истории доступ к Бытию. Более того, хотя он отрицает, что история феноменальна (отсюда видимое исключение феноменологического подхода к историческому существованию, предпринятому в «Бытии и Времени»), то, что он понимает под этим, используя выражение Вернера Брока, — это невозможность понять *историю* как сцепление отдельных существующих и чувственно воспринимаемых объектов, и необходимость ее понимания в смысле по-человечески проживаемого бытия. И это как раз то, что Хайдеггер понимает как феномен существования, то, над чем должна работать его феноменология.

И все же даже здесь есть различия, и не только в словоупотреблении и стиле. Хотя Бердяев, кажется, говорит здесь о «Бытии» в положительном смысле, в дальнейшем он выскажется значительно более критически: «“Бытие” и онтология

* Бердяев Н. А. Смысл истории. Берлин, 1923. С. 23.

** Там же. С. 24.

как наука о Бытии идентифицируются как одна из форм, в которой человеческая свобода порабощается». «Бытие есть понятие, т. е. что-то прошедшее через объективированную мысль, на нем лежит печать абстракции, и потому оно порабощает человека, как и всякая объективация. В первичной субъективности существования совсем не было бытия, у нас нет опыта данности бытия»*. И еще драматичнее несколькими страницами ниже: «Но свобода невыводима из бытия, свобода вкоренена в ничто, в бездонности, в небытие, если употреблять онтологическую терминологию. Свобода безосновна, не определена и не порождена бытием. Нет сплошного, непрерывного бытия. Есть прорывы, разрывы, бездны, парадоксы, есть трансцензусы»**.

Более того, даже если эта негативная оценка философии Бытия — более позднее развитие мысли Бердяева, причины этого уже присутствуют в некоторых из его основных убеждений относительно идеи истории. Для Бердяева сказать, что человек историчен, — значит сказать, что человек изначально свободен или, как он это понимает, духовен: Бытие насквозь проникнуто свободой. Свобода — более фундаментальное основание, чем Бытие.

И все же критика онтологии такого рода может не быть столь неразрешимой проблемой в нашем предполагаемом диалоге, как это могло бы показаться с первого взгляда. Ведь хотя и несомненно, что вопрос о бытии остается ведущим вопросом на всем «пути мысли» Хайдеггера, последний с самого начала хочет отделить этот вопрос от способа его задавать (и отвечать на него!) согласно западной традиции, от Платона до Ницше. И как раз ошибка этой традиции — путать вопрос о Бытии с теми его определениями, которые применяются в определенных концептуальных рамках, с объективизацией того Бытия, которое только и способно мыслить Бытие как присутствующее в таких категориях, как причина и следствие или материя и форма. И эта ошибка увенчивается тем, что настоящее философское вопрошание о Бытии заслоняется комплексом онтических наук. Если такое вопрошание должно быть возобновлено, считает Хайдеггер, то это было бы возможно через размышление над опытом, на который указывает Бердяев: опытом полного отрицания человека, освобожденного от времени, случая

* Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 63.

** Там же. С. 65.

и исторической судьбы. И хотя Хайдеггер старательно избегает слишком активного вовлечения в рассуждения о Боге, его выражение западному богословию как раз и состоит в том, что оно свело мысли о Боге к онтической науке, как будто Он — это Бытие среди сущностей. И тогда и Хайдеггер, и Бердяев находятся в оппозиции к определенному типу онтологии, лежащей в основе как отдельных позитивных наук (биологии, психологии, и т. д.), так и богословской онтологии, т. е. томизма.

И все же в этом общем критическом отношении к онтологии уже явно видны различия. Хотя оба согласны в отрицании аристотелевско-томистского понятия *усии* в пользу *временности* как горизонта, в котором должно мыслиться Бытие, Хайдеггер высказывает последовательные и глубокие сомнения в возможности как-то назвать то, что дает бытию вообще возможность быть бытием. Бердяев, со своей стороны, ставит в центр своего философского поиска идею свободы или Духа, как того, что предшествует бытию. Свобода и Дух — откровения в человеческом существовании и в опыте переживания божественного. Это возможно, потому что (следуя Бёме и Шеллингу) Бердяев видит саму божественную жизнь как характеризующуюся временем, свободой и Духом. Он повторяет в «Смысле Истории»: «То, что мы называем временем в нашем мировом историческом процессе, в нашей мировой действительности, представляющей процесс во времени, — это время есть какой-то внутренний период, какая-то внутренняя эпоха самой вечности... временной процесс не есть только форма этой нашей замкнутой действительности, противопоставляемой какой-то глубинной действительности, будто бы ничего общего с временем не имеющей. Нет, в ней есть свое небесное, свое божественное время. А это ведет к признанию того, что самый временной процесс, который есть мировой исторический процесс, совершающийся в нашем времени, начинается в вечности...»*

Это не «попытка» истолкования человеческого переживания временности в сравнении с вечностью, в которой оба понятия мыслятся, как говорит Хайдеггер в отношении Кьеркегора, всего лишь «вульгаризованным», т. е. объективированным способом. Бердяевское видение времени, проходящего «весь путь до конца» до самого бытия Бога, не предполагает пони-

* Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 79–80.

жения богословия до уровня исторического релятивизма; оно прежде всего позволяет думать о Боге как о свободном и как о Духе, а не просто как о «Бытии», как о «Том, Кто Есть» (классическая томистская формула). Бог и отношения человека с Богом, утверждает Бердяев, мыслимы в историческом измерении, а следовательно, в измерении открытости и свободы. Поэтому Бердяев считает возможным говорить о Боге как о бытии, сформированном историей, которую Он разделяет с людьми. И Бог, и люди — это то, что они есть. Бердяев не раз повторял, что Бог требует «творческого соучастия человека и мира»^{*}.

Но это означает также, что отношения человека и Бога — это отношения взаимной ответственности: короче сказать, это личностные отношения. По Бердяеву, это означает, что смысл истории покоится на тайне личности, в которой сокрыты возможности как трагедийного, так и традиционного развития; «это внутренняя историческая память, перенесенная в историческую судьбу»^{**}. История отношений человека и Бога — это история свободы, открытая для трагедии и оправданная памятью, побеждающей время^{***}. И такая история сохраняет надежду на искупление и преображение жизни в мессианское время. Все это, конечно, сжатый очерк тематики, развитой во многих работах Бердяева и составляющей стержень его мысли.

Это ведет к следующему вопросу. Хайдеггер считает, что радикальное понимание человеческой историчности делает невозможным для богословия создание «фундаментальной онтологии», которая бы соответствовала временности. С другой стороны, такие мыслители, как Августин, Лютер и Кьеркегор, которые, по его мнению, проницательно размышляли об «экзистенциальном» опыте *Dasein*, пренебрегали или даже отвергали «фундаментальную онтологию» как не относящуюся к практической задаче стать христианами.

В самом деле, именно в таком самоограничении Бульман увидел возможность применить хайдеггеровский анализ для

* Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 64.

** Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 27.

*** Тема памяти интересна и важна для дальнейшего исследования связи между философскими идеями Хайдеггера и Бердяева, поскольку она играет заметную роль в понимании поздним Хайдеггером поэзии и поэтического языка как выращивающего «Священное» во времени.

углубления протестантского богословия. С другой стороны, когда христианское богословие становится онтологией, как в томизме, оно считает себя обязанным абстрагироваться от действительности прожитого исторического времени. Такого рода метафизическое богословие мыслит бытие Бога по аналогии с бытием сущностей, превращая, таким образом, Бога в «причину» мира и т. д. В поздней терминологии Хайдеггера западное христианское богословие с самого начала размышляло в границах онто-богословия и поэтому оказалось неспособным мыслить свободу Бытия, предшествующую любой его концептуализации. Хайдеггер не считал себя философом, решившим вопрос о Боге: но он готов сказать, что богословие последовательно фальсифицирует свободу божественной сущности, помещая ее главным образом в формы метафизики как онто-богословия.

Удалось ли Бердяеву найти выход? Ведь он также не желает ограничиваться уровнем онтической или экзистенциальной действительности, но, скорее, размышляя над экзистенциальной данностью реальной исторической жизни, открывает перспективу понимания Бытия, превосходящего Бытие отдельных, чувственно воспринимаемых предметов. Удалось ему это или нет, несомненно, что он пытался мыслить Бога и отношения между Богом и человеком иначе, чем метафизика онто-богословия. Отметим также, что его попытка опережает на несколько лет формулировку этой проблемы самим Хайдеггером.

Отчасти это даже мешает нам понять Бердяева. Именно к хайдеггеровской формулировке апеллирует большинство так называемых постмодернистских богословов, ищущих выход из кризиса онто-богословия. То, что Бердяев формулирует проблему несколько иначе, затрудняет возможность оценить и интегрировать его вклад в контекст современного спора.

Однако тот факт, что его попытка обнаруживает аналогию с хайдеггеровской критикой онто-богословия, *avant la lettre* указывает, что сама проблема не выдумана немецким философом, а глубоко связана с кризисом современности.

Это также помогает нам избавиться от предрассудка, будто есть только один способ формулирования этой проблемы. Можно предположить, что связь Бердяева с «другим» модернизмом, модернизмом «русской идеи», и позволила ему так решительно занять критическую позицию, отличную от модернизма Запада. Поэтому, рассматривая критические перспективы, раскрываемые этим взглядом, можно было бы обогатить и

углубить наше понимание модернизма как такового. Это могло бы также служить возражением постмодернизму, в частности, постмодернистскому богословию, часто принимающему примитивную линейную модель истории идей, в которой эта история подвергается сомнению только с точки зрения тех, кто находит себя «за» («пост-») ее завершением.

Следующий вопрос: как оба мыслителя понимают современность, в частности, в аспекте возможностей религиозного существования?

Я уже отмечал, что если Хайдеггер как будто упорно избегал прямолинейных истолкований его идей в связи с современными проблемами, то Бердяев был страстно увлечен злободневностью. По мысли Хайдеггера, это могло бы соответствовать лишь экзистенциальному или онтическому уровню философствования. Такой вывод был бы, разумеется, отвергнут Бердяевым. Ведь если понимать историю так, как он, то любое подлинное вовлечение личности в историческое взывает к ее духовной свободе, присущей ей искони. Судьба России, что важнее и очевиднее всего, это не предмет политического расчета или действия, или споров между различными концепциями художественной или интеллектуальной культуры. В предисловии к «Смыслу истории» Бердяев говорит об исторической судьбе России как о загадке философии истории. Ведь прожитая земная история неотделима от небесной истории, составляющей содержание христианского откровения, истории, в которой Бог не только открывает Себя людям, но позволяет людям через их собственное творчество открыть Бога внутри себя и во всем историческом, часто смертельном и трагическом, опыте.

С формальной стороны «Бытие и Время» считается только опытом феноменологического анализа, и в нем нет никаких упоминаний ни о Веймарской республике, ни о национал-социализме, ни о каких-либо других явлениях современности. Тем не менее эта работа была прочитана многими людьми тогда и позднее как книга своего времени, как одно из самых глубоких и пронизательных свидетельств беззакония и отчуждения послевоенной жизни, и откликающаяся на запросы тех людей, кто чувствовали себя обделенными и лишенными смысла жизни, в которой им осталась только героическая, хотя и нигилистическая возможность выбрать самих себя. То, что эта книга — не пример «надвременного» феноменологического философствования, а спор, пусть и косвенный, с опытом современности, подтверждается последующим творчеством Хайдеггера.

Хотя в нем редко затрагиваются темы, подобные бердяевским размышлениям о судьбе России, все очевиднее его интерес к проблемам идентичности, истории и современного состояния Запада. Это особенно проявляется в его лекциях о Ницше и Гёльдерлине 1930-х гг. и в годы войны, а затем в более поздних лекциях «Что значит мыслить?». В этих работах Хайдеггер при-мыкает к критике культуры, получившей концентрированное выражение в произведении Т. С. Элиота «Бесплодная земля».

Современный мир — это бесплодная земля. Или, цитируя фразу Гёльдерлина, ставшую своего рода лейтмотивом в «Что значит мыслить?» — «растет бесплодная земля», и она растет не только вне нас, но и внутри нас. Мы переживаем время оставленности Бытием, забывая Бытие и будучи забытым им; мы переживаем опыт нигилизма, предсказанный Ницше, в котором все наши высшие ценности и метафизические, и религиозные принципы, как выясняется, созданы (большей частью) скрытой волей к власти, волей к формированию действительности по нашему образу и подобию. Даже пресловутая «объективность» естественных и исторических наук, наше научное мировоззрение сами служат крайнему субъективизму этой воли к власти. Хайдеггер, как правило, старался избегать соотношения этого *роста бесплодной земли* с каким-либо частным политическим или экономическим явлением, как, например, если бы Великая депрессия стала каким-либо доказательством торжества нигилизма, хотя он на самом деле рассматривал и американизм, и коммунизм как характерные явления нигилистической эпохи. Возможно, в 1933 г. он, кажется, поверил, к своему великому сожалению (хотя об этом мы можем только догадываться), что метафизическое открытие значимости вопроса о Бытии могло бы найти продолжение в конкретном политическом выборе.

Одним из характерных проявлений роста бесплодной земли стал, что неудивительно, кризис религии. Вслед за Гёльдерлином Хайдеггер увидел в метафизической перспективе путь западной истории как путь, точно соответствующий движению с Востока (утренней земли) к Западу (вечерней земле), и в то же время движению от мира, в котором люди и боги, перемешанные в священном празднике, к миру, из которого боги ушли, оставив нас самим себе и миру, забытому Богом, в котором только песни поэтов сохранили память о былом. Они рассказывают нам о том, чего мы не знаем из опыта, о богоявлениях, которые нам не даны, и тем самым позволяют нам хранить надеж-

ду на возможное возвращение богов в будущем, на «грядущего Бога», о котором иногда говорит Хайдеггер. И все же такое возвращение для нас — не более чем возможность, новое начало, лежащее за горизонтом нашего века. Возможно, лучшее, что мы можем сделать, — хранить эту память о Священном, сохраненном в слове поэта, до того времени, когда нам выпадет доля испытать новый промысел Бытия, но это не в нашей власти: «только Бог может нас спасти», как сказал Хайдеггер в своем знаменитом интервью.

Бердяев также предьявляет свой счет нашему веку как испытавшему опыт нигилизма. Отчасти этот счет иницирован спецификой теоретических размышлений о русском нигилизме, но он, разумеется, шире этого. Для Бердяева очевидно, что подлинная философия истории предполагает исторический опыт катастрофических эпох, «...пережив крушение известного жизненного исторического строя и лада, пережив момент расщепления и раздвоения...»^{*}. Об этом, несомненно, говорит опыт русской революции, но не только он. Европейская гуманистическая культура, достигнув своей вершины в век Гёте, затем вошла в период упадка и, как показала Первая мировая война, катастрофического разрушения. «Невозможен возврат к гуманистической морали и искусству, к гуманистическому познанию. Произошла какая-то непоправимая катастрофа в судьбе человека...»^{**} Этот закат и упадок отзывается, согласно Бердяеву, в каждой сфере социальной и культурной жизни, в социализме и анархизме; в Пикассо и Андрее Белом, в теософии, в Ницше, Достоевском и Ибсене; это лишь некоторые из примеров, которые он приводит в «Смысле истории». В других местах он еще больше расширяет список явлений декаданса.

Но что с религией? Из философии истории Бердяева следует, что хотя катастрофические эпохи сами по себе разрушительны, они открывают или, лучше сказать, *требуют* свободы и ответственности, на которую способны люди.

Либо мы — продукты природы, как утверждал Шпенглер, и потому каждая культура, каждый век проходит через подъем и упадок в соответствии с циклом рождений и смертей, свойственным биологическому миру. Либо в таких ситуациях мы находим возможность для утверждения свободной духовной

* Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 11.

** Там же. С. 202.

жизни, для божественного. Но это совсем не то же самое, что говорит поздний Хайдеггер: мы можем только ждать, будучи покинутыми. Напротив, стать свободными, реализовать возможность духовного существования — в этом суть нашего отношения к Богу, проникающего до последней глубины нашего бытия. И поскольку не только мы ожидаем Бога, но Бог, в определенном смысле, ожидает нас, одно лишь пассивное ожидание сделает невозможным и спасение.

Надежда, по Бердяеву, неотделима от активной жизни в действительном мире. Это предполагает вовлеченность в социальные и этические проблемы и действие: «Будьте человечными, будьте жалостливыми и любящими, и тогда раскроется путь к бессмертию», — как он призывает в «Экзистенциальной диалектике божественного и человеческого»^{*}.

Это не вопрос об идентичности *Dasein*, становящегося собой и для себя, а вопрос о конкретной духовной личности, вовлеченной в мир, т. е. в отношения с другими такими же духовными личностями, отношения любви. Бердяев пишет, что «обратный же путь, по которому нужно идти и на котором можно построить истинную философию истории, есть путь глубокого тождества между моей исторической судьбой и судьбой человечества, так глубоко родной мне. В судьбе человечества я должен опознать мою родную судьбу... только таким путем можно раскрыть в себе самом не пустоту своей уединенности, в противоположении себя всему богатству мировой исторической жизни, а опознать все богатства и ценности в себе самом, соединить свою внутреннюю индивидуальную судьбу с всемирной исторической судьбой»^{**}. В работе «Я и мир объектов» он выражает свою мысль словами, напоминающими Макса Пикара и предвосхищающими Левинаса: «Лицо есть всегда разрыв и прерывность в объективированном мире, просвет из таинственного мира человеческого существования, отражающего существование божественное. Через лицо прежде всего личность приходит в общение с личностью. Восприятие лица совсем не есть восприятие физического явления, она есть проникновение в душу и дух»^{***}.

Возможность религиозного существования не понижается до задачи ожидания будущего откровения «грядущего Бога»:

^{*} Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М., 2003. С. 155.

^{**} Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 25.

^{***} Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Париж, 1934. С. 152.

религиозное существование реализуется в каждый настоящий момент в любви, в возможности общения конкретных людей.

В заключение несколько кратких замечаний по «вопросу техники». Он был основной темой позднего Хайдеггера, считавшего технику конкретной формой, которую приняла метафизика в своем окончательном развитии, а также основным проявлением того, как оставление и забывание Бытия стало доминантой судьбы Запада. Техника с ее зависимостью от объективизации мира, необходимой для научного исследования, — лишнее доказательство наивысшего проявления субъективной воли людей к господству над их миром. И все же техника не просто результат деятельности человека. В этой деятельности она возникает как промысел, «роковая судьба», посланная самим Бытием. Техника — это такой способ, в котором Бытие господствует над человеком и бросает ему вызов. Именно поэтому мы не можем «преодолеть» технику никаким прямым историческим действием. Преодоление «опасности» техники возможно только в том случае и тогда, когда нам будет дано новое отношение к бытию, отношение, которое может быть дано только самим Бытием.

В своем эссе 1932 г. «Духовное состояние современного мира» (на несколько лет предвосхищающем опубликованные работы Хайдеггера о технике) Бердяев говорит о доминировании в современной жизни техники как одной из «ересей жизни», возникшей в современном историческом опыте, с которой нельзя бороться так, как традиционное богословие боролось с церковными ересями. Техника, говорит он, отрывает людей от почвы их существования и трансформирует органическую жизнь в организованную. Но хотя техника стала формой рабства, поскольку в технологическом мире люди избегают зова свободы и требований жизни, сама она коренится в человеческом творчестве. Это не просто выпавшая нам судьба, это наше собственное произведение, за которое мы же и несем ответственность. Поэтому вопрос техники как таковой — это не проблема столкновения с судьбой; это трагический конфликт, в котором христианский путь — это не романтическое или сентиментальное ожидание возвращения к почве и теллурическим ценностям; христианский путь — это принятие реального конфликта и напряжения, в котором мы находим себя сейчас, и христианская задача — как сделать, чтобы техника (которую мы сами и *сделали*) служила свободе, духовной жизни, любви.

Разумеется, об этом следовало бы сказать больше, поскольку это тема нового и обширного исследования. Зависимость людей от развития техники в каждый исторический период (даже в предыстории) становится все яснее и ощутимо растет день ото дня. Поэтому утверждение Бердяева о человеческом творчестве как источнике и решении вопроса техники, кажется, требует корректирования. Возможно, мы все еще слишком далеки от техники, которая действительно была бы выражением человеческого творчества. И все же вопрос о технике, как его сформулировал Хайдеггер, и его призыв ожидать промысла Бытия вряд ли могут нас удовлетворить, ибо это ожидание было бы слишком тягостным. Эсхатологический тон Бердяева и его настойчивые напоминания о свободе привлекают особое внимание к тому, что это вопрос, требующий действия и решительности в конкретных обстоятельствах нашей действительности. Только так историческая жизнь становится действительно исторической.

Итак, я назвал три проблемы, вокруг которых мог бы состояться диалог Бердяева и Хайдеггера: (1) вопрос о Бытии и существовании, особенно учитывая его возможное решение в свете исторического опыта; (2) кризис нашего века и его значение для религии и веры; (3) особенное выражение этого кризиса и задачи духовной жизни в современном технологическом мире. Несомненно, Хайдеггер еще долго будет во многом определять направление европейской философской мысли; Бердяев же предлагает один из путей, на котором христианская мысль могла бы искать и находить творческие ответы на проблемы, поставленные Хайдеггером.

Л. В. Стародубцева

**Разорванная вечность:
парадокс времени в эсхатологической
перспективе***

/

Выздоровевшее время есть вечность.

Николай Бердяев

«Проблема времени есть основная проблема человеческого существования». Этими словами начинается «Размышление IV» о болезненно разорванной вечности в книге Бердяева «Я и мир объектов: опыт философии одиночества и общения» (1934). Впрочем, это отнюдь не единственное место, где философ излагает свои мысли о соотношении времени и вечности. Все произведения парижского периода, так или иначе, пронизаны *ужасом* «овремененности», наполнены идеей экзистенциального преодоления времени, «прорыва к вечности», к «полноте вечного настоящего». Человеческое существование, поставленное Бердяевым перед несвободной свободой выбора времени и вечности, зависает в «двузначности» неразрешимого вопроса: «судьба человека осуществляется

* Опубликовано в: Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса. М., 2007. С. 195–206.

во времени и стоит *под знаком времени*», но именно тем самым — «*под знаком вечности*»: *sub specie aeternitatis*.

В своем понимании времени и вечности Бердяев не столько вторил авторитетам античности, западной патристики и православия, Кьеркегора и экзистенциалистов, сколько отталкивался от них: из слишком сложного палимпсеста «истории идей» прорастала его парадоксальная теория «времени существования»: болезни падшей вечности. Но нас в данном случае не будут интересовать ни филиация идей, ни их взаимное отталкивание, что само по себе могло бы служить темой не одного витка сознательных кружений. Зададимся лишь одним вопросом: каким образом Бердяев связывал идею выхода из времени с понятиями памяти и забвения. Прежде чем пытаться отвечать на этот, в общем-то, наверное, безответный вопрос, припомним основные моменты бердяевского учения о времени и вечности.

Время у Бердяева — «распавшаяся вечность», результат «объективации». Отсюда трагедия и боль, которыми проникнута каждая строка рассуждений о мучительной «болезни времени». Тягостность, безвыходность, удушье. Бердяевское время — «выброшенное в мир», результат падения, происшедшего внутри существования. Время — проекция вовне того, что совершается внутри бытия. «Падшее время есть продукт объективации, когда все для него стало разорванным, разобренным и скованным, связанным»^{**}. Именно потому «падшее время» разорвано на прошлое, настоящее и будущее. «В чем болезнь и смертельная печаль времени? — задается вопросом Бердяев и сам же отвечает. — В невозможности пережить полноту и радость настоящего как достижения вечности, в невозможности в этом моменте настоящего, даже самом полноценном и радостном, освободиться от отравы прошлого и будущего, от печали о прошлом и от страха будущего»^{***}. Отравленность, мучительность, ужас, смертельная печаль, тоска и безнадежность, безвыходность, страдание и боль, разрыв и разделение, глубокая меланхолия осознания преходящести и непрочности всего, что отпало от вечности... Такова россыпь понятий, которыми Бердяев ставит свой диагноз времени и тем самым выносит приговор разорванной вечности.

* Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 283.

** Там же. С. 287.

*** Там же.

«Эта болезнь не к смерти» — учит Новый завет (Иоанн, 11, 4). «Эта болезнь к смерти» — возражает Кьеркегор. «Время есть болезнь, болезнь к смерти» — включается в этот диалог Бердяев, для которого власть времени означает смерть, царящую в объективированном мире. Разорванное время смертоносно — оно несет с собой угрозу ничто, боязнь утраты, невозможность углубиться в мгновение и пережить полноту настоящего как полноту вечности.

Впрочем, все это «так, да не так». Увидеть в бердяевском времени лишь болезнь удушья отпадения от вечности было бы, мягко говоря, заблуждением. Последовательно, шаг за шагом, философ опровергает каждое свое утверждение. Время, хотя и продукт объективации, но происходит с субъектом, стало быть, оно и объективно, и субъективно. Время не только результат разрыва целостности, но и результат творчества нового, небывшего, переход от небытия к бытию. Да, время несет существованию угрозу его ничтожения, но вместе с тем время имеет онтологическое значение, через него раскрывается Смысл истории, оно дарит не только заботу и страх, но и надежду.

В рассуждениях Бердяева о времени нет такого тезиса, которому тут же не прибавлен антитезис. «Время вне вечности и есть отпадение от вечности. И вместе с тем время есть момент вечности и потому только время имеет смысл. Это есть обоюдоострый парадокс времени, который невозможно мыслить беспротиворечиво в категории времени»*. Время принадлежит не только внешнему, но и внутреннему плану существования. Оно вытолкнуто на поверхность бытия, но оно свершается в самой его глубине. Время есть изменение одновременно в двух противоположных направлениях: в направлении повышения смерти и жизни. Мышление Бердяева парадоксально инвертирует каждый силлогизм и утверждает тождество противопоставлений: все то же, воспетое еще Кузанцем «совпадение противоречий», *coincidentia oppositorum*. Но, как известно, противоречия совпадают лишь в Абсолюте, в той самой вечности, которую разрывает падшее время. В «мире объектов», во времени — все противоречиво. И чтобы отождествить нетождественное, нужно «выйти из времени». Так, три «*locus standi*» в понимании парадокса времени-вечности у Бердяева суть следующие:

* Там же. С. 296.

«Время есть парадокс, и понять его можно только в его двойственности».

«Время — падшая вечность, время есть болезнь, болезнь к смерти».

«Преодоление болезни времени — прорыв к вечности: выздоровевшее время есть вечность».

Метафора болезни и исцеления времени почти что натурализована: ис-Целение — возвращение к исконной, первоначальной цельности. С одной стороны, перед нами старая, как мир, трехчастная схема: изначально благого состояния вечности, его падения во время и возвращение утраченного рая. Но, с другой стороны, она потеряла свою обычную динамику круговорота, это парадокс вневременного прорыва в вечность: безразлично, то ли возвращаться вспять к истоку, то ли продвигаться к концу времен, то ли двигаться «поперек» реки времени. Бердяевская свобода творческого преодоления времени направлена и не в будущее, и не в прошедшее, и не в настоящее, а к вечности. В бесконечной цепи бегущих друг за другом мгновений во времени разлита вечность, нужно лишь в нее войти, т. е. выйти из времени. «Ответственность на веки веков за один момент времени существует лишь в том случае, если этот момент не есть отрезок времени, а приобщение к вечности, выход из времени. Вечное не может быть вмещено человеком ни в каком отрезке времени, ибо оно означает выход из времени в вечность»*. Но как быть одновременно во времени и вне времени?

II

*Мгновение — это та двузначность,
в которой время и вечность касаются
друг друга.*

Серен Кьеркегор

Согласно Бердяеву, есть два пути в вечность: через глубину мгновения и через апокалиптическую полноту времен. Но эти пути сходятся. Через мгновение достигается «полнота времен», а апокалиптический «конец времени» есть именно *мгновен-*

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 296.

ный «срыв времени», миг перехода к сверхвременному. Мгновение апокалиплично. Апокалипсис мгновенен. И в мгновении «исчезающего ничто», и в апокалиптической «полноте всего» сталкиваются время и вечность: наступает конец вещей во времени и вне времени. Здесь Бердяев, то ли следуя кьеркегоровской традиции: «полнота времени — это мгновение как вечность»*, то ли опираясь на поэтическое описание мгновения в Новом завете: Павел говорит, что мир прейдет во мгновение ока, *ἐν ἰσχυρῷ καὶ ἐν ῥιπῇ οὐρανοῦ* (1 Кор. 15, 52), строит свою двойственную мысль об апокалиптическом мгновении, которое и есть откровение о парадоксе времени. Апокалиптическое мгновение — это конец времени, который происходит не в будущем, и вообще не во времени, а совершается в ином плане, ибо означает конец объективации, переход к внутреннему существованию, к жизни духа.

Главная эсхатологическая проблема времени — в возможности приобщения к вечности. Но не любое мгновение «апокалиплично», не любое способно «углубиться внутрь вечности». Мгновение двояко. Оно несет в себе и разорванность, мучительность, и возможность приобщения к вечности. Переживание полноты мгновения, способность видеть божественное целое в самой малой части космической жизни — путь преодоления болезни времени, да только не всякое время способно выздороветь. «Священное находится внутри мгновения, приобщенного к вечности»**, но не всякое мгновение к ней приобщается. Через мгновение можно попросту проскочить к следующему, точно такому же: мгновению, «не прорвавшемуся в вечность».

Чтобы отличить одно от другого: атом времени и атом вечности — Бердяеву и понадобилось вплести в ткань своих рассуждений нить памяти и забвения. Память для Бердяева — «глубочайшее онтологическое начало в человеке, которым связывается единство личности»; припоминание — вбирание всего мира и всей истории во внутреннее существование моего «Я». Забвение — «спасительная», облегчающая ношу существования потеря памяти. В падшем мире человек не смог бы существовать, если бы не было забвения. Память обо всем, о прошлом и будущем, разрушила бы человека, он не выдержал

* Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 185.

** Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 287.

бы этой памяти. Забвение приходит как освобождение и облегчение. Человек постоянно хочет забыться, забыть о прошлом и будущем. Это ему плохо удается, удаются лишь короткие мгновения, но самая потребность в забвении свидетельствует о смертельной болезни времени. Исходя из противопоставления памяти и забвения, Бердяев следующим образом описывает «мнемоническое» разветвление пути выхода из времени: «Возможно два отношения к времени: переживание настоящего без всякой мысли и рефлексии о вечном и переживание настоящего как вечного. Первое отношение ко времени предполагает забвение, ослабление памяти, с которой связано существо личности. *Забыть в мгновении* — так определяется иногда это отношение ко времени. При этом мгновение, в котором забываются, может совсем не обладать особенной ценностью, оно может, например, означать, что человек напился пьян или опьянен какой-либо страстью, менее всего вводящей в вечность. Второе отношение ко времени *означает преодоление болезни времени*, и оно вводит в вечность. Это не есть мгновение, в котором человек забывается, наоборот, это есть мгновение, в котором переживается особенная *полнота*, в котором не забвение изолирует часть целого жизни, а *память освещает целое жизни*, которое обладает самоценностью»^{*}.

Здесь *память* целого есть путь к *полноте мгновения*, к вечности. *Забвение*, напротив — *путь в обход вечности*, способ перепрыгнуть через мгновение, которое остается во власти времени. Но не так все просто с памятью и забвением, попробуем продолжить парадоксальное двоение понятий. Притча о Лотовой жене учит «не оглядываться на земное», а помнить лишь Бога, ибо есть два рода памяти: память, которая возвращает к вечности, и память, которая выталкивает существование на поверхность временного: память суеты, память нераскаянного греха, память случайного, память о том, что отпало от вечности.

Так же двойится и понятие забвения. С одной стороны, забвение — «повязка на глазах», сон невежества, легкий способ уйти от свободы выбора и уклониться от ответственности за бытие. Именно в этом смысле «забвение Бога» было в христианстве отождествлено с грехом. Именно это Забвение взяла в свои служанки «Госпожа Глупость» у Эразма Роттердамского, щедро на-

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 293.

деляя им младенцев и стариков, последних она отводила напиться к источнику Леты, чтобы они стали, как дети, — наивными, неведающими, непомнящими. Но так же как есть и иное, отличное от младенческого — осознанное «неведение», «знающее незнание» мудреца, так же есть и иное, осознанно избранное, просветленное забвение. *Это забвение как самоотрешение.* Это самозабывание в уединенной тишине медитации и молитвы, «забвение самого себя и мира и всего, кроме Бога» — сквозной мотив аскетической святоотеческой литературы.

Постижение вечности можно понимать и как «полное припоминание», и как «полное забвение»: и то и другое за пределами сознания. Понятия памяти и забвения парадоксально двойственны. Если им и суждено совпасть, то лишь в абсолюте, «в исконном единстве первоначала», где полюса сходятся и противоречия совпадают. Два рода памяти совпадают в абсолютной памяти Бога или универсума: так же, как два рода забвения, — в абсолютном забвении.

III

*Бог дарует победу над Временем, и эта победа
есть «памятование» Богом-Незабвенностью.*

Павел Флоренский

Deus conservat omnia — Бог сохраняет все. Нет, не «Все», а все, что истинно, не-забвенно: неразруσιμο потоком времени. Наверное, для отсечения истинного от неистинного, подлинного от неподлинного и служил когда-то образ Летейского питья: отделение существенного от случайного; того, что останется в вечности, — от того, что пройдет. Ибо, еще раз вспомним Кьеркегора, в забавных пустяках жизни, во всех ее угловатостях и неловкостях жизнь не присутствует существенным образом, поэтому все это пройдет: «комично» было бы, если бы каждое случайное мгновение оставалось в вечности.

Наверное, никакой «логический анализ культурных концептов», никакие «семиотические квадраты» не смогли бы сделать прозрачным взаимное обращение смыслов двух пар оппозиций: время/вечность, память/забвение, когда внутри каждой пары и между ними смыслы переливаются и пульсируют, входят в мыслительные сцепления и вновь распадаются, да еще и не-

прерывно меняются местами. Четыре понятия: время — вечность — память — забвение, связанные в единый узел, образуют пунктирную цепь мерцающих значений, то и дело выворачивающихся наизнанку.

«Вечная память». «Временное забытье». Но: «памятование — на время», «забывание — навечно». Или иначе: «память — вне времени», «вечность — не-забвенность». Игра с ускользящими смыслами этой «мнемонической четверицы» грозит увлечь в очередную сознательную ловушку, что-то вроде логической каббалы перебора различных словесных и мыслительных комбинаций: «время вечности», «памятное время» и «незапамятные времена», «вовремя вспомнить» и «впасть во временное беспмятство», «помнить о забвении» и «забывать о памяти». Целое исчезает, мелькают его блики, отсветы, отражения: «забыть о времени», «забыться временем», «временно забыться», «забытая вечность».

В привычном словоупотреблении «опомниться» — прийти в сознание, очнуться, вернуться в память. Но что значит «вернуться в память»? К примеру, в поэтических и философских описаниях: «Скитался и вспомнил Тебя»... «Я очнулся — раскрылись *очи*»... «Пришел в память — пробудился»: ото сна, забытья смертного, «обморока греха», незнания... «Вспомнить об Истине», по-платоновски «припомнить» предсуществующее, «воскресить в памяти» некое забытое смутное воспоминание о «подлинном» — эти выражения так часто ассоциируются с «пробуждением», «внезапным обращением» сознания, мгновенным броском в вечность — изъятием из потока обыденного времени. Жизнь во времени — потеря вечности. А стало быть, остановить бег времени и значит вспомнить вечность: «*выключиться из времени — опомниться*».

Но разве не справедливо обратное: выключиться из потока времени означает забыть о нем, забыть о себе и мире, «забыться». Человек «мгновенно» теряет память — уходит во вневременное и не знает, сколько времени прошло в беспмятстве, пока не очнется вновь. Остановить время — пригубить напиток вечности, испить сладкую каплю летеиских вод или сброситься с «*белой скалы*» забвения — быть может, той самой, что находилась в Магнесии на Меандре, над речкой Летеем. Остановить время — увидеть «белый кипарис», что осеняет источник Леты на том свете: осторожно! его следует опасаться душе, — учат орфические «книги мертвых». Если правы были греки, если и в самом деле «черным по белому»

пишет память, а белый цвет — цвет забвения, то выпадение из времени — своего рода «пробел» (а может, *просвет, просветление?*) в памяти человека, дар забвения того, что делает его жизнь невыносимой. В сон, в опьянение и наркотический транс, в самозабвение в работе и любви человек сбегает, чтобы скрыться от самого себя и вернуться к Самому Себе, избавиться от черной тяжести воспоминаний, спрятаться от времени, приостановить его бег, угасить его. Ибо «*выключиться из времени — забыться*».

Итак, с одной стороны, «выйти из времени — опомниться», с другой стороны, «выйти из времени — забыться». Где же пресловутый «выход из времени» — в памяти или в забвении? Либо «вход» в вечное и «выход» из времени — одно и то же: память о вечном и есть забывание временного? Так впервые сталкиваемся с парадоксом этой «мнемонической тетрады», где противоположности совпадают, смыслы инвертируются, а любому «да» отыскивается свое «нет». Если утверждения, связывающие звенья сознаньево́й цепи «время — вечность — память — забвение» кажутся истинными, не следует слишком обнадеживаться, ибо и им противоположные — также истинны.

«Забывание вечности есть падение во время». «Выход из времени есть памятование о вечном». «Припоминание вечного есть забытье во времени». Можно продолжать до бесконечности этот перебор значений, но что раскрывает в теме времени-вечности эта «мнемоническая добавка», если вместо чаемой ясности ее результат — нескончаемое взаимное пересвечивание, просвечивание понятий сквозь друг друга, недосказанность, недозавершенность?

Бердяев приоткрывает лишь иной ракурс темы поединка Мнемозины и Леты: *выход из времени в вечность как забвение и как возвращение к памяти целого.* Иными словами, если и в самом деле вечность прорывается во время, а время — в вечность, то происходит ли это в состоянии человеческого забытья? Или — особой полноты памяти? С другой стороны, помнит ли человек о таких мгновениях «выхода из времени» или забывает? Способна ли память удержать «прорыв в вечность»? Или сам этот прорыв и есть то ли «пробел», то ли «просвет» памяти — забвение? Не являются ли причиной кажущейся понятийной путаницы *qui pro quo* просто смысловые подмены: например, памяти «своей» и «чужой», личной и сверхличной, человеческой и Божественной?

IV

«Осталось ли еще хоть мгновение?» — «Миг, который между воспоминанием и забвением». — «Краткий миг». — «Который не кончается». — «Ни воспоминаемые, ни забытые». — «Вспоминая нас от имени забвения».

Морис Бланшо

Два пути выхода из времени и приобщения к вечной истине, о которых писал Бердяев, — через глубину мгновения и через полноту времен — не есть ли это пути абсолютного забывания и абсолютного воспоминания? Обратимся к мысли Блаженного Августина: начало — некий тайник, из которого вытекает время, и конец — тайник, в который оно утекает. По сути то же повторяет и Бердяев: «Время есть внутренняя судьба человека, которая лишь представляется объективированной вовне. Но начало и конец выходят за пределы времени. Человеческое существование ниспало во время, и оно выходит из времени, оно во времени лишь в середине пути»^{*}.

Тайники: начало и конец, лежащие за пределами времени — несознаваемые, уходят в *за-бытие*, которое есть «беспамятство» только лишь для человека, но не для той абсолютной памяти, о которой человек забыл. Рождение и смерть человека окутаны забвением: *туманом прикосновения к пра-памяти*. То же с историей мира, начала и концы которого скрыты в *забытии*. Как две бездны, середина между которыми — человек, мнемонические пределы абсолютной памяти и абсолютного забвения совпадают.

Вектор воспоминания-забывания Абсолюта, фигурально выражаясь, изогнут в кольцо: идеи памяти и забвения образуют своего рода «*мнемонический круг*», в котором крайности смыкаются. Поэтому двигаясь из условной точки осознания «здесь и сейчас» в, казалось бы, противоположных направлениях — воспоминания и забывания — можно очутиться на диаметрально противоположной стороне кольца, в точке, которую условно можно назвать точкой «там и тогда», местом «абсолютно Иного», где «времени не существует». Так память и забвение становятся двумя различными способами «оста-

^{*} Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 296.

новить мгновение», выйти из времени, двумя противоположными путями, ведущими к одной и той же цели: состоянию сознания, в котором *преодолена «временность» существования*. В чем же различие этих путей?

Забвение приближает к вечности через *отрицание времени*, это путь отказа от прошлого: забыть — значит сделать вид, что прошлого не существует, «стереть», перечеркнуть его, уничтожить след о нем в сознании. Вместе с тем забывание как постепенное угасание сознания в равной степени означает жажду отказа и от настоящего, и от будущего — от осознания времени в целом. Забвение как в «личностном» плане — в выходе за собственные пределы, в трансцендировании, в «аскезе творчества», так и в сверхличностном понимании — в медленном и неумолимом разрушении памяти цивилизации, погружающейся во мрак глубины истории, уходящей под все увеличивающиеся глыбы «культурного слоя» — в чистом виде не что иное, как попытка символического отрицания времени.

Память, напротив, приближает к вечности через всеохватность времени — то, что наиболее точно выражено христианскими мыслителями в образе *«полноты времен»*. Это путь превращения прошлого в вечно длящееся настоящее, в бесконечную длительность мгновения. Для памяти будущего не существует, а вся громада прошлого как бы втягивается внутрь сознания, когда все бывшие, прошедшие и «возможные», будущие состояния оказываются «актуализованными» в точке «теперь» — точке ничто и всего. В такой памяти времени не существует, точнее, оно переживается «пространственно», через соположение, рядоположенность разновременных слоев.

Но одновременный охват всех времен как целого в едином «инсайте» *внутреннего взгляда души* также отрицает время. Представления о такой абсолютной памяти перекликаются с бердяевским пониманием апокалиптического мгновения, восходят к представлениям христианской антропологии о моменте завершения творения, тесно соприкасаются с новозаветным образом «конца истории», ее окончательного «свершения», в котором *«времени уже не будет»: οτι χρονος ουχ επι εστι* (Откр. 10, 5). Такая память — сознание полноты свершения «на грани истории», в точке окончательного ее «прорыва» в надисторическое, в вечность. Забвение и память, понятые как абсолютные пределы умопостигаемого мира, свернутые в мнемонический круг познания, соприкасаются в попытке выйти из времени и отыскать неизменно сущее, это парадоксально смыкающиеся два пути исцеления от болезни разорванной вечности.

Проблема выхода из времени — это проблема разрыва между относительным и абсолютным, а может и так: *существующим и самим существованием* — той самой дистанции, которая порождает своего рода «лень существования» или «бытийную усталость»*. Ленивые и уставшие мгновения, так же как и у Бердяева — мгновения, в которых творится зло греха, — не попадают в вечность. Чтобы углубиться внутрь вечного, необходимо усилие преодоления времени, порыв к точке совпадения относительного и абсолютного. Но «прорыв к вечности» не может длиться *вечно* — сознание снова падает во время, где мгновение выхода к абсолютной памяти забывается, или можно сказать и так: мы не способны удержать в памяти высший миг прикосновения к абсолютной памяти, и мы забываем о прозрениях абсолютного самозабвения.

Да, да, все то же: проклятый *разрыв*. Дистанция. Зазор. Отставание. «Ножницы» между существующим и самим существованием разрезают мнемоническую ткань бытия. В зазоре остаются пробелы, лакуны, заполняющие пространства между абсолютной памятью и тем, что способна вместить память человека, абсолютным забвением и тем, что человек может забыть. Разрыв между реальным и идеальным, относительным и абсолютным, между существующим и самим существованием — трамплин для прыжка из времени в вечность. Но, увы, и для возвращения обратно. В памяти, уходящей в бесконечно далекое прошлое и возвращающейся в настоящее, как и в мгновенных прорывах к вечности, все устроено по одному и тому же старому мудрому принципу: «проодос» и «эпистрофе», галут и геула, *itus et reditus*, уход и возвращение.

V

Все извечно и одновременно.

Августин Блаженный

Согласно Бердяеву, каждый человек переживает свой личный Апокалипсис, в котором и открывается основной парадокс времени и вечности. «Апокалипсис потому так трудно понять и по-

* См.: Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб., 2000.

тому так неудовлетворительны все попытки его истолкования, что он и есть откровение о парадоксе времени. Такова, впрочем, всякая эсхатология. Это есть столкновение времени и вечности, порождающее непреодолимые противоречия. Парадокс Апокалипсиса в отношении к времени может быть так выражен: наступит конец времени и времен, времени больше не будет, и этот конец наступит во времени... Поэтому все, что символически открывается в Апокалипсисе, — посюсторонне и потусторонне, в истории и за пределами истории, еще в нашем времени и в сверхвременном, в вечности. Невозможно выразить переход от времени к вечности, выразить конец времени»^{*}.

Что ж, Бердяеву остается разве что повторить вслед за Августином: «все извечно и одновременно». Парадокс времени и вечности, наверное, одна из самых древних, самых запутанных «ловушек сознания» в его неустанном кружении вокруг не постижимого. Память перебирает, как четки, цепи слов, ткавшихся тысячелетиями, о том, как время и вечность пересекаются, перетекают друг в друга, взаимно отзеркаливаются, прорываются друг к другу сквозь метафизические щели. Здесь тысячи безответных вопросов: парменидовский и платоновский, Августина и Экхарта, Канта и Бергсона, Хайдеггера и Бердяева.

Странные эти четки. То время кажется образом вечности, то вечность моделируется по подобию времени. То время отпадает от вечности, то к ней возвращается. То начала и концы времен связываются в узел вечности, которая зачем-то непрестанно разматывает свой вневременной клубок. Только что время объявлялось *призрачным*, а *подлинной* — вечность, то вдруг они поменялись местами. «Изменчивость времени и вечное постоянство» — когда что-то в этой паре уходит, через его *отсутствие* начинает просвечивать *присутствие* другого, ибо ни одно из них не самодостаточно: в одном есть то, чего недостает другому.

На пути к вечности время выписывает самые разные траектории, то утекает в дурную бесконечность, то сворачивается в кольцо «вечно́го возвращения», то движется головокружительными скачками через пропасти, а то и вовсе застывает недвижно. Вот, как «странник и его тень», они следуют друг за другом, поочередно сливаясь и разбегаясь. И вдруг — разрыв. *Время вне вечности*, «не от вечное», недоотвеченное. Веч-

* Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 295.

ность как полнота времен и отсутствие времени, *одновременность и вневременность*, до времени, сверх времени, вместо или вместе с временем. Чем больше витков вокруг парадокса времени-вечности совершает человеческое сознание, тем меньше ему остается шансов разобраться, то ли время и вечность в самом деле имманентно разлиты друг в друга, то ли они давно и «навсегда» (или только «на время»?) разорвали взаимный контракт: разошлись в трансцендентный отрыв, то ли, может, уже наладили, наконец, свои онтологические взаимоотношения.

В истории мысли, преодолевая дуализм человеческого сознания, вечность и время не раз выстраивали мосты друг другу навстречу. Подобно «мосту правосудия» в видениях христианского ада, мосты между временем и вечностью оказывались широкими, прочными для добродетельных и острыми, как лезвие клинка, для грешных. Они казались «разводными» систематическим мыслителям; шаткими подвесными мостиками — сомневающимся; протянутыми от человека к сверхчеловеку нитями — ницшевским канатоходцам. Иногда мосты становились и вовсе невидимыми — для абсурдных «телеологических» прыжков в веру через бесконечность. Но, по Кьеркегору, этот выход из времени более чем странен: «*блаженный прыжок в вечность*», Ein seliger Sprung in die Ewigkeit — не столько умирание, делящееся всю жизнь, сколько уход в глубину мгновения, которое есть «*не атом времени, а атом вечности*»^{*}.

Сколько раз искали «*угол разворота*» времени и вечности, сколько раз их скрещивали *крестообразно*, сшивали в швы между днем и ночью, сознанием и бессознательным. Сколько раз «*останавливали мгновение*», то ли чтобы увлечь человека в адское ничто, как Мефистофель Фауста, то ли чтобы раскрыть «*метафизическую перспективу*» вертикального бездвигательного времени, как мечтал «раздвинуть» поэтическое мгновение Шарля Бодлера философ Гастон Башляр. Сколько раз пытались отождествить нетождественное, к примеру, как это делали гностики: «*время вечно*», или хотя бы, по совету Уильяма Блейка, заместить одно другим, pars pro toto — увидеть «вечность в каждом миге и небо в чашечке цветка».

Замечательное занятие — перебирание философско-поэтических *четок*, но их смысл расплывчат, «*не четок*». То ли «вечность прорывается во время», то ли время — в вечность. То ли в глубине времени разверзаются бездны *довременного*, куда

^{*} Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 42, 185.

по капле мгновений, как в клепсидре, стекает сознание, то ли, напротив, через вершины времени взвинченные вертикали возносят сознание к *сверхвременному*. Впрочем, сколько бы ни соединяли время с вечностью, их снова всякий раз приходилось разводить по разные стороны сущности и существования, и вот, глядишь, их вновь разлучают то поток неведения, то Стикс, то Лета. Остается разве что предаваться меланхолии, понимая невозможность ни оказаться «*в начале времен*», ни пережить апокалиптическую «*полноту времени*», ни перейти «на ту сторону», но вот уже снова слышится призыв от того, кто символически побывал «на том берегу»: переживайте настоящее время как вечность...

Парадокс вечности и времени можно разгадывать как *загадку*, можно почитать молчанием как *тайну*, можно исповедовать как *символ веры*, можно пытаться понять путем *интеллектуального усилия*. Более удобный путь — выскользнуть из этой «ловушки», уклониться от ответа, пытаться «вовсе не принимать» парадокса времени-вечности по принципу «не думай о проблеме, ее и не станет», а можно сотворить из нее кумира и поклоняться как немислимой, непостижимой Истине, памятуя о том, что «истину нельзя познать, в ней можно только быть или не быть». Сколько веков парадокс этот держит на привязи человеческого разум, а иных призывает жертвовать разумом во имя обретения высшего, «ученого неведения»: *docta ignorantia*.

Нет, не стоит пытаться ни релятивизировать тысячи концепций, ни сопоставлять и сравнивать их между собой, ни встраивать в их ряд новые. Это было бы так же бессмысленно, как и вовсе отбросить четки в сторону. Но хотя бы однажды совершив виток, сознание человека, словно зачарованное «*магией орбиты*», никак не может забыть, и вместе с тем никак не может припомнить забытый смысл этого кружения, попадая то ли в герменевтический, то ли в мнемонический порочный круг парадокса времени-вечности. Выход из круга, казалось бы, прост: это выход в «*поперечник*» центра. Но как попасть в «поперечник», если он пронизывает самую глубину молчания — именно то, что сознание ищет и никогда не находит в словесных кружевах и кружениях, то, с чем никак не в силах совпасть? Может, это случается, когда четки разрываются, и в наших руках остается лишь одна бусинка? Это напоминает связку ключей, где каждый ключ может стать единственным. Предположим, этот ключ — философия забывающе-припоминающего «выхода из времени» Николая Бердяева.

Е. К. Карпенко

**Мистическая онтология
и социальный утопизм
в «Философии свободы» Н. Бердяева***

Тема метафизики культуры — одна из центральных в русской религиозной философии начала XX в., модальность ее звучаний приобретает различные интонации и тем не менее объединяется общей интуицией: кризиса, «конца», «заката» европейской культуры. На фоне предполагаемого «духовного апокалипсиса» Европы русская философская мысль искала пути преодоления культурного кризиса в своей стране. «Ни одна философия в мире, по-видимому, не была занята так много судьбами собственной страны, как русская. Что происходит с Россией, что ее ждет и что в связи с этим делать? Вот те проблемы, которые решались философами самой различной ориентации, особенно в тот хронологический период, который приходится на XIX и XX столетия»**. Однако в этих поисках открывается внутренняя интенция: именно в России намечается путь духовного возрождения Запада, точнее, возрождение духовного единства европейской куль-

* Опубликовано в: Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса. М., 2007. С. 120–131.

** Сухов А. Д. Русская философия: особенности, традиция, исторические судьбы. М., 1995. С. 181.

туры, ценностным фундаментом которой является христианство. Именно в этом контексте мы рассмотрим раннюю работу Н. Бердяева «Философия свободы» (1911).

В ней отчетливо прослеживаются три основные темы: что есть философия? что есть история, и каковы ее цель и смысл? что есть Россия в истории? Первый вопрос — ведет к анализу истоков и причин духовного кризиса Европы, второй — к разворачиванию его «действительной» проекции, третий — к поиску возможного (именно в этом смысле имеется здесь в виду «утопия») пути его преодоления.

Что есть философия?

Философия, с точки зрения Н. Бердяева, есть самоосознание культуры и места в ней человека, она ее симптом. Философия либо органична, и тогда ее отличают дерзновение и творчество (философия как «что-то»), либо рефлексивна, тогда она становится наукой о чем-то (философия «чего-то»), что свидетельствует о кризисе культуры. «Нашу эпоху разъедает болезненная рефлексия, вечное сомнение в себе, в своих правах на обладание истиной»^{*}. Это принципиальное для Бердяева различие между «что-то» и «чем-то» есть онтологический факт разрыва между субъектом и объектом. Европейская философия утратила это органическое единство, о чем свидетельствует критическая философия И. Канта^{**}. Именно с Канта начинается кризис европейской философии и культуры в целом, в которой последним и единственным основанием бытия, исключенного Кантом из философской (метафизической) проблематики, становится

^{*} Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 2005.

^{**} Для И. Канта — негативная гносеология номинального выступает как граница между сферами науки и метафизики, проблемы же последней не могут быть разрешены разумом. Отсюда вытекают две стратегии преодоления кантовского дуализма: исключить сферу метафизического, сохранив при этом за философией статус рационального постижения всеобщего (в мире для нас); либо отыскать метафизическое в сфере иррационального (творчества и культуры). Однако обе эти стратегии исходят из одного общего основания, которое и выступает предметом критики Бердяева, а именно из «универсального субъекта», соответственно либо познающего «из себя» и «вне себя», либо творящего «для себя», в обоих случаях эгоцентрически замкнутого.

«трансцендентальный субъект», рационально конструирующий физическую и морально-практическую (социальную) реальности. Таким образом, центром европейской культуры оказывается человек наедине с собственным *ratio*. Следствием европейского ратиоцентризма является разрушение онтологической проблематики, перенос ее в сферу гносеологии, когда истина из атрибута бытия (как *οὐτός ἐν*) трансформируется в функцию мышления, само же мышление в онтологическом смысле оказывается безосновательным.

Европейский «формальный» субъективизм и индивидуализм, вытекающий из кантовского критицизма, является, с точки зрения Н. Бердяева, бессодержательным, поскольку личность, уникальная человеческая жизнь теряет в этой философии свой истинный смысл. Индивидуальная (творческая) свобода, как универсальная культурная ценность, заменяется формальной (социальной) свободой.

Именно эта проблема оказывается центральной в философии Ф. Ницше, о котором Н. Бердяев говорит как о «дерзнувшем сказать *что-то*». Творческий гений Ницше, порожденный критической эпохой, свидетельствует о потребности европейской культуры вернуться к органическому, к бытийному. «Культурный человек XIX века возжелал освобождения от натуральной необходимости, от власти социальной среды, от ложного объективизма. Индивидуум вновь обратился к себе, к своему субъективному миру, вошел внутрь»^{*}.

Однако Ницше и весь европейский иррационализм, романтизм, символизм, мистицизм и декаданс выступают лишь симптомом кризиса, но не преодолевают его, потому как их «дерзновение» негативно в онтологическом смысле, т. е. отказываясь от «формальной культурности» (бунтуя против конвенциональной морали, условности нравственных ценностей), они замыкаются в солипсизме внутренней свободы, которая не находит метафизического оправдания. В недрах этого иррационального субъективизма, который появляется в европейской культуре после «смерти Бога», рождается эстетическая мистика, заменяющая жизнь как творческое стремление к истине на иллюзорную, пустую (небытийную) красоту.

Другой, не менее значимый для Бердяева симптом духовного кризиса европейской культуры, — «ложная» философия (по-

* Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 2005. С. 159.

зитивизм, марксизм). Выдавая себя за положительную науку, эта философия, спускаясь с метафизических высот, исключает проблему индивидуального существования, заменяя ее обществом, коллективностью. В этой философии духовный космос (абсолютное бытие) превращается в социальный организм (то, что есть), в котором единичное выступает всего лишь как функция общего. В то время как разрешение проблемы Единичного во Всеобщем, личности и ее свободы — «вот настоящее испытание для всякой философии»^{*}.

Итак, европейская философия (или философии?) симптоматично свидетельствует о разрушении духовного единства западной культуры или, точнее, об утрате метафизической почвы, на которой эта культура строилась. В «Философии свободы» Н. Бердяев пытается вернуть философии позитивную онтологию, наполнить ее «реальным бытием». Источником «реального бытия», его «жизненной основой» является религия.

Эта идея Бердяева синонимична гегелевской рациональной теологии с его единством онтологического основания философии и религии. Однако для Н. Бердяева Гегель, последний из вдохновенных «эросом философии», не возвращается к «органическому» бытию, но «рационализирует» идею Бога. Более того, именно следствием рационализации Абсолютного, следствием гегелевского панлогизма, основанного на тождестве бытия и мышления, является «ложная философия», о которой говорилось выше. В европейской философии второй половины XIX в. (позитивизм, марксизм, неокантианство) гегелевская метафизика заменяется «позитивной» (не метафизической в идеалистическом смысле) реальностью или реальностями: природой и обществом, познание которых имеет практический (прагматический) смысл. Причем, с точки зрения Бердяева, отсечение метафизического от тела философии приводит к катастрофической для культуры утрате универсального духовного начала.

Преодолеть кризис культуры, вернуть ей метафизическую почву можно только отказавшись от разума в пользу интуиции бытия, интуиции как знания до суждения. Говоря об интуиции, Бердяев противопоставляет свою позицию европейскому интуитивизму Бергсона, для которого иррациональность бытия сопряжена с ограниченностью мышления, а следовательно, действительность недоступна познающему.

* Там же. С. 15.

Отсюда следует, что философия должна отказаться от рациональной гносеологии, чтобы реабилитировать себя перед наукой*, отвоевать свою область «реального бытия», область метафизики. Именно такой императив ставит перед собой Бердяев. Философия есть «функция жизни» творческого духа. Именно в этом смысле Бердяев говорит о философии как о «священном гнозисе». Европейская же философия утратила эту сакральную функцию, и следовательно, ключевые проблемы бытия, свободы и личности не могут быть «истинно поставлены и истинно решены» в рамках этой традиции. «Только христианская метафизика утверждает реальность бытия и реальность путей к бытию, постигает великую тайну свободы, ни на что не разложимой и ни к чему не сводимой, и признает субстанцию конечной личности, заложенной в вечности. Лишь в мистическом гнозисе христианства все это дано...»**

Остановимся на этом тезисе Бердяева. В нем содержатся две ключевые идеи: бытие, истина и свобода — тайны, несоизмеримые с субъективной рациональностью — открываются в интуициях веры; христианство как религия Богочеловека раскрывает эти тайны, наполняя их реальным бытийным смыслом в масштабах индивидуальной жизни и культуры в целом.

Определяя философию как мистический гнозис, принципиально противопоставляя ее рационалистической традиции Запада, Бердяев обращается к западной средневековой, протестантской и отчасти ренессансной испанской*** мистике, ссылаясь на М. Экхарта, св. Терезу, Фр. Баадера. Особенно близок Бердяеву Я. Бёме, мистика которого приобретает в его интерпретации

* Сфера компетенции которой, начиная с позитивизма О. Конта, марксизма, распространяется и на мир человеческий, мир культуры, тем самым подменяя *индивидуальную свободу* социальной *необходимостью*.

** Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 2005. С. 17.

*** На мистическую онтологию Н. Бердяева оказала безусловное влияние, о котором он сам пишет, германская мистика. Однако, учитывая его непродолжительное сближение в 1904–1905 гг. с Д. С. Мережковским, автором первого отечественного сборника «Испанские мистики XVI века», можно отметить не апофатический, т. е. не германский, символизм бердяевских мистических образов «Жених», «Невеста», «Брак», «Любовь», свойственный ренессансной мистической поэзии испанца Хуана де ла Крус (Juan de la Cruz, 1542–1591). См.: Костромина Т. К. «Темная ночь» Хуана де ла Крус в контексте испанской культуры XVI века. Канд. дисс. МГУ им. М. В. Ломоносова. Философ. ф.-т. 2005.

антропологическое звучание. «У Бёме были великие прозрения о человеке как положительном откровении, перед ним стояла уже антропологическая проблема»^{*}. Отметим также, что мистический гнозис у Бердяева есть не путь к бытию, но творческое со-бытие. «Знание не противостоит бытию, оно совершается с бытием как внутренний загорающийся в нем свет»^{**}.

Определив свою задачу как возрождение метафизики, а следовательно, и философии, посредством обращения к мистике, Бердяев, однако, сталкивается с трудностью, которая коренится в самой проблеме мистического. Судя по «Философии свободы», Бердяев в отличие, к примеру, от К. Леонтьева или В. Соловьева, не был мистиком, т. е. не имел мистического опыта, однако эта работа, особенно в той ее части, где речь идет о содержании и смыслах религиозного христианского сознания, выступает как апология мистического в его соразмерности индивидуальной человеческой жизни и истории человечества в целом. Человеческая жизнь обретает смысл в своем собственном внеприродном бытии, поскольку человек не функция природы или общества (именно поэтому для Бердяева западная интеллектуальная традиция — «ложная философия»), но свободный творческий дух. Важно еще и то, что именно мистический гнозис в отличие от дискурсивного знания выступает как основа культуротворческой свободы: «Человек поверивший есть человек свободно дерзнувший, преодолевший соблазн гарантирующих доказательств»^{***}, преодолевший мир с его причинно-следственной необходимостью. Таким образом, творческая свобода в вере есть согласие на абсурд (чудо), именно на этой идейной основе базировались раннее христианство и средневековая европейская культура в целом — «самая загадочная и чарующая эпоха мировой истории... это эпоха великого напряжения духа, великого томления по абсолютному, неустанной работы мысли...»^{****}

* Бердяев Н. А. Возрождение православия (С. Н. Булгаков) // Бердяев Н. А. Мутные лики. Типы религиозной мысли в России. М., 2004. С. 171.

** Там же. С. 88. Пытаясь схематизировать идею Н. Бердяева, отметим на полях, что центральными понятиями его метафизики являются: темная бездна (Бёме) — мистический гнозис (свет и со-бытие человека) в их взаимном движении — Слово (символ как объективирование мистического) — культура.

*** Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 58.

**** Там же. С. 201.

Так мистика оказывается основой духовной жизни и свободной творческой практикой, имманентной природе человека. Тем самым познание как сотворчество является преображением божественной действительности. Путь «единения», «слияния» всегда индивидуален, но при этом масштаб его космичен, поскольку только в мистическом гнозисе преодолевается рациональная субъективность и разрешается тем самым антиномия свободы. Мистическая практика и мистический опыт есть особая форма знания, причем получаемого «здесь и сейчас» целостно и непосредственно от своего Источника. «Мистики те, которые живут мистикой, страдают мистикой, готовы всем пожертвовать для того, чтобы мистику объективировать и реализовать в мировой исторической жизни. Тот лишь мистик, кто *любит* (курсив мой. — Е. К.) мир иной, божественный, и не мистик — слишком любящий мир этот»*.

Философия для Бердяева как любовь к «божественному» есть интуитивно-творческое оформление онтологической тайны. И в процессе этого оформления происходит слияние двух миров, божественного и человеческого; рождается культура. Н. Бердяев пишет: «Вся культура развивается из культа... культ же есть объективирование религиозной мистики, и в нем нет никакой рационализации. Объективирование, изречение, воплощение в актах не есть рационализация, не есть умерщвление; это — продолжение творения мира, творчество, совместное с Богом»**. Этим тезисом Н. Бердяев разрешает спор, история которого уходит корнями в философию Платона; спор об онтологическом горизонте между «единичным — единым», «земным — божественным», «материальным — духовным», «субъективным конечным — универсальным бесконечным». Западная традиция имеет длительную историю попыток разрешения этого спора, однако они оказались безуспешными, несмотря на множество «гениальных прозрений». Безуспешными потому, что метафизический спор разворачивался между двумя предельными точками «человеком — миром», для Бердяева же «человек, его знание и его творческая активность есть новое в движении абсолютного»***, т. е. они со-бытийствуют в

* Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 110.

** Там же. С. 109.

*** Хотя это место из статьи Н. Бердяева «Два типа мирозерцания» (1915), идея уже намечена в «Философии свободы» (Бердяев Н. А. Два типа мирозерцания // Бердяев Н. А. Мутные лики. Цит. соч. С. 89).

динамической связи. Таким образом, мистический гнозис есть «знание-созерцание», раскрывающееся через символ, что, с точки зрения Н. Бердяева, позволяет преодолеть «кошмар формальной логики», в которой нет места индивидуальной творческой свободе.

За этим противопоставлением русской религиозной философии западной позитивной науке скрывается крайне остро переживаемый Н. Бердяевым исторический момент выбора духовного пути развития России. Западная культура, фундаментом которой является рациональная наука, утратила свободного творческого человека. Мир европейской культуры с его позитивной наукой — «больной и испорченный», поскольку в нем нет веры в Человека. Таким образом, пафос религиозной философии Н. Бердяева в том, чтобы восстановить утраченное Западом духовное единство человека и мира, которое оказывается возможным исключительно в свободном акте веры.

В противовес западной философии, которая либо пытается быть социальной наукой, либо замыкается в иррациональном мире субъективности, религиозная философия Бердяева реабилитирует метафизику с ее проблемами бытия, абсолютной истины и индивидуальной свободы, поскольку от разрешения этих вопросов зависит духовное единство европейской культуры (или культурное единство Европы). Россия же, искавшая на протяжении всего XIX в. свое место в мировом историческом процессе, оказалась втянутой в общеевропейский кризис. Именно поэтому русская религиозная философия свидетельствует о ключевом моменте самоопределения и самосознания культуры. Бердяев пишет: «Наша эпоха стоит под знаком богоискания. Вера — обличение вещей невидимых, она есть свобода, в отличие от знания, которое всегда есть принуждение»^{*}.

Таким образом, возрождение мистической онтологии есть, с точки зрения Бердяева, культуротворческая задача, и решение метафизической проблемы оказывается возможным только в случае принципиального отказа от разума, т. е. рациональных, научных оснований культуры (которые Бердяев называет «социологизмом»), на которых базируются социальные теории Запада и европейская «картина мира» в целом. Вместо декартовского *cogito* Бердяев предлагает *credo*, и только из *credo* как

* Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 80.

мистического единства* происходит cogito, только в нем оказывается возможной органическая культура.

Что есть история и каковы ее цель и смысл?

Рассматривая философию как мистический гнозис, как движение единичного человеческого духа к Абсолютному, Единственному, Бердяев стремится разрешить вопрос о смысле мировой истории, о «религиозном соединении судьбы личности и судьбы Вселенной». Сложность в том, что история всегда конкретна, неповторима, уникальна. Философия же истории представляется Бердяеву как осмысление природы уникального, единичного. Понять смысл истории — значит понять провиденциальный план творения, определить путь и цель каждого в мироздании в эсхатологической перспективе. Именно христианское сознание позволяет разрешить эту проблему, соединяя в богочеловеческой личности Христа единичное с Единственным. История в религиозно-философском смысле начинается с явления в мир Иисуса Христа. Особая роль христианства как первой Вселенской религии состоит в том, что это «религия самосознающей личности», «религия спасения человечества от самого человечества».

Христианство — «душа» западной культуры, в которой формируется особый тип личности. «Исповедь» Августина яркое тому свидетельство. История Западной Европы антропоцентрична: «ночное сознание средневековья**» — сознание конечности и несовершенства индивидуального перед лицом божественного и творческое, духовное стремление к нему. Именно

* Стоит отметить, что мистическое единство субъекта и объекта Бердяев противопоставляет рационально-логическому тождеству бытия и мышления, по Гегелю, причем эта оппозиция носит не полемический, а культурологический характер, она отражает разность европейской и русской культур.

** Отметим, что в мистическом символизме «ночь» — сон разума, иррациональная интуиция таинственного, в том же семантическом ряду оказываются «темнота», «темный» как незримый, неопределенный, в антонимической оппозиции «свету» (у Бердяева это свет мистического гнозиса, о чем мы уже говорили). «Ночное сознание» у Бердяева есть та самая интуитивно-мистическая основа отношения человека к «надмирному», «внеприродному» бытию, на которой базировалось здание средневековой культуры.

поэтому Средние века — эпоха творческая, эпоха прозрений, максимально приблизившаяся к несказанному*. С закатом Средневековья в итальянском гуманизме и северном протестантизме человек и мир человеческого становятся центром культуры, «сакральным началом» (человекобожеством) — отсюда Декларация прав человека и гражданина, Великая французская революция, либерализм, социализм и анархизм, духовно обезличившие единичное. Социализм, центральной идеей которого оказывается благополучие человека вообще, исключает индивида из истории, вследствие чего последний оказывается в хаосе бессмысленности.

Европейский человек, предоставленный самому себе, стремится к поиску духовных оснований собственной жизни, преодолевая границы формальной (рациональной) культуры, но всегда оказывается трагически беспомощным. Таковы, с точки зрения Бердяева, Ницше, декадентство и безрелигиозная мистика — все это свидетельства кризиса европейской культуры, конца истории или, точнее, бессмысленности мира в масштабах единичной человеческой жизни или выпадение человека из истории. Европейский экзистенциализм, для которого вопрос о смысле индивидуального существования оказывается центральным, идеализирует смерть как единственный акт свободы и конец бессмысленного хаоса жизни, что не позволяет разрешить проблему смысла истории, но лишь уйти от нее.

Единственная возможность вернуть человечеству и человеку историю, сохранив при этом единство культуры, по Бердяеву, это переход к новому религиозному сознанию. Новое религиозное сознание есть возвращение к истокам христианской веры, которая рассматривается как «подвиг преодоления мира и себя в мире», т. е. преодоление субъективной рациональности в противовес мистическому познанию как практике, опыту и жизни. Смысл истории возможен только в контексте мистического богочеловеческого опыта, который всегда уникален и конкретен, соединяя индивидуальную судьбу личности с исторической судьбой. Религиозное сознание осмысливает абсолютно индивидуальное, в противовес научному, позитивному, рациональному. Для религиозного сознания история — «путь богочеловеческий», поскольку человеческая природа — ничто, взятая сама по себе, но она божественна, могущественна в

* Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 218.

единении с Божеством. «Чтобы человеком стать, нужно, чтобы бог был и чтобы Богочеловек являлся»*. Воплощением религиозного смысла истории выступает принцип соборности (в противовес *сборности* или коллективизму марксизма), в котором мир соединяется с Богом, участвуя в собственном Вселенском спасении. «Великая задача жизни предстоит в том случае, если бессмертие может быть лишь результатом мирового спасения, если моя индивидуальная судьба зависит от судьбы мира и человечества»**. В этой идее «готический свод» метафизики превращается в историческую перспективу культуры***. У Бердяева история свободно *творится* уникальным и конкретным, и только потому она имеет смысл.

Стоит отметить, что в философии истории Н. Бердяева идее свободы отводится совершенно особая роль****, она онтологична. Человек же «воспринимает» свободу. Европейская духовная культура исходит из восприятия «свободы от», т. е. свободы ограниченной, при этом, вплоть до И. Канта, границы эти определялись метафизикой. С утратой метафизического начала эта идея трансформируется двояким образом. С одной стороны, европейская мистика и субъективный иррационализм, воспринявшие «свободу от» как призрачные индивидуальные переживания, как свободу от мира. С другой — «позитивные» социальные теории с их верой в научно обоснованную возможность разрешить проблему границ свободы, победив причины несвободы.

Любопытно, что путь к новому христианскому сознанию открывается, с точки зрения Н. Бердяева, через отрицание социа-

* Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 235–252.

** Там же. С. 181.

*** Образ из «Эстетики Возрождения» А. Ф. Лосева.

**** Однако не до конца проясненным оказывается место свободы в той метафизической схеме, о которой мы говорили: темная бездна (Ночь) — мистический гнозис (свет и со-бытие человека) в их взаимном движении — Слово (символ, как объективирование мистического) — культура. В «Философии свободы» Бердяев эту мысль не додумывает, вероятно, потому, что его больше привлекает проекция метафизического. Рискну предположить, что если свобода следует за Словом (Символом), она и будет той возможностью его интерпретации или восприятия, о которой говорит мыслитель. Хотя уже в «Философии свободного духа» (1927) он скажет, что свобода предшествует бытию (как свету), она есть потенция темной бездны.

лизма, который, заимствуя христианскую идею направленности истории, интерпретирует ее в духе позитивизма как возможность социального прогресса (увеличения индивидуальной свободы) и управления им. Но что есть прогресс в человеческом измерении: дурная бесконечность или все то же эсхатологическое ожидание? Именно социальный прогресс является краеугольным камнем социалистической модели, он бессодержателен в историческом (человеческом) смысле, а следовательно, ложен.

Для религиозной же философии — это путь «негативной» свободы, поскольку «нельзя ответственность за страдание возлагать на других... ответственны мы сами»*. Новое христианство как религия «позитивной» свободы с его сопричастностью человеческого — божественному есть творческое делание истории миром для Вечности, что, с точки зрения Бердяева, является основой объективной мистики, «воинственной» и «революционирующей» мир. Новое религиозное сознание как утопический проект предполагает рождение нового человека, свободного для творческого со-бытия с миром. В статье «Новое религиозное сознание и история» Бердяев пишет: «Общественность, как и вся культура, не может быть нарочито и внешне-нормативно религиозной, она *может быть* (курсив мой. — Е. К.) лишь внутренне-религиозной, в силу религиозного возрождения души отдельного человека, народа и всего человечества»**.

Таким образом, для Бердяева мистическая онтология выступает основой религиозно-утопического проекта***, пафос которого в духовном преобразовании общества на основе внутренней индивидуальной свободы и творческого культуросозидательного действия. «Религия Христа зовет нас к борьбе за жизнь, к мировой победе над смертью, к завоеванию воскресения историей и творчеством»**** — этот лозунг звучит у Бердяева как призыв к активному действию, и подтверждает тезис о единстве мистической онтологии и социального утопизма.

* Там же. С. 281.

** Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и история // Мутные лики. С. 139.

*** Хотя сам он противопоставляет свой проект *социальным* утопиям. Здесь мы говорим об утопии как о возможной проекции метафизического в действительное (в мир духовно наполненного человеческого действия).

**** Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 225.

Только внутренняя вера, мистическая по своей сути, позволит сохранить культуру и соединить единичное и всеобщее.

Следствием тождества метафизического и социального (духовно практического) является то, что несмотря на затраченные усилия по реабилитации онтологической проблематики, несмотря на творческое дерзновение, в «Философии свободы» Бердяев — утопист, для которого мистика есть лишь онтологическое обоснование социального и, главным образом, духовного реформизма, в центре которого оказывается «органически» свободный человек, включенный «в мировую жизнь», а не безличный трансцендентальный субъект, ограниченный формальной логикой собственного разума. У Бердяева проблема мистического тесно сопряжена с проблемой человека, теодицея становится антроподицеей, а «антропология христологией»^{***}. Субъект, во всей полноте его духовной жизни, не рационально конструирует мир, оказываясь за его пределами, но пребывает в нем, он его самораскрытие и оформление.

Что есть Россия в ситуации «заката Европы»?

Проблема крайне болезненная для русской философской мысли. Бердяев не просто думает о России, но философски *переживает* ее судьбу. Именно поэтому очевидная, на первый взгляд, «несобранность», нестрогость бердяевской мысли является тем не менее ярким культурным примером «говорящей», «страдающей», «выкрикивающей», как говорили его друзья^{***}, а следовательно, «живой» философии.

Вопрос о России рассматривается им в контексте кризиса западной культуры. Тезис К. Маркса «Бытие определяет сознание» философ переносит в метафизическую плоскость, ведь именно «там», а не «здесь» возможно разрешить кризис, сое-

* Как отмечает П. П. Гайденко, называя Н. А. Бердяева «метафизическим анархистом», органическая свобода реализуется в преодолении человеком рабства как природного, так и социального (морального): государственного, религиозного, семейного. Об этом см. Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 315–316.

** Там же. С. 311.

*** См.: Мень А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь (Лекции и беседы). М., 1997. С. 501–518.

динив абсолютное с индивидуальной свободой. Из этого вытекает, что европейская рациональность с ее научно-логическим фундаментом есть форма приспособления мышления к бытию, а поскольку мышление это зашло в тупик, то, значит, само культурное бытие «дефективно». «Рационализм нельзя победить новым истолкованием знания, новой гносеологией, его можно победить лишь переходом к новому бытию»^{*}. Для Бердяева социальная наука и государство принадлежат к сфере «природной», «видимой», а следовательно, «внешней» по отношению к личности. В этой «видимой» сфере индивид всегда будет лишь функцией целого, и поэтому вопрос о личной свободе будет здесь решаться «негативно» (как «свобода от»). Поэтому для России, которая долгое время пребывала в «варварстве и рабстве» и только начинает пробуждаться к свободе, социализм есть путь нового рабства в формальной свободе. Государство и наука всегда принудительны и насильственны, в то время как вера «благодатью побеждает закон»^{**}.

Вера как духовная основа неохристианской утопии, как церковная жизнь, как «общество таинственное и благодатное» приобретает у Бердяева вполне отчетливую форму, когда он переходит к «метафизике России». «Идея» России или «дух» России — вот тот самый «свет истины», путь к которому проходит каждый *русский* философ. Более того, Россия с ее «катастрофическим, полным мировых тревожных предчувствий, национальным мистическим духом»^{***} является объектом веры, поскольку в этом «духе», как в фокусе, соединяются два мира: западный рационализм и восточное мистическое созерцание^{****}. Этим тезисом Бердяев подчеркивает «мессианскую», культу-ротворческую роль России на фоне *заката* Запада, который «идет быстрыми шагами к пределу человеческого самообоготворения, к новой безбожной религии, к земной богу...», к «ме-

* Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 148.

** Истоки этой идеи восходят к тексту XI в. митрополита Илариона «Слово о законе и благодати», к ней неоднократно возвращались русские «славянофильствующие» философы XIX — начала XX в.

*** Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 281.

**** Начиная с «Философских писем» П. Я. Чаадаева эта тема отчетливо звучит в работах русских философов, например у Н. Данилевского, К. Леонтьева, В. Соловьева и др.

щанскому механическому идеалу»^{*}. Любопытно, что для Бердяева, который большую часть работы посвятил обоснованию ценности индивидуальной человеческой жизни, ее смысла для истории, такие собирательные понятия, как «Россия», «русский народ», являются не «номинальными», но «реальными». Мне представляется, что разрешить это противоречие можно, рассмотрев проблему в иной плоскости, семантические границы которой определяются моментом исторического выбора возможных путей развития России, что, в свою очередь, отсылает нас к непрекращающейся на протяжении XIX столетия полемике славянофилов и западников. Бердяев же полагал, что это, ставшее традиционным, разделение должно быть преодолено. В «Самопознании» он напишет: «Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие миросозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, В. Соловьева и Н. Федорова»^{**}. Тем не менее славянофильство и западничество, считает он, должны быть преодолены новым национальным религиозным сознанием. «Утверждение свободы духа во Христе не может не вести к творческому перерождению всего общества и всей природы, к творчеству истории как пути к спасению и избавлению от страданий и зла. Религиозная свобода должна быть свободой общественной... Творчеством всеобщей свободной жизни. И в жизни общественной есть своя теургия — творчество общения в свободе и любви»^{***}. Именно в новом религиозном сознании открываются «великие духовные потенции» России, которые позволяют, как считает Н. Бердяев, возродить духовное единство Запада. Новое религиозное сознание принципиально противостоит социально-научному, именно поэтому в духовную миссию России «можно только верить»^{****}, так же как и в русский народ, соборно объединенный церковью в сообщество верующих (христианский утопический идеал).

Предложенный Н. Бердяевым путь творческой свободы, противоположный научно обоснованному насилию (как в социальном, так и в метафизическом смысле), есть возвращение

* Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 282.

** Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 10.

*** Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 302.

**** Там же. С. 37.

к органическому, сакральному началу культуры, которое утрачено рациональным Западом, но обнаруживается в духовных исканиях русских религиозных философов. Именно в силу этого мессианская роль России и русской религиозной философии, соединившей западный творческий индивидуализм и восточное миросозерцание, заимствовавшей лучшие достижения «греческой и германской философии», но сохранившей оригинальное церковное начало, состоит в том, чтобы разрешить кризис европейской культуры, вернув ее в лоно сакрального, сохранив при этом ценность индивидуальной свободы в исторической перспективе.

Русская история и культура

О. Д. Волкогонова

Бердяев о русской истории и русской идее*

Специфика русской истории

Вслед за О. Шпенглером Бердяев (как и Г. Федотов, и некоторые другие русские мыслители) различал *культуру* и *цивилизацию*, разводя их в антиномичных (противоречивых) характеристиках. Если культура всегда уникальна, то цивилизация универсальна, если культура — духовна, то цивилизация — материальна, если культура предполагает иерархичность, элитарность, то цивилизация по своей сути демократична, рассчитана на усредненного человека, если культура — органична, то цивилизация — механистична и т. п. В конечном счете культура, по мнению Бердяева, всегда сакральна, а цивилизация — буржуазна, направлена на комфорт для тела. Во все эпохи сосуществовали и культура и цивилизация. Но что-то одно преобладало как главная направленность общества. Переход от культуры к цивилизации всегда сопровождался убылью духа.

* Фрагмент книги: Волкогонова О. Д. Н. Бердяев. Интеллектуальная биография. М., 2001.

Видимо, здесь уместно вспомнить о построениях А. Хомякова, философия истории которого, без сомнения, оказала определенное воздействие на взгляды Бердяева. Представления мыслителя-славянофила XIX столетия об истории человечества принципиально отличались от европоцентристских моделей развития (гегелевской прежде всего) тем, что история рассматривалась Хомяковым как борьба двух полярных начал, лишенных постоянного культурного, географического или этнического центра, благодаря чему история действительно приобретала у него всеобщий характер, переставала быть историей отдельных народов. Хомяков идиллически представлял себе жизнь первобытных людей, так как, по его мнению, этой жизни присуща была общность, единство людей. Это проявлялось прежде всего в «тождестве религий, обрядов и символов с одного края земли до другого»*. Но расселяясь по земле, люди постепенно утрачивали единство и общность, происходило разъединение людей друг от друга, раскол их на два основных характерных типа: иранские племена и кушитские. Первоначально принадлежность к тому или другому типу определялась этнической принадлежностью (о чем говорит само их название), но позднее «иранство» или «кушитство» перестали быть связаны с каким-либо определенным географическим ареалом, они стали символическими обозначениями различных духовных начал культуры. «Иранство» для Хомякова — это символ свободы, а значит, и миролюбия. Тот же тип культуры, в котором видна подчиненность материальной необходимости, мыслитель называл «кушитским». Фактически это два типа мировосприятия, один из которых ориентирован на духовные ценности, другой — на преобладание вещественной необходимости. Оба типа переплетаются в истории отдельных народов, ведь «история уже не знает чистых племен, история не знает также чистых религий». Но всегда можно заметить преобладающее влияние того или иного типа в конкретной культурной целостности.

Переключка тем философии истории Хомякова и Бердяева очевидна. Описание «кушитства» Хомякова во многих своих параметрах совпадает с понятием «цивилизации» у Бердяева. Есть общее и в их представлениях о месте России во всемир-

* Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1902. Т. 5. С. 531.

ном историческом процессе. В конечном счете противостояние «иранства» и «кушитства» в современную ему эпоху Хомяков проинтерпретировал как противостояние европейской культуры (которую, по его мнению, «сгубило» римское наследие — агрессивность, аристократизм, государственность, основанная на насилии, и т. п.) и культуры славянского мира, естественным лидером которого является Россия. Бердяев тоже поставил диагноз болезни цивилизацией современной ему Европе. Он писал о распадении и забвении культуры в европейских странах. В России же ситуация, с его точки зрения, была иной.

Своеобразие судьбы России Бердяев видел в том, что она никогда не могла целиком принять европейской культуры Нового времени, рационалистического типа мышления, формального права, религиозной нейтральности и т. п., т. е. всего того, что заставило «остыть» европейскую культуру, уступив место цивилизации. «Россия никогда не выходила окончательно из средневековья, из сакральной эпохи, — писал Бердяев, — и она как-то почти непосредственно перешла от остатков старого средневековья, от старой теократии к новому средневековью, к новой сатанократии... Вот почему России в переходе от новой истории к новому средневековью будет принадлежать совсем особое место»*. В этих словах Бердяева есть доля правды, но неточностей и преувеличений, пожалуй, больше. Они полностью игнорируют имперский период русской истории. Вряд ли петербургскую культуру, синтезировавшую «русскость» и «европейскость», можно воспринимать как средневековую или сакральную.

Сам Бердяев выделял пять основных периодов российской истории: киевский, времен татаро-монгольского ига, московский, петровский, советский. Рассматривая эти периоды, он подчеркивал прерывистость, неорганичность, мучительность истории России, в чем резко расходился со «старшими» славянофилами, идеализировавшими «органичность» российского развития. Для Бердяева специфика исторического пути России — в расколах, катастрофах, отсутствии «цельности возрастания» (о которой, в частности, писал один из основателей славянофильства И. В. Киреевский, но что абсолютно отрицал Бердяев). Еще одно явное расхождение со славянофильской

* Бердяев Н. А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. Берлин, 1924. С. 20–21.

традицией в том, что Бердяев из всех периодов отдает предпочтение как раз «несакральному» периоду — петровскому, петербургскому как самому динамичному, открытому западным влияниям.

Не слишком основателен и доказателен был Бердяев при анализе особенностей русской духовности. Он использовал антиномии — сталкивал противоречивые, крайние типы для характеристики «русского душевного строя». Такой подход предлагал и Федотов, высказывавший мысль, что именно полюса народного характера могут дать наиболее полную картину национальных особенностей. Правда, в отличие от Бердяева он считал такой «полярный» подход применимым ко всем народам, Бердяев же полагал, что совмещение противоположностей — черты лишь некоторых народов (например, русского и еврейского).

Разумеется, каждая национальная культура не только интерпретируется определенным образом с точки зрения других, окружающих ее культур, но и осмысливается представителями самой этой культуры. Для русских задача самопознания, понимания своей самобытности перед лицом других культур и народов всегда была чрезвычайно значимой. Известные строчки Тютчева о том, что «умом Россию не понять, аршином общим не измерить» — иллюстрация типичной для отечественной мысли позиции подчеркивания уникальности исторического и духовного опыта России, его несравнимости с опытом других народов и стран и несводимости к нему. В подобной позиции немало национального романтизма и самомистификации. Для ее обоснования использовались (и используются) не только реальные исторические факты, но и легенды, предания, приведшие к созданию как устойчивого мифа о «Святой Руси» и «народе-богоносце», так и менее устойчивого мифа о «немытой России» (Лермонтов) — стране рабов и господ. Внес свою лепту в создание мифа о русском народе и Бердяев.

Каковы же, по Бердяеву, характерные черты русского народного типа? Главные черты, на которые он ссылался во многих своих работах, — нигилизм или апокалиптичность. В «Мирозерцании Достоевского», в частности, Бердяев писал: «Русские люди, когда они наиболее выражают своеобразные черты своего народа, — апокалиптики или нигилисты. Это значит, что они не могут пребывать в середине душевной жизни, в середине культуры, что дух их устремлен к конечному и предельному. Это — два полюса: положительный и отрицательный,

выражающие одну и ту же устремленность к концу... Русский душевный строй — самый трудный для творчества культуры, для исторического пути народа. Народ с такой душой вряд ли может быть счастлив в своей истории»*. Если рассматривать эту характеристику Бердяева лишь как самую общую тенденцию, — с ним можно согласиться. Во всяком случае, как уже говорилось выше, история русской мысли дает именно такие примеры религиозного или антирелигиозного «радикализма», да и сам Бердяев вполне подходит под эту предложенную им самим схему. Но с выводом Бердяева о том, что такой «радикализм» враждебен всякой культуре, — согласиться трудно. «Для русских характерно какое-то бессилие, какая-то бездарность во всем относительном и среднем. А история культуры и общественности вся ведь в среднем и относительном...»**, — таково заключение философа, которое он повторял на разные лады во многих своих работах. В то же время он сам не раз подчеркивал, что культура является «неотвратимым путем» человека и человечества, потому что только через нее возможен выход из тупика цивилизации, переход к религиозному преобразению мира. Позиция Бердяева противоречива: если Россия не способна к творчеству культуры, то в чем же может состоять ее «особая роль» в грядущем? Тезис Бердяева о неспособности к культурному творчеству отчасти опровергается и историей России — ее культурой прежде всего. Сам философ называл, например, русскую литературу XIX в. «великой», считал, что она входит в лучшее, что было создано человечеством. Но разве создание великой литературы — не творчество культуры? Или это означает, что русская литература не народна? Вряд ли. Скорее, Бердяев ошибался в своих выводах. Возможно, правильнее было бы сказать, что России с трудом дается не культура, а цивилизация, и все наши мечты об удобном быте и материальном комфорте так и останутся мечтами. Впрочем, многие философы самых разных направлений (например, Г. Плеханов, С. Булгаков) замечали тот факт, что в истории недостаток материальной устроенности (т. е., в терминах Бердяева, нехватка цивилизации) зачастую способствовал расцвету духовной культуры. В качестве примера обычно вспоминали время немецкого

* Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. М., 1993. С. 20.

** Бердяев Н. А. Судьба России // Бердяев Н. А. Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 247.

просвещения, когда великая поэзия, музыка, философия создавались в европейской провинции, разделенной на сотни крохотных княжеств, и до сильной Германии было еще очень далеко; или эпоху раннего итальянского Ренессанса, когда Италию раздирали на части иноземные завоеватели и собственные властители. Может быть, в этот ряд можно поставить и Россию? Во всяком случае, российская неприспособленность к цивилизации очень хорошо вписывается в бердяевскую концепцию «нового средневековья»: по мысли философа, новые Средние века будут отличаться аскетичностью, гораздо меньшим «комфортом для плоти», ограничением материальных потребностей человечества: «придется перейти к более упрощенной и элементарной материальной культуре и более сложной духовной культуре»*, — писал Бердяев. И ниже: «Жизнь станет более суровой и бедной, блеска новой истории более не будет»**.

В «Судьбе России» и в «Русской идее», определяя русский национальный тип, Бердяев привел и другие характеристики. В частности, он считал, что русский народ — самый анархический, но — одновременно — и самый державный, государственный народ в истории: «...может поражать противоречие между русской анархичностью и любовью к вольности и русской покорностью к государству, согласием народа служить образованию огромной империи»***. И здесь тоже возникают вопросы. Дело в том, что Бердяев отчасти изменил своему принципу антиномичности: с его точки зрения, анархизм перевешивает державность в характере русского народа, мыслитель даже называл его «народом анархическим по основной своей устремленности»****, послушание же государственной власти связано лишь с колоссальным терпением и покорностью. Русские люди, по мнению Бердяева, очень остро чувствуют зло и грех любой государственной власти. С таким выводом не были согласны многие. Например, Н. Полторацкий рассуждал так: «В нашей истории действительно были явления анархического порядка, но если бы склонность к анархии была основной чертой русского народа, то, очевидно, у этого народа не было бы

* Бердяев Н. А. Новое средневековье. С. 33.

** Там же. С. 54.

*** Бердяев Н. А. Русская идея // Бердяев Н. А. Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 124.

**** Там же. С. 125.

великого государства и не было бы почти тысячелетней истории. Кроме того, если даже признать, что у русских есть склонность к анархизму, это не значит, что подобную черту нужно возводить в достоинство и ее культивировать, как это делает Бердяев. Скорее, такую склонность следовало бы признать “великим злом” и всячески с этим злом бороться, как это делал хотя бы Константин Леонтьев^{*}. Противоположную точку зрения высказывал и С. Л. Франк, писавший (отнюдь не споря с Бердяевым, а совсем по другому поводу): «Из всех достижений западноевропейской культуры Россия издавна обрела только одно — сильную государственную власть, которая первоначально выросла в ней не из процесса секуляризации и не в борьбе с теократией, а из самых недр православной веры»^{**}. Бердяев, воспевая анархизм как идеал свободной гармонии и даже как победу Царства Божьего над царством Кесаря, тоже, как и Полторацкий, апеллировал к истории русской мысли. Он убеждал читателя, что вся русская литература, как и вся русская интеллигенция XIX в., исповедовали безгосударственный идеал. Он называл имена К. Аксакова, А. Хомякова, М. Бакунина, Л. Толстого и даже Ф. Достоевского, почему-то и его причислив к анархистам, оговорившись, правда, что Достоевский и сам не совсем понимал, что он анархист. «Русский пафос свободы был скорее связан с принципиальным анархизмом, чем с либерализмом»^{***}, — был убежден Бердяев. Из всей истории русской мысли XIX в. он вспомнил лишь одного представителя либерализма — Б. Чичерина, тут же противопоставив его взгляды «русской идее», дав понять, что Чичерин — абсолютно ненационален.

К сожалению, либерализм действительно не был среди господствующих течений русской мысли, хотя к имени Чичерина можно с полным правом добавить еще десяток имен, в том числе имя Вл. Соловьева (известна даже полемика Соловьева с Чичериным по поводу соотношения права и морали). Но почему анархизму в бердяевском изложении противостоит лишь

* Полторацкий Н. Русская идея Н. Бердяева // Полторацкий Н. Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века. Сб. статей. 1988. С. 135.

** Франк С. Л. Сущность русского мировоззрения // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 131.

*** Бердяев Н. А. Русская идея. С. 126.

либерализм? История русской мысли богата «державными» моделями устройства России самой разной политической окраски; вряд ли можно назвать анархистами М. Каткова, Н. Гоголя, К. Леонтьева, Н. Кареева, В. Розанова, Н. Трубецкого, С. Франка, Л. Карсавина, И. Ильина, В. Ильина, Н. Тимашева, П. Струве и многих других русских «государственников».

Разумеется, в русской истории были «вольницы» Разина и Пугачева, но были они и в истории других народов. Противоречия между государством и народом не являются чисто русским достоянием, это универсальная закономерность общественной жизни. Очень сомнителен вывод об анархичности, скажем, американцев, основанный на широком распространении в США движения хиппи в 1960—1970-е гг. Но Бердяев, по сути, именно так и поступал, — вспомнив Разина и Пугачева, указав на Бакунина и Кропоткина, он сделал вывод об анархичности всего русского народа.

Еще одна характерная черта русского характера, считал Бердяев, — эсхатологичность, устремленность к концу, неудовлетворенность реальным земным положением дел. С этим тезисом Бердяева тоже были не согласны многие; известный эмигрантский историк А. А. Кизеветтер, например, писал: «...Н. А. Бердяев хочет изобразить русский народ народом-незадачником в области строительства земной общественности; народом, дух которого всецело устремлен к “концу вещей”, к “абсолютным духовным ценностям потустороннего бытия” и совершенно неспособен к созиданию относительных ценностей земной культуры; народом, не умеющим жить, а умеющим лишь грезить о том, как лучше помереть; не могущим создать ничего общественно ценного... — тогда Н. А. Бердяеву нельзя не поставить на вид того, что с такой характеристикой можно согласиться лишь в том случае, если мы зачеркнем всю историю русского народа и закроем глаза на всю громадную созидательную культурную работу, этим народом в течение его истории совершенную»^{*}. Трудно отрицать тот факт, что в отличие от позиции Бердяева, не подкрепленной ничем, кроме его интуиции, точку зрения Кизеветтера и других критиков можно обосновать реальными фактами российской истории — колонизацией русского Севера или Сибири, например, которая уж никак не вяжется с эсхатологической устремленностью народа.

* Кизеветтер А. А. О «русской душе» // Н. А. Бердяев. Pro et contra. С. 331–332.

Малодоказательны и остальные характеристики русского характера, которые давал Бердяев, — о перевешивании женского начала над мужским в русской душе (здесь явно сказалось влияние на него В. Розанова, хотя и без розановской аргументации), о пристрастии к социализму и др. Россия описывалась Бердяевым как этнос, принципиально не способный к уравниственному историческому и культурному строительству. Яркие, афористичные строки Бердяева захватывают читателя, заставляют невольно соглашаться с автором, удивляться его проницательности. Но обаяние мысли Бердяева довольно скоро рассеивается при попытке проверить его выводы «на прочность»: оказывается, Бердяев говорит правду, но не всю, а полуправда зачастую бывает очень далека от реального положения дел. В «русскую идею» Бердяева не помещалось пол-России. В целом позиция Бердяева не была свободна от неосознанной тенденциозности: он находил в характере русского народа именно те черты, которые были присущи его собственной философии, поэтому выводы о предназначении России, которые он делал, выглядели выражением укоренившихся в национальной почве особенностей.

Русская идея

Наиболее полным, предельным выражением какого-либо национального типа является, по Бердяеву, *идея* того или иного народа. Тема «*русской идеи*» — одна из основных в работах мыслителя, но практически везде в своих книгах и статьях Бердяев давал лишь исторический срез проблемы, нигде не определяя прямо содержание «русской идеи» и свое собственное ее понимание.

Примеров расцвета и затухания идей о национальной исключительности мировая история дает немало, но везде ритм их жизни совпадает с ритмом изменения положения страны и народа, почти всегда они являются тревожным симптомом проблем (впрочем, так же как и «бесчувствие национальной совести», говоря словами Г. Федотова, — крайности всегда сходятся). Причем отказ от подобных идей не означает краха национальной культуры, катастрофы государственности и т. п. (того, чем нас постоянно пугают современные «экстремистские» сторонники «русской идеи»), наоборот, речь идет о фор-

мировании здорового чувства любви к отечеству. Размытые контуры национальной идеи являются косвенным указанием на ее мифологический характер. О том же свидетельствуют и предлагаемые трактовки «русской идеи». Они откровенно идеальны, почти все они оперируют не «сущим», а «должным», что является достаточно ясным указанием на то, что «русская идея» стала устойчивым мифом национального самосознания. Россия рассматривается как место реализации и материализации принципиально новой, не осуществлявшейся ранее исторической модели (сегодня, например, все чаще говорят о «третьем пути» — не западном и не восточном, не традиционном и не модернистском и т. д.). Причем сложившиеся, наличные формы российской жизни обычно подвергаются достаточно резкой критике, а «подлинная» Россия, которая может стать источником новой реальности, помещается либо в прошлое, либо в будущее. В этом смысле «русская идея» сродни эйдосам Платона, которые хотя и служат неумалимыми и неизменными «матрицами» вещей, все же никогда не могут воплотиться в них полностью. Так и «русская идея», несмотря на столетия своего существования (в той или иной форме, то затихая, то активизируясь в сознании общества) ни разу не воплотилась в реальность с точки зрения современников. «Русская идея» похожа на ускользающую от человека линию горизонта или на представление о счастье: перебирая в памяти прошедшее, мы найдем в нем много счастливых дней, но как бы хорош ни был день, проживаемый нами сегодня, счастливым мы его назовем, лишь когда он останется позади. И уж тем более счастливым в нашем представлении могут быть события будущие. Настоящее же всегда воспринимается более критично.

Вместе с тем признание того, что «русская идея» — это устойчивый миф в национальном сознании, отнюдь не отрицает ее значения в определенные моменты истории. К. Юнг, исследуя социальную мифологию с точки зрения психолога, отмечал, что в каждом архетипе содержится высшее и низшее, злое и доброе; поэтому он способен приводить к диаметрально противоположным результатам. Думаю, сегодня развитие «русской идеи» тоже может быть двояким: она может быть лекарством, стимулирующим цивилизационно-историческое самоопределение России, а может стать ядом, если на национальную самобытность станут смотреть как на что-то самодовлеющее. Развитие национальной идеи дало человечеству не только немецкий фашизм, но и реформы Аденауэра в 1950–1960-х гг.;

именно национальная идея вдохновляла генерала де Голля (но она породила и крайние формы франкофильства) и т. п. Видимо, в России национальная идея еще имеет некоторый позитивный потенциал. История доказывает, что обращения к «великим национальным идеям» (будь то польский мессианизм или «великая сербская идея») всегда появлялись в эпохи кризисов, являясь, с одной стороны, средством первоначальной консолидации нации для преодоления кризисных процессов, а с другой — симптомом болезни и ложным исходом из нее, направляющим поиски преодоления кризисной ситуации в неэффективное русло национализма и изоляционизма, что является явным анахронизмом в наше время.

Парадокс в том, что несмотря на горы литературы, написанной о «русской идее», она остается тайной не только для иностранцев, но и для самих русских, которые ее разгадывают уже не одно столетие. Те определения, которые даются русской идее, как правило, не раскрывают ее содержания (например, у Бердяева русская идея — «замысленное Творцом о России», причем эта неопределенная дефиниция является явным продолжением схожего понимания «русской идеи» В. Соловьевым) и в конечном счете сводятся к противопоставлению России и Европы, к констатации того, что Россия — это не-Европа, а возможно — и сверх-Европа. В результате в истории русской мысли часто доминировали не поиски истины, а поиски и обоснование своеобразия российской культуры, причем эта тенденция оживилась и среди современных исследователей отечественной традиции. Сегодня работ, посвященных специфике и отличиям русской философии от других типов философствования, гораздо больше, чем тех, в которых авторы пытаются вписать российскую философскую традицию в мировой контекст. В этом смысле русская философия всегда была прежде всего философствованием о России.

Единственное конкретное содержание «русской идеи», на которое постоянно указывал Бердяев, — это ее антибуржуазность: «Буржуазный строй у нас в сущности почти все считали грехом... И европейского буржуа нельзя противопоставлять русскому коммунисту. По духовному складу русского народа, русского человека так нельзя победить коммунизм, нельзя победить его буржуазными идеями и буржуазным строем. Такова Россия, таково призвание русского народа в мире. Хомяков и К. Леонтьев, Достоевский и Л. Толстой, Вл. Соловьев и Н. Федоров низвергают буржуазный строй и буржуазный дух не ме-

нее чем русские революционеры, социалисты и коммунисты. Такова русская идея»^{*}. Подобных определений «русской идеи» в книгах Бердяева очень много. Но почти все они — определения «от противного»: русская идея *не* буржуазная, *не* националистическая, *не* является западной или восточной, *не* похожа на германскую идею и т. д. Положительное содержание прямо нигде не указывается. Н. Полторацкий, например, на основе изучения текстов Бердяев определил его «русскую идею» так: «Русская идея Царства Божьего, в понимании Бердяева, есть идея социалистическая, нигилистическая, анархическая, эсхатологическая и мессианская. В мессианизме последнего Бердяева и заключается новый духовный провал его учения о русской идее Царства Божьего. Этот мессианизм чрезвычайно провинциален»^{**}. Думаю, такая жесткая критическая оценка философии русской истории Бердяева отчасти оправдана. Чтобы доказать это, попробуем реконструировать взгляды Бердяева на данный предмет.

Идея «особого пути» России в сочинениях Бердяева опиралась на тему Востока и Запада. Здесь философ был вполне традиционен. Специфическое географическое положение России, не укладывающейся в жесткие рамки «восточной» или «западной» культуры и цивилизации, давно приобрело символическое значение для национального самосознания. Бердяев, вслед за Хомяковым, Достоевским, Соловьевым и многими другими, считал невозможным для России принять чисто западную или, наоборот, чисто восточную модель развития. Он был убежден, что противостояние западников и славянофилов — уже в прошлом, такое противостояние было «детской болезнью» русской мысли в период ее становления. Россия должна ощутить себя *Востоко-Западом* и осуществить прорыв в новое состояние общества, которое должно прийти на смену буржуазности: «Россия может сознать себя и свое призвание в мире лишь в свете проблемы Востока и Запада. Она стоит в центре восточного и западного миров и может быть определена как Востоко-Запад»^{***}. И еще: «Россия должна явить тип востоко-западной культуры, преодолеть односторонность западноевропейской культуры с ее позитивизмом и материализмом, самодовольство

* Бердяев Н. А. Новое средневековье. С. 87.

** Полторацкий Н. Бердяев и Россия. С. 185.

*** Бердяев Н. А. Судьба России. С. 337.

ее ограниченных горизонтов»*. Здесь необходимо сделать оговорку. Бердяев часто противоречил сам себе. Видимо, это нормально и естественно — меняется человек, его жизнь, судьба, должны меняться и его взгляды. У Бердяева, правда, достаточно трудно проследить какую-то последовательную эволюцию позиции, он творил под влиянием настроения, момента, своих переживаний. Поэтому приблизительно в это же время, когда он писал «Судьбу России», он опубликовал в 1918 г. статью в «Русской мысли», где подверг жесткой критике взгляды, подобные процитированным выше: «Самые противоположные русские идеологии утверждали, что русский народ выше европейской цивилизации, что закон цивилизации для него не указ, что европейская цивилизация слишком “буржуазна” для русских, что русские призваны осуществить царство Божие на земле, царство высшей правды и справедливости... Этот русский свет, который должен просветить все народы мира, и довел Россию до последнего унижения и позора... Прославленное русское смирение было в сущности страшной гордостью и сомнением... Русскому народу нужна еще элементарная правда, он не прошел еще элементарных наук, а мнит себя преодолевшим все науки высшей мудрости...»** Более того, возвращаясь к теме западничества и славянофильства, которую он считал уже изжитой в процессе развития русской культуры, Бердяев признал «предпоследнюю» правду западничества: сначала Россия должна обратиться к «долгому труду цивилизации», преодолеть реально существующую отсталость, «выучиться» у Запада, а уж затем говорить о выполнении какой-то своей «миссии», «призвания». Поэтому — «то, что обычно называют “европеизацией” России, неизбежно и благостно»***.

Очевидно, что Россия может стать Россией, Россия станет собою, лишь повернувшись к Западу, соизмерив себя с ним, не заимствуя рабски, но и не отказываясь испуганно от его достижений. Подобная позиция имеет некоторое созвучие со взглядами Н. Бердяева, считавшего необходимым для русского характера «усвоение некоторых западных добродетелей». К числу таких добродетелей надо отнести прежде всего индивидуализм:

* Бердяев Н. А. Судьба России. С. 338.

** Бердяев Н. А. Гибель русских иллюзий // Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 4. Париж, 1990. С. 114–120.

*** Бердяев Н. А. Судьба России. С. 309.

в современной России человек остается всего-навсего инертным материалом, он растворен в больших общностях. «Случайно разве, что народ — любимое понятие тиранов, демагогов, вообще тех, кто ни в грош не ставит человека... В России человек все еще народ, тогда как на Западе распространяется иная формула: народ — человек»*, — пишет один из современных российских философов.

Видимо, такой отрезвляющий взгляд на Россию вполне оправдан, и «предпоследняя» необходимость принятия выработанных западноевропейской цивилизацией ценностей очевидна. Слишком часто мы принимали свою отсталость за превосходство, верили романтической идее о преимуществе неразвитости, считали, что сможем учиться лишь на чужих ошибках и «перепрыгнуть» через западный опыт. Прежде всего Россия нуждается в западной прививке здорового индивидуализма. К сожалению, груз личной судьбы и ответственности мало знаком русским людям, исторически воспитанным в духе безличного коллективизма, — вечегово ли, общинного, религиозного или коммунистического. Ведение дел, которое совершалось в России испокон веков, по выражению К. Д. Кавелина, «как-то совершенно неопределенно сообща», ощущение себя «маленьким человеком», от которого ничего не зависит, желание «быть как все», жить «на миру», где и смерть красна, — все это достаточно типичные проявления поглощения личности коллективом, свойственные для русских. Лишь преодолев безличность российского бытия, можно говорить об особом историческом пути России, ее призвании.

Итак, слово произнесено: Россия имеет *призвание*. Но только ли Россия? Разумеется, нет. Свои «миссии» имеют Германия, Франция, Англия — у всех народов есть свое историческое «задание». Бердяев был абсолютно свободен от национализма (поэтому обвинения со стороны Федотова, Полторацкого в национализме, якобы проявившемся в последних бердяевских книгах, кажутся особенно неожиданными и необоснованными). У Бердяева можно найти немало строк, отвергающих и осуждающих национализм. Он четко разводил понятия «патриотизм» и «национализм» (в отличие, скажем, от И. Ильина), считая, что если патриотизм — естественное чувство любви человека к родине, то национализм — это форма рабства че-

* Там же. С. 55.

ловека, проявление эгоизма. «...Эгоизм национальный столь же предосудителен с христианской точки зрения, как и эгоизм личный. Обыкновенно думают, что эгоизм национальный есть нравственный долг личности... Это есть самый замечательный результат объективации. Когда самое дурное для человека переносится на коллективные реальности... то оно становится хорошим и даже превращается в долг. Эгоизм, корысть, самонение, гордость, воля к могуществу, ненависть к другим, насилие — все делается добродетелью, когда переносится с личности на национальное целое. Для нации все дозволено, во имя ее можно совершать преступления с человеческой точки зрения... Национализм есть уже потенциальная война»*.

Бердяев считал, что XX столетие требует общечеловеческой интерпретации национального, т. е. определения мирового призвания каждой национальности, соединения национального сознания с сознанием универсальным. Но Бердяев не отрицал национальный *мессианизм* как предчувствие народа, что он избран осуществить божественный замысел, что он является народом-мессией. Для Бердяева таким народом, через который миру будет дано новое откровение, был, разумеется, народ русский. Начиная со своего сборника «Судьба России» он прогнозировал мессианскую роль России в мировом историческом процессе. Он искренне верил в то, что «христианское мессианское сознание может быть лишь сознанием того, что в наступающую мировую эпоху Россия призвана сказать свое новое слово миру, как сказал его уже мир латинский и германский... Славянская раса идет на смену другим расам, уже сыгравшим свою роль, уже склоняющимся к упадку; это — раса будущего»**. Бердяев видел источник мессианских идей в сознании древнееврейского народа, но очевидно, что и русскому народу пришлось не раз испытать мессианские ожидания. Это проявлялось по-разному: и в идее Москвы — «третьего Рима», когда Русь, а позднее Россия ощутила себя единственным прибежищем истинной веры, и в концепции России — «слабого звена в цепи капитализма», когда из пламени русской революции ожидалось возгорание мирового революционного пожара... По сути выводя любой национальный мессианизм из древнееврейского, Бердяев сам

* Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Париж, 1939. С. 137–138.

** Бердяев Н. А. Судьба России. С. 243.

косвенно указывал на тот факт, что христианство преодолевает подобные взгляды, что они типичны лишь для ветхозаветного образа мысли, противоречат новозаветному универсализму. С точки зрения христианства оправдан не *мессианизм*, а *миссионизм* — признание того факта, что у каждого народа свое служение, своя миссия, свое призвание. «Идите и научите *все* народы, крестя их во имя Отца, сына и Святого Духа» (Матф., XXVIII, 19, 20), — таков дух Нового Завета. Но Бердяев не замечал противоречия в своих рассуждениях, создавая единственный в своем роде ненационалистический национальный мессионизм.

В современном ему мире Бердяев видел две наиболее ярко выраженные национальные мессианские идеи — русскую и германскую. Он не был свободен от славянофильских иллюзий, что «русское» является синонимом истинно христианского, когда писал: «В современном мире столкнулись две мессианские идеи — русская и германская. Русская идея в чистом ее виде есть идея осуществления правды, братства людей и народов. Она наследует идею, заложенную у пророков, в вечной истине христианства, у некоторых учителей Церкви, особенно восточных, в исканиях правды русским народом. Германская идея есть идея господства избранной расы, расы господ над другими расами и народами, признанными низшими»^{*}. Несмотря на момент истины, заложенный в подобной характеристике (через некоторое время подтвержденный Второй мировой войной), невольно вспоминаются слова Соловьева о том, что национальная идея состоит не в том, что народ сам думает о себе во времени, а в том, что думает о нем Бог в вечности. Вряд ли лишь русские взыскуют религиозной правды, вряд ли истина (христианство) состоит в особом национальном способе ее усвоения. Е. Н. Трубецкой с полным основанием критиковал мессианские идеи Бердяева, обращаясь к новозаветным текстам и напоминая ему слова апостола Павла о том, что человечество — как дерево, у которого корнем является христианство, а отдельные народности — лишь ветвями: если корень свят, то и ветви питаются его соком, и ни одна из них не может превозноситься, ибо не она — корень дерева. Для него было очевидно, что «с точки зрения этого органического пони-

* Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 219.

мания взаимных отношений мессианского и народного ясно обнаруживается ложь всяческого национального мессианизма... А смягченный мессианизм, утверждающий особую к нам близость русского Христа, превращается в явно фантастическое суждение, будто на всенародном древе жизни отдельная ветвь нам ближе корня»*. Для Бердяева, который был человеком верующим, но не «воцерковленным», склонявшимся к религиозному модернизму, такая аргументация с помощью евангельских текстов не была достаточно убедительной.

С одной стороны, Бердяев всячески отвергал националистическую «атомизацию» и разобщение человечества, говорил об универсализме христианства, а с другой — искренне верил в то, что именно Россия, будучи Востоко-Западом, объединит человечество, именно ей принадлежит особое место в грядущем религиозном преображении истории: «То, что совершается в России, отзывается на всех странах и народах. Никогда еще не было такого соприкосновения мира Запада и мира Востока, которые долго жили изолированно. Культура перестает быть европейской, она становится всемирной. Европа принуждена будет отказаться от того, чтобы быть монополистом культуры. Россия, стоящая в центре Востока и Запада, хотя страшным и катастрофическим путем, получает все более ошутительное мировое значение, становится в центре мирового внимания... Русский народ из всех народов мира наиболее всечеловеческий, вселенский по своему духу, это принадлежит строению национального духа. И призванием русского народа должно быть дело мирового объединения, образование единого христианского духовного космоса»**.

Бердяев страстно верил в великую возрожденную Россию, в ее историческое призвание, «особый путь». Россия оказалась как бы на острие исторического процесса, причем после свершившейся в ней революции «русская идея» приобрела всемирное звучание как опыт изживания тоталитаризма и перехода в «новое средневековье». Бердяев выделял шесть основных этапов мировой истории. Первый — античный, когда человек был погружен в недра природной необходимости. Второй этап он связывал с судьбой еврейского народа, его мессианским

* Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианизм // Н. А. Бердяев. Pro et contra. Книга I. СПб., 1994. С. 251.

** Бердяев Н. А. Новое средневековье. С. 36–38.

сознанием, благодаря которому на место статичного понимания мира, свойственного античности, появился исторический подход к действительности. Третий этап — преодоление двух предшествующих христианством, внесшим в человеческое сознание идею эсхатологии. Четвертый — эпоха Возрождения, когда зародился гуманизм и началось отпадение человека от Бога. Реакцией на это стала Реформация — пятый этап, когда в противовес ренессансному духу самостоятельность человека отрицалась и провозглашалась полная его зависимость от божественного провидения. Шестой же этап, по мысли Бердяева, был связан с социализмом, с попыткой осуществления царства Божия на земле. Волею судеб Россия, не пережившая некоторых исторических этапов, оказалась своеобразным опытным полигоном для всего человечества в осуществлении тоталитарно-социалистической идеи. Но российский социализм, по мнению Бердяева, стал и знаком перехода к «новому средневековью»; на это указывали такие признаки советской России, как построение общества на основе марксистской идеологии (которую философ однозначно оценивал как религиозное верование со всеми присущими ему атрибутами), насаждаемый интернационализм, направленный к преодолению национальной замкнутости («в этом смысле коммунистический интернационализм есть уже явление нового средневековья»^{*}, — писал Бердяев) и т. п. Таким образом, Россия первой из европейских стран оказалась на пути к «новым средним векам», седьмому ожидаемому этапу человеческой истории.

Этот этап, по мысли Бердяева, должен стать временем религиозно-социального синтеза. И здесь проявилась еще одна особенность социальной философии Бердяева: увлекшись марксизмом в молодости, он всю жизнь, даже отказавшись от марксистских схем, испытывал симпатии к социалистическим идеям. Тяга Бердяева к социализму удивительна, так как пафос всей его философии — в доказательстве безусловного приоритета личности над обществом, государством. Недаром сам он предпочитал называть свои философские взгляды персонализмом. С его точки зрения, личность, являясь внешне частью различных социальных организаций, объединений, общностей — будь то семья, партия, конфессия, класс, нация или государство, — на самом деле включает в себя все эти общности,

* Там же. С. 38.

поскольку «мы» может существовать лишь в «Я». «Общество есть бесконечно большая сила, чем личность, — писал Бердяев. — Но количеством, числом и силой не решается вопрос о ценности. Изнутри, экзистенциально, из духа все переворачивается. Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности, одно из ее качественных содержаний на путях ее реализации. Личность есть большой круг, а общество есть малый круг. Личность лишь частично принадлежит обществу... В личности есть глубина, которая совсем непроницаема для общества. Духовная жизнь личности не принадлежит обществу и не определяется обществом»*. Вместе с тем в результате объективации застывшие общественные институты подавляют личность. Поэтому Бердяев буквально объявил войну тирании государства и класса, формальным формам брака, в которых угашается любовь, Церкви как социальному институту, заменяющему Церковь как духовный союз и т. д., т. е. он не принимал «общественного» как такового.

Казалось бы, такой персонализм несовместим с социализмом, предполагающим культ коллективизма и общественности. Но Бердяев иначе трактует социализм. Г. П. Федотов заметил, что, «борясь с социальностью, Бердяев всю жизнь оставался социалистом»**. Он отождествлял социализм со стремлением к социальной справедливости (и здесь он был не одинок, такому видению социализма Федотов и сам не был чужд). Здесь, несомненно, сказался и тот факт, что Бердяев никогда не мог принять апологетики капитализма и западной буржуазности, поэтому в рамках привычной для того времени дилеммы «капитализм или социализм», предпочтение отдавал социализму. Если «буржуазность» он отвергал безоговорочно, то в социализме видел хотя бы «относительную правду». Впрочем, видел он и «абсолютную неправду» того социализма, о котором мечтали социалисты и коммунисты разных стран. Такой социализм, с точки зрения Бердяева, не выводит за пределы современного типа общественного устройства, он есть «последняя справедливость» людей в их усилении устроиться в мире, проникнутом духом буржуазности. Именно поэтому этот социализм не раз-

* Бердяев Н. А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж., б. г. С. 166.

** Федотов Г. П. Бердяев-мыслитель // Н. А. Бердяев. Pro et contra. Кн. 1. С. 441.

решил трагический конфликт личности и общества. Подлинный социализм для Бердяева — движение за освобождение личности, а не угнетенного класса. Он предложил свою, персоналистическую, версию социализма, которую роднило с марксистским социализмом лишь одно — принципиальная антибуржуазность. («Буржуа» всегда было для Бердяева словом, несущим явное отрицательное значение.) Надо сказать, что подобная трактовка социализма Бердяевым оказала явное влияние на позицию Э. Мунье, который тоже в качестве «адекватного» типа общества предлагал «персоналистско-коммунитарное» общество, идущее на смену обществу буржуазному, но и отличающемуся как от тоталитарных общественных форм, так и от «вялого», бюрократического социализма.

А. А. Ермичев

Суждения Н. А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина*

В разгар перестройки, в 1990–1991 гг., вышло сразу четыре издания «Самопознания» Н. А. Бердяева с почти миллионным совокупным тиражом. Советский читатель — был тогда еще слоган «широкий читатель» — встретился в этих книгах с феноменом «русского духовного ренессанса». Разумеется, специалисты — историки философии и истории культуры знали о нем ранее. В научном обороте это понятие редко, но встречалось**. Сейчас в постсоветской России им пользуются довольно широко; но всегда ли оно понятно?

* Впервые опубликовано в: *Studia culturae*. Вып. 2. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 9–24. Публикуется переработанный автором вариант для данного издания.

** В 1959 г. в журнале «Грани» (№ 42) С. А. Левицкий назвал русский ренессанс «заживо погребенным веком» для советской историографии. Но в 1969 г. А. П. Поляков пишет параграф «Ренессанс или декаданс?» в коллективной монографии «Ленин как философ» (М., 1969); в 1971 г. И. П. Чуева рассматривает этот «Век» в своей докторской диссертации «Генезис и философские основы “нового религиозного сознания”» (Л., 1971); в 1980 г.

Читая современную литературу о «ренессансе», невольно думаешь, что ее авторы совершенно доверились Н. А. Бердяеву, который постоянно — почти единственный из авторов русского зарубежья — использовал этот термин. В его работах дана выразительная картина этого удивительного явления нашей культуры. При этом автор отмечал не только его общекультурное русское значение, но и мировое. В «Самопознании» мы читаем: «Я пережил три войны, из которых две могут быть названы мировыми, две революции в России, малую и большую, пережил духовный ренессанс»*. А потом, все так же, через запятую, идут «русский коммунизм, кризис мировой культуры, переворот в Германии, крах Франции и оккупация ее победителями...» А последняя, десятая глава «Русской идеи» так и озаглавлена: «XX век: культурный ренессанс и коммунизм».

Не нужно забывать, что все написанное Бердяевым — и о ренессансе тоже, — наукой не является, а является выражением его мятущейся, бурной души. Он настойчив; поэтикой своего письма он деспотично навязывает свое мнение. Нужно быть внимательным, читая его описания «ренессанса», и не запутаться в различно применяемых им определениях — «религиозный», «духовный», «культурный». Другие, не менее известные представители этой эпохи нашей культуры писали о ней, не всегда соглашаясь с Бердяевым, в чем-то видя ее по-другому.

Похоже, пока никто не заметил, что авторство изучаемого термина принадлежит не Н. А. Бердяеву, а евразийцу П. П. Сувчинскому, который в 1926 г. в журнале «Версты», написал о «ренессансе русской культуры 90-х—900-х годов». Он подчеркнул, что наш «ренессанс» «определился прежде всего исцелением интеллигенции от нигилистического безумия 60—80-х гг.». Он довольно полно перечислил его участников — «Вл. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский, З. Гиппиус, В. В. Розанов, А. Блок, А. Белый, А. Ремизов, П. Флоренский, М. Каринский, М. Тареев, В. Несмелов, Ал. Бенуа, “Мир искусства”, “символизм” “неославянофильство”, И. Ф. Стравинский, А. Д. Кастальский» и указал, что его носители «одновременно перестали чувствовать всю остроту и центральность

В. А. Кувакин опубликовал книгу «Религиозная философия в России. Начало XX века» и дал внятное марксистское его толкование.

* Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 8.

русской социальной проблемы и теряли сознание русского политического благополучия»^{*}.

Возможно, как раз из этой статьи Н. А. Бердяев перенял не только термин, но и некоторые основные характеристики этого явления, когда через два года впервые заговорил о «своеобразном философском, художественном, мистическом ренессансе» в тех же «Верстах», в последнем их номере, в статье «Русская религиозная мысль и революция», а более поздние его труды^{**} сделали это словосочетание вполне известным и даже популярным.

Бердяев писал: «Я называю русским ренессансом тот творческий подъем, который был у нас в начале века»^{***}. В другом месте он отмечает: «В эти годы России было послано много даров...»^{****} Согласно мемуаристу, «ренессанс начинается с появлением «нового типа человека, более обращенного к внутренней жизни», отчего «изменилась перспектива. Получалась иная направленность сознания»^{*****}. Собственно, то, что нужно понимать как «русский духовный ренессанс», и есть жизнь этих «новых душ», жизнь этих новых людей во всей ее полноте от утреннего завтрака и просмотра почты и газет до выступлений перед публикой во время заседания какого-либо кружка или Общества и до посиделок за полночь у Мережковских или на башне Вяч. Иванова. Это — их знакомства, дружба и неприязнь, их любовь, радости и страдания, чтение вслух, обсуждение рефератов, бесконечные разговоры и споры о большом, главном для каждого и для всех... Все они, по словам Ф. А. Степуна, стали «членами единой безуставной вольно-философской академии»^{*****}.

* Сувчинский П. П. Два ренессанса (90-е—900-е и 920-е годы) // Версты. 1926. № 1. С. 136, 137.

** Бердяев Н. А. в № 3 этого журнала (1928) опубликовал статью «Русская религиозная мысль и революция». Более поздние его работы о «ренессансе» следующие: «Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал “Путь” (К десятилетию “Пути”)» (1935); «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века» (1946); «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949).

*** Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. СПб., 2008. С. 295—296.

**** Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 140.

***** Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 685.

***** Степун Ф. А. Портреты. СПб., 1999. С. 196.

На погасшее было кострище подул ночной ветер, и вот уже в одном месте вновь заалели и покраснели угли и жаром пахнуло от них. Поднялись и робко заплясали фиолетовые, желтые и белые огни. Такой духовный огонь ожил в России, когда, выражаясь стихами блоковского «Возмездия», над нею «раскинулась необозримо уже кровавая заря, грозя Артуром и Цусимой, грозя Девятым января». «Новые души» размышляли по-новому не так, как их «позитивные» отцы и уверенные в себе сверстники-марксисты.

«Новые души» жили пробуждением философской мысли, обострением эстетической чувствительности и новой поэзии, религиозным беспокойством и исканием, уходом в мистику и интересом к оккультизму*. «Ренессанс» — это прежде всего сами его творцы, их жизнь и жизнь близких им людей, когда как нельзя уместно стереть различия между идеей и жизнью, сознанием и реальностью. Жизнь «новых душ» — Мережковского и Розанова, Тернавцева и Свенцицкого, Булгакова и Флоренского, Бердяева и Карсавина и многих иных — взорвалась религиозно-философским гнозисом, тогда же получившим свое литературное выражение у символистов. Следуя Бердяеву, легко выделить три сферы идейного действия «новых душ»: религиозная философия, символистская поэзия и религиозно-общественная публицистика. У такого жизне-идейного процесса имелась еще одна сторона, которая на языке более позднего Бердяева называлась объективацией, т. е. опредмечиванием жизне-идейной деятельности. «Ренессанс» — это многочисленная и разнообразная продукция, составившая объективированный культурный осадок в виде различных собраний (Религиозно-философские собрания, салоны Мережковских и «среды» Иванова), обществ (он называет три Религиозно-философских общества — в Петербурге, Москве и Киеве), журналов (он называет «Вопросы философии и психологии», «Северный вестник», «Мир искусства», «Новый путь», «Вопросы жизни» и «Весы»), докладов и прений в кружках, книг (книгоиздательство «Путь»), газетных выступлений и пр.

Хотя Бердяев был близок «новым душам» и справедливо почитается одним из ярчайших выразителей «ренессанса», на-

* В своей философской автобиографии Бердяев пишет: «Это была эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвета поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму» (Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991. С. 140).

звать апологетическим или просто положительным его отношение к близким ему по духу современникам к их идеям, в целом к «ренессансу» никак нельзя; напротив, оно — критическое.

Отметив характер переживаемой эпохи («...Исторические тела расплавились. Не только Россия, но и весь мир переходил в жидкое состояние»^{*}) и борьбу нового человека «во имя свободы творчества и во имя духа», за «освобождение духовной культуры от гнета социального утилитаризма»^{**}, Н. А. Бердяев затем многословно и многообразно, но всегда в одном эмоциональном ключе рисует его, «нового человека», мировосприятие: «...Соединяли чувство заката и гибели с чувством восхода и с надеждой на преображение жизни...», «опьянение творческим подъемом, новизна, напряженность, борьба, вызов...», «...было возбуждение и напряженность, но не было настоящей радости», «...преобладание эротики и эстетики над этикой...», «...прельщения и смешения...», «...нездоровая мистическая чувственность, которой раньше не было», «было что-то двоящееся, были люди с двоящимися мыслями». И — как заключение: «русский ренессанс был связан с душевной структурой, которой не хватало нравственного характера», «...Был ослаблен социально-этический элемент, столь сильный в XIX веке». Была эстетическая размягченность. Не было волевого выбора»^{***}.

Разумеется, Бердяев очень высоко ценит «новые души», видя в них носителей утонченной культуры и пролагателей каких-то новых путей в Царство Духа, и не устает подчеркивать их удивительную индивидуальность, так свойственную «многообразию русского ренессанса начала века». Однако же любопытно, что в его описании «новые души» поражают читателя своей монструозностью. Достаточно почитать его характеристики.

Об Андрее Белом он напишет: «Индивидуальность необыкновенно яркая, оригинальная и творческая, сам говорил про себя, что у него нет личности, нет «Я». Иногда казалось, что он этим гордился». У З. Н. Гиппиус он отмечает «змеиную холодность»; «в ней отсутствовала человеческая теплота». Вяч. Иванова «более всего соблазняло овладение душами... Его отношение к людям было деспотическое, иногда даже вампирическое, но внимательное, широко доброжелательное... Этические кате-

* Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991. С. 165.

** Бердяев Н. А. Русская идея. С. 264.

*** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 140, 141, 142, 150.

гории с трудом к нему применимы». Конечно, П. А. Флоренский был «одной из самых интересных фигур интеллектуальной России того времени», но в нем, как и в Вяч. Иванове, «поражало моральное равнодушие», «в его душевной структуре было что-то тепличное, отсутствие свободного воздуха, удушье». О Розанове Бердяев всегда вспоминал с добрым чувством, но «Розанов мыслил не логически, а физиологически», а «в его писаниях было что-то расслабляющее и разлагающее»^{*}. И так почти обо всех. Все «новые души» непременно в чем-то существенном ущербны. Все они движутся по лезвию над двумя безднами.

Не менее критичен философ в отношении религиозно-общественной деятельности «новых душ». Это легко проследить по его оценкам работы двух самых заметных Религиозно-философских обществ того времени — Московского и Петербургского.

В целом деятельность православных мыслителей-москвичей он оценивает как неудачу. Они хотят сохранить историческую церковь как силу против «уродств всего нового, творимого человеком», но «обречены они оставаться посредниками между старым православием и новой культурой, раздвоенными, разодранными»^{**}. Он критичен в отношении петербургского РФО и его идейного вдохновителя Д. С. Мережковского: «его исключительное умение пользоваться цитатами скрывают бедность и монотонность мысли, маскируют его гностическую неодаренность, его нелюбовь к познанию и его недостаточную философскую подготовку»^{***}. В теоретическом отношении Бердяева и Мережковского разделяло понимание «плоти». У Бердяева оно было спиритуалистическое или пневматологическое, а у Мережковского — натуралистическое. Различались они и практически-политически. Мережковский религиозно заигрывал с революцией, не замечая «процессов разложения и беснования в России». А Бердяев считал, что для настоящего революционера религия — «будь то христианство старое или новое, православие или третий завет Святого Духа всегда останется реакционной...»^{****}.

* Там же. С. 151, 143, 156, 161, 149.

** Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 583.

*** Там же. С. 490, 489.

**** Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 216.

Тем не менее в беспокойном биении «ренессанса» Бердяев почувствовал «борьбу за дух, за духовную жизнь и духовное творчество». «В каждой проблеме философской, культурной, социально-исторической видели религиозное ядро и основу»^{*}, — пишет он о работе Общества памяти Владимира Соловьева и такое же он мог бы написать о любом другом институте «ренессанса», о любом его представителе. Бердяев обобщает это утверждение и делает панрелигиозность характеристикой всего ренессансного сознания: «По свойствам русской души деятели ренессанса не могли оставаться в кругу вопросов литературы, искусства, чистой культуры... Ставились последние вопросы. Вопросы о творчестве, о культуре, о задачах искусства, об устройстве общества, о любви и т. п. приобретали характер вопросов религиозных»^{**}. И — как завершающий аккорд: «Началось искание истинного православия»^{***}.

Казалось бы, чего еще желать? Но у Бердяева имеются два очень серьезных возражения «ренессансу». Первое он направляет против обнаруженных в нем смещения и соединения веяний Духа и Диониса, христианства и язычества, подмены синтеза синкрезой. Другое его возражение направлено против элитарности «ренессанса», его «социального и нравственного равнодушия», «преобладания эротики и эстетики над этикой»^{****}. Более спокойно он говорил об этом так: деятели «ренессанса» «жили в социальной изоляции, составили замкнутую касту» — и отмечал «эгоизм культурной элиты»^{*****}.

Рассмотрим первую претензию Бердяева. Когда он настойчиво говорит о «языческом возрождении» в его время («В ренессансе начала XX века было слишком много языческого»^{*****}), то под «язычеством» он понимает довольно широкий круг идей и смыслов. Оно же само оказывается проявлением какой-то «господствующей в начале XX века атмосферы», которую философ называл «магической» и «мистической», и даже «дионисической революционной», разразившейся

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 159.

** Бердяев Н. А. Русская идея. С. 271.

*** Там же. С. 281.

**** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 140.

***** Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 91–92.

***** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 144.

в конце концов Октябрем*. Все это затуманивает бердяевский образ ренессанса, проясняемый лишь позже, в его же противопоставлении «ренессансу» своего позитивного тезиса.

Он обнаруживает язычество у всех близких ему: у Д. С. Мережковского («освящение исторической плоти», переход к «ментально-эстетическому» отношению к ней и, наконец, редукция «исторической плоти» к полу), у В. В. Розанова («не преображенный и не одухотворенный пол», что значит «возврат к дохристианству, к юдаизму и язычеству»), у Андрея Белого («можно было бы сказать, что мироощущение поэтов символистов стояло под знаком космоса, а не Логоса... Языческий космизм, хотя и в очень преображенной форме, преобладал над христианским персонализмом»), у П. А. Флоренского («...живет под космическим прельщением и человек у него подавлен», хотя и ждет — «с большими опасениями» — «новой эпохи Духа Св.»); у С. Н. Булгакова, при всей симпатии к нему, Н. А. Бердяев настойчиво указывает на «космологическую тему» его мировоззрения — оправдание космоса и вместе с тем оправдание культуры как необходимости. Особенное внимание Бердяев уделяет язычеству В. И. Иванова и не случайно: «В. Иванов был главным теоретиком соборной культуры», которую философ рассматривает в качестве иллюзорной компенсации за асоциальность культурной элиты. Мировоззренческое основание «соборной культуры» Н. А. Бердяев усматривает в «мистике земли», «космической религии» и добавляет: «В. Иванов почти отождествил христианство с дионисизмом». В замышляемой «органической», «соборной культуре» Бердяев не увидел места не только для индивидуальности, но и — вот главное у Бердяева! — для личности.

Поэтому он сопротивлялся «язычеству», превратившему «религиозный ренессанс» в бесформенный синкретизм. Три года (1904—1907) прожив в Петербурге он не сблизился ни с одним из кругов столичной элиты; то же произошло и в Москве: «...Тут, как и всегда и везде, — вспоминал он, — я не почувствовал себя вполне дома. Я проходил странником через московские религиозно-философские и православные круги**».

* «При всей разорванности русской культуры и противоположности между революционным движением и ренессансом между ними было что-то общее. Дионисическое начало прорывалось и там и там, хотя и в разных формах» (Бердяев Н. А. Русская идея. С. 295).

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 159.

Он отстаивал единственную идею, которую считал подлинно христианской. Это была идея личности, ее свободы, ее свободного духа. Напротив, языческий элемент в «ренессансе» — это «элемент реакционный, враждебный свободе и личности... Я бесконечно люблю свободу, которой противоположна всякая магическая атмосфера. Я всегда веду борьбу за независимость личности, не допуская ее смешения с какой-либо коллективной силой и растворения в безликой стихии»^{*}.

Личность, ее радикальная свобода (Бердяев частенько напоминает о своем анархизме) — вот что должно составить сердцевину русского духовного возрождения. Когда-то такой идеей вдохновлялся европейский Ренессанс. Но сегодня другой ренессанс — еще не вполне христианский, а «христиано-образный», но должен быть христианским. В «Самопознании» он напишет: «Мое религиозно-философское мирозерцание может быть, конечно, истолковано как углубленный гуманизм, как утверждение предвечной человечности в Боге»^{**}.

Свое понимание главной роли «ренессанса» Бердяев обосновывает в работах «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916). Здесь мыслитель рассматривает отношение Бога и человека — центральное, главное, то, что образует иные дуалистические отношения, составляющих содержание «нового религиозного сознания» — неба и земли, духа и плоти, церкви и государства, личности и общества, религии и культуры и т. д. Бердяев говорит о Боге и человеке как о равноправных партнерах по продолжению мироустройства, как о двух независимых началах, сближенных и примиренных лишь Сыном Божиим Иисусом Христом. Концепция Бердяева, которая нашла себе опору в мистическом восприятии доосновной свободы, резко выделилась среди «всеединых», «софийных» и иных толкований этой проблемы.

Бердяев сакрализирует творческую способность человека, в ней и только в ней находя его Богоподобие, а философски он делает это более изысканно, нежели «всеединцы» и «софиологи», обращаясь к экзистенциально-персоналистическим основаниям. Он ведет дело к тому, чтобы собственное ощущение религиозной реальности и формулировку его в терминах современной философии отождествить с христианством. «Аб-

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 144.

** Там же. С. 216.

солютность, религиозность, святость могут быть лишь в человеческом духе, а не в объективно-предметном мире и не в его продуктах...»^{*}, — пишет он, защищая главную идею «Смысла творчества». Такое понимание святости он считает главной задачей религиозной реформы, предстоящей России. «Величайшую историческую задачу, перед которой стоит Россия, я вижу прежде всего в освобождении от религиозного рабства, порабощавшего дух природной и исторической материей и в переходе к духовной свободе»^{**}. Философ уверен, что «лично-духовное начало в человеке» не противоречит духовной соборности и церковности, а его земной проекцией он полагает «аристократизм гражданского сознания и гражданского поведения»^{***}.

Признавая, что тема творчества является общей всем деятелям «ренессанса», он подчеркивает свой, особенный характер ее разработки. Не «плоть», не «культура», не науки и искусства в их объективированной данности интересуют его, а «ответ человека Богу, который может обогатить самую божественную жизнь»^{****}. Способность человека к такому ответу обнаружилась в христианстве и была воспринята в эпоху европейского Возрождения, а потом в ходе гуманистического прогресса искажена им. Для самого Бердяева главной задачей стал синтез христианства и гуманизма, восстановление традиции христианского гуманизма, свойственного раннему Ренессансу мистической Италии (Иоахим Флорский, Данте, Франциск Ассизский, Пико делла Мирандола, Парацельс).

Другое возражение Бердяева — против асоциальности Ренессанса. Философ сожалел об «отсутствии широкой социальной базы» «ренессанса» — и в левых, и в правых кругах русской общественности. Он так и писал: «Борьба за дух, за духовную жизнь и духовное творчество привела к разрыву с широким социальным движением русской интеллигенции и народных масс и вместе с тем не соединила с традиционно-консервативным типом народной религиозности»^{*****}.

* Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и история // Биржевые ведомости. 1916. 18 ноября. С. 5.

** Там же.

*** Бердяев Н. А. О гражданстве // Биржевые ведомости. 1916. 7 ноября.

**** Бердяев Н. А. Русская идея. С. 287.

***** Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. С. 696.

Пожалуй, нужно усомниться в корректности упрека в асоциальности. Можно ли было, собственно, требовать от творцов «ренессанса» большей социальности, чем та, которую они обнаруживали? Разве РФС не были ориентированы социально? А Христианское братство борьбы? А сделанная Булгаковым попытка к созданию «Союза христианской политики»? А обсуждение социальных и культурных вопросов в Религиозно-философских обществах в Москве, Санкт-Петербурге и Киеве? Если кому-то покажется, что термин «социальное» взят в слишком широком значении, то давайте упомянем деятельность Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка в создании кадетской партии, участие Е. Н. Трубецкого в «мирнообновленческой партии» и издание им «Московского еженедельника», политико-идеологическая деятельность книгоиздательства «Путь», связи Мережковского с эсерами и его толкование русской революции как религиозной... Даже неловко напоминать о сборнике «Вехи», который сочинили активные творцы «ренессанса». Не мог же Бердяев требовать создания какой-то особенной политической партии «ренессанса»? Что же ему нужно? Повсюду, где философ писал о «ренессансе», он выражал сожаление о том, что не состоялся союз между левыми силами России и «новыми душами». Но мог ли он вообще состояться? Очевидно, ответ будет отрицательным. Что касается самого Бердяева, то о его походе к «левым» мы находим в упоминании о задачах журнала «Вопросы жизни». «Он должен был прежде всего выразить кризис миросозерцания интеллигенции, духовные искания того времени, идеализм, движение к христианству, новое религиозное сознание и соединить это с новыми течениями в литературе... и с политикой левого крыла Союза освобождения, с участием и более свободных социалистов»^{*}. И это — вся положительная социальная программа, долженствующая быть у «ренессанса». Современный исследователь оценивает весьма скромные социально-политические итоги «Вопросов жизни»: «...общественно-политическое содержание (журнала. — А. Е.) полностью повторяло содержание всех оппозиционных изданий, — то есть попросту не существовало как нечто особое — а христианская проповедь воспринималась как излишний довесок к проповеди политической свободы и социализма...»^{**}

^{*} Бердяев Н. А. Самопознание. С. 139.

^{**} Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 132.

Итак, возражения Бердяева «ренессансу» — по причине асоциальности последнего — равнозначны спросу того, чего «ренессанс» никак не мог дать. Бердяев явно что-то напутал. В этом случае ему нужно было стать марксистом — хотя бы на короткое время. Что касается его возражений против асоциальности ренессанса, то они, по-видимому, основаны на давнем русском смешении или даже отождествлении религиозности и социальности. Не проявляется ли здесь та особенность бердяевской мысли, которую отмечал более практичный П. Б. Струве, — «от каких-то общих положений богословского и философского характера прямо переходить к жизненным выводам конкретного свойства». П. Б. Струве называл это «ошибкой короткого замыкания»^{*}.

Во всех работах Бердяева об этом феномене русской жизни конца XIX — начала XX в. звучит резкий мотив его неудачливости. «Ренессанс» не удался, — не раз твердит философ и поясняет: «Религиозное возрождение было христианообразным, обсуждались христианские темы и употреблялась христианская терминология. Но был сильный элемент языческого возрождения, дух эллинский был сильнее библейского мессианского духа. В известный момент произошло смешение разных духовных течений. Эпоха была синкретической, она напоминала искание мистерий и неоплатонизм эпохи эллинистической и немецкий романтизм начала XIX века»^{**}. Для настоящего духовного возрождения «не было достаточно сильной религиозной воли, ...не было участия в движении широких народных слоев»^{***}.

Но не все в этом феномене не удалось. В полном соответствии со своим представлением об иерархии экзистенциального духа и объективации Бердяев в «духовном ренессансе» усматривает культурную ценность его опредмечивания и об этом говорит тоже: «У нас был культурный ренессанс, но неверно было бы сказать, что был религиозный ренессанс»^{****}. Многие из творческого подъема того времени вошло в дальнейшее развитие русской культуры и сейчас есть достояние всех русских куль-

* Струве П. Б. Дневник политика. О гордыне, велемудрости и пустоте // Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология: СПб., 1994. Т. 1. С. 363.

** Бердяев Н. А. Самопознание. С. 163.

*** Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. С. 684.

**** Бердяев Н. А. Русская идея. С. 262.

турных людей»*. Впрочем, такой «культурный ренессанс» Бердяев не уравнивает с культурой России этих лет в целом: «Что общего было между культурой ренессанса... и русского “просветительства”, культурой П. Милюкова или Г. Плеханова?»**.

* * *

Синкретизм культуры «русского духовного ренессанса» еще в советское время в 1980 г. был исследован в обстоятельной книге В. А. Кувакина «Религиозная философия в России: начало XX века». Автор констатирует, что «религиозное или “духовное возрождение” России ...на рубеже веков понималось сначала не только как возвращение к средневековому религиозному климату, но и как создание атмосферы “свободы”, “творчества” и синтеза всех областей общественной и духовной жизни под сенью христианского мировоззрения»***. Спустя двадцать с лишним лет уже постсоветский автор И. В. Кондаков говорит о «едином интегративном стиле культуры русского ренессанса с ее тремя основными составляющими: искусством, которое, переходя свои границы, становилось философией и общественным действием; философией, которая была искусством, мифологией и тоже общественным действием; наконец, общественностью, создаваемой творцами искусства и философии»****.

Основанием синкретизма культуры духовного ренессанса стала его панрелигиозность, и не просто христианская, а неохристианская, стершая или стирающая границы между горним и дольным. В котле такой панрелигиозности синкретизировались не только названные выше дуалистические оппозиции. Творцы ренессанса были максималистами. Их мечты и деяния простирались на какую-то всемирность, восхождение к которой должно было начаться с синтеза ценностей России и Европы. Именно такая цель (универсальный синтез) и именно такое (новое религиозное сознание) оправдание ее были в замыслах авторов «ренессанса». Они ждали наступления новой

* Бердяев Н. А. Самопознание. С. 140.

** Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. С. 697.

*** Кувакин В. А. Религиозная философия в России. XX век. М., 1980. С. 43.

**** См.: Кондаков И. В. Культура России. М., 1999. Гл. VIII. Культура Серебряного века. 1. Задачи творческого синтеза в культуре.

эры в истории, когда бы, по словам Бердяева, осуществился в жизни «весь дорогой для нас опыт новой истории и старое уже Возрождение, в котором родился новый человек, и восстание разума, и декларацию прав человека и гражданина великой революции, и социализм, и анархизм, и бунт Ивана Карамазова и Ницше, и провалы декаденса, и кажущееся богоборчество, и жажду безмерной свободы. Мы не хотим уже быть только язычниками или только христианами в исторически ограниченном смысле этого слова...»*

Повторюсь: «русский духовный/культурный ренессанс» в понимании Бердяева и в установленных им границах должно рассматривать как социально-культурную проекцию «нового религиозного сознания», т. е. современной (на то время) формы социального христианства. В XIX в. наиболее яркими его представителями были П. Я. Чаадаев и В. С. Соловьев, а намеченный ими новый религиозный идеал возродился в сознании людей начала XX века, свидетельством чему стал общественный успех РФС 1901–1903 гг.

Но чем были социально-христианские поиски, как ни способом решения вечного вопроса о «русском пути»? Общественная оценка все более сдвигала социально-христианские поиски в сторону внеконфессионального христианства и вместе с тем в сторону от сложившихся славянофильских и западнических определений. Для России намечался какой-то третий, по ту сторону славянофильства и западничества лежавший путь развития. На заре «нового религиозного сознания», т. е. на заре «ренессанса», он был обозначен Д. С. Мережковским в очерке «Пушкин» (1896), а затем в книге «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902).

Н. А. Бердяев воспринял эту идею и с большой энергией объяснял ее в ряде публикаций непосредственно перед Первой мировой войной и в ее годы. «Перед русским самосознанием стоит задача преодоления славянофильства и западничества. Эпоха распри славянофильства и западничества заканчивается, и наступает новая эпоха зрелого национального самосознания. Зрелое национальное самосознание прежде всего утвердит в национальной плоти и крови вселенские начала Христовой правды и всечеловечность миссии России... Сама Россия

* Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis: Опыт философии и литературные.* СПб., 1907. С. 322.

есть христианский Востоко-Запад»*. Таким образом, «русский культурный ренессанс», как он описан Бердяевым, обозначает социально-культурную топографию пребывания «русской идеи» в той форме, как она представлялась философу и близким ему по духу из круга богоискателей. Тогда «ренессанс» можно рассматривать как некое социокультурное явление, однопорядковое, допустим, со славянофильством или ему подобными явлениями: западничеством, почвенничеством, народничеством, легальным марксизмом; разумеется, при своих «количественных» параметрах... Он есть не что иное, как попытка определенной части культурной элиты России конца XIX — начала XX в. провести страну над обрывами социализма и буржуазной цивилизации по особенному религиозно-национальному пути, но не обособленному от социальных и культурных реалий мировой (европейской) жизни. Грубо говоря, «ренессансная» элита хотела соединить европейские политические, правовые и даже технико-экономические «удобства» европейской цивилизации с духовными ценностями русской национальной культуры. Вот что должно было не только вывести Россию из кризиса гуманистической культуры, но и поставить ее во главе мировой истории.

Что касается соотнесения нашего «ренессанса» с какой-либо из прежних культур («ренессанс» чего? — спрашивал А. М. Ремизов), то ответ на этот вопрос не может быть однозначным. Ввиду того что «ренессанс» еще только становился и ввиду динамичной неопределенности религиозных исканий в нем (которые в целом могут быть названы гностическими), его авторы обращаются к прошлому в довольно широком диапазоне культурных образцов — от русского идеализма 40-х гг. XIX в. до первохристианства и эклектики александрийской культуры.

Разумеется, даже зная о сугубо бердяевском наполнении метафоры «ренессанс» и о ее широком применении в современ-

* Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 248. Напомним, что И. П. Чуева в своей докторской диссертации «Генезис и философские основы «нового религиозного сознания»» (Л., 1971) писала о присущей «ренессансу религиозной утопии «третьего пути»», будто бы исключаяющего противоположности капитализма и социализма. Дж. Патнем в книге «Russian alternatives to Marxism: Christian socialism and idealistic liberalism in twentieth century Russia» видит в идеях С. Н. Булгакова и П. И. Новгородцева альтернативу социализму в общем-то игнорируя «ренессансный» фон их выступлений.

ной литературе, хотелось бы соотнести ее содержание с другой метафорой — Серебряный век и с русской культурой конца XIX — начала XX в. во всех ее проявлениях. Не решая всей задачи, автор хочет напомнить о двух моментах такого изыскания. Во-первых, очевидны различия этих определений. Очень близки содержания метафор «ренессанс» и Серебряный век, но вторая охватывает большой объем явлений культуры конца XIX — начала XX в. Что же касается определения «русской культуры конца XIX — начала XX в.» *в целом*, то оно поглощает и «ренессанс» и Серебряный век. Культура этого времени *в целом* создана напряжениями двух главных и совершенно противоположных мировоззренческих установок. Одна из них — установка христианского гуманизма на Богочеловека. Другая — светского гуманизма или, как тогда писали, установка на Человекобога, Великого Инквизитора. Тогда понятно, что культуру того времени совсем не следует сводить ни к «ренессансу», ни к Серебряному веку. Но для названных трех определений имелось нечто общее: «Можно, должно, есть тут единство, должно быть, ибо литература (заменяем это слово более подходящим нам — культура. — А. Е.) есть нечто органическое... Есть красные нити, которые проходят по всему периоду...» — писал С. А. Венгеров*. На одну из них можно указать, не сомневаясь, — на доминирование в каждом из определений русской культуры названного времени представления о самооправданной, самозаконной мощи человеческого творчества.

* Русская литература XX века (1890–1910) / под ред. проф. С. А. Венгерова. Т. 1. М., 2000. С. 23.

В. Ю. Даренский

**Деконструкция антитезы
«славянофильство» — «западничество»
в историософии Н. А. Бердяева***

...славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое.

Ф. М. Достоевский

Антитеза «славянофильство» — «западничество», характерная для классического периода развития русской философии, представляет не только исторический интерес. Она может быть рассмотрена в рамках более общей проблемы соотношения универсального и уникального в культуре. В историософии Н. А. Бердяева содержится, возможно, одна из самых глубоких концептуализаций этой антитезы, раскрывающая ее внутренние логические и экзистенциальные парадоксы. Последние, в свою очередь, могут иметь универсальное значение для понимания глубинных структур всякой культурной идентичности, поскольку она конституируется в рамках оппозиций «свое» — «чужое», «чужое свое» — «свое чужое», «локальное» —

* Опубликовано в: Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса. М., 2007. С. 57–68.

«универсальное», «действительное (эмпирическое)» — «идеальное (сущностное)» и т. д.

Парадокс, связанный с антитезой «славянофильство» — «западничество», был сформулирован Н. А. Бердяевым в сборнике «Судьба России» (статья «Азиатская и европейская душа»). «Можно, — пишет здесь Н. А. Бердяев, — даже высказать такой парадокс: славянофилы <...> были первыми русскими европейцами, так как они пытались мыслить по-европейски самостоятельно, а не подражать западной мысли, как подражают дети. Славянофилы пробовали делать в России то же, что делал в Германии Фихте, который хотел вывести немецкое сознание на самобытный путь»*. А вот и обратная сторона парадокса: западники оставались азиатами, их сознание было детское, они относились к европейской культуре так, как могли относиться люди совершенно чуждые ей, для которых европейская культура есть мечта о далеком, а не внутренняя их сущность**»; поэтому «именно крайнее русское западничество и есть явление азиатской души»***. Здесь же Н. А. Бердяев отмечает, что взглядов славянофилов он «в большей части не разделяет», поэтому формулируемый им парадокс нельзя рассматривать как их апологию или как уничтожение западников.

Прежде чем перейти к анализу этого парадокса, стоит задуматься, не является ли он только игрой мысли и плодом субъективного впечатления? Обратим внимание на статью Н. Н. Алексеева «Русское западничество», опубликованную в редактируемом Н. А. Бердяевым журнале «Путь» (1929 № 15). По определению этого автора, «всем русским западникам свойственная черта — вера в преимущественную культурную силу учреждений, призванных к перевоспитанию «косного» народа, и преимущественное служение «правде внешней», а не «правде внутренней», идеалам общественным, а не идеалам личным»****. Уточняя, следует заметить, что у «западников» нет, собствен-

* Современный исследователь Б. А. Успенский по этому поводу высказывается еще радикальнее: «Идеологически русские славянофилы — это сколок с немецких романтиков» // Успенский Б. А. Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры; он же. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 409. — Прим. В. Д.

** Бердяев Н. А. Судьба России. М., 2005. С. 88.

*** Там же.

**** Алексеев Н. Н. Русское западничество // Новое время. 1991. № 39. С. 43.

но, никакой «правды внутренней», которая бы не сводилась к соответствию очередному «прогрессивному» общественному устройству и достижениям материальной цивилизации, а тем самым личностное бытие в конечном счете оказывается редуцированным к социальному. В этом состоит особый аспект той «детскости» западнического сознания, о которой писал Н. А. Бердяев.

Кроме того, Н. Н. Алексеев справедливо отмечает, что «реакционное западничество было у нас не теорией, а государственной практикой... что лишает идеи весь официальный фасад огромного здания Российской Империи, которая, чтобы иметь идеологию, принуждена была довольно искусственно покрывать себя лозунгами в общем чуждого ему славянофильства»^{*}. Несколько непривычный термин «реакционное западничество» использован автором весьма удачно для обозначения принципов работы госаппарата послепетровской России, которые сводились к непрерывному заимствованию всего европейского, что неизбежно происходило лишь «вдогонку» и поэтому всегда с отставанием. Это очень затрудняло самобытное развитие страны, которое тем не менее всегда происходило: еще реформы Ивана Грозного на целый век опередили подобные им в Европе, не говоря уже о великой русской культуре XIX—XX вв., возникшей только после окончания периода эпигонства. В этом смысле именно западничество в качестве реально господствующей «государственной практики» и оказывалось реакционным! И именно против этой практики в первую очередь и выступали славянофилы. Их позиция в наиболее ясной форме была сформулирована А. И. Кошелевым:

«Нас всех... прозвали “славянофилами”»; но это прозвище вовсе не выражает сущности нашего направления... Мы вовсе не отвергали великих открытий и усовершенствований, сделанных на Западе, — и считали необходимым узнавать все там выработанное, пользоваться от него весьма многим; но мы находили необходимым все пропускать через критику нашего собственного разума и развивать себя с помощью, а не посредством заимствований... Мы вовсе не желали воскресить древнюю Русь, не ставили на пьедестал крестьянина, не поклонялись ему... Все это — клеветы, ни на чем не основанные. Но в этом первобытном русском человеке мы искали, что именно свойственно

^{*} Алексеев Н. Н. Указ. соч. С. 42.

русскому человеку, в чем он нуждается и что следует в нем развивать... Мы восставали не против нововведений, успехов вообще, а против тех из них, которые ложно таковыми казались... Не мы ли были самыми усердными поборниками освобождения крестьян, и притом с наделением их в больших по возможности размерах землею? Не мы ли оказались самыми ревностными деятелями в земских учреждениях? Подняли, одушевили, двинули вперед Россию не доктрины французские, английские или немецкие, а те чувства и мысли, которые живут в русском православном человеке»^{*}.

Формулировка *«мы находили необходимым все пропустить через критику нашего собственного разума и развивать себя с помощью, а не посредством заимствований»* может считаться *confession de foi* славянофилов. Заметим, что обе составляющие приведенной «формулы» являются реализацией классического принципа Просвещения, который И. Кант выразил в форме императива: «Имей мужество пользоваться собственным умом».

Вполне справедливо Н. Н. Алексеев говорит и о чуждости идей славянофилов реальной послепетровской государственности, фактически не имевшей никакой идеологии (знаменитая уваровская формула «Православие. Самодержавие. Народность», как показали исследователи, была придумана как ситуативный дипломатический ответ лозунгам европейской Революции, т. е. исключительно как «товар на экспорт», и в самой России практически была неизвестна и никогда не пропагандировалась^{**}). Официальная послепетровская Россия всегда мыс-

^{*} Русское общество 40–50-х годов XIX в. Ч. I. Записки А. И. Кошелева. М., 1991. С. 90–92.

^{**} «Выдвинув в 1833 году идею “народности”, официальная Россия сделала вскоре все возможное, чтобы воспрепятствовать ее практическому осуществлению. Такова была логика и практика бюрократии на протяжении всего ее существования... принцип “народности” скомпрометировал себя в глазах правительства тем, что он стал одним из лозунгов либерального и освободительного движения эпохи... В конце концов в 1847 году цензуре было предписано бороться со “стремлением некоторых авторов к возбуждению в читающей публике необузданных порывов патриотизма...”. Итак, правительство Николая I по существу отказалось от идеи “народности”, которую ошибочно считают главной в его идеологии» // Казаков Н. И. Об одной идеологической формуле николаевской эпохи // Контекст-1989. Литературно-теоретические исследования. М., 1989. С. 35.

лила себя одной из главных европейских держав (что вполне соответствовало реальности), и поэтому всякие рассуждения о «самобытности» автоматически воспринимала как опасные и «революционные». О чуждости славянофильской идеологии официальной власти есть множество прямых свидетельств, начиная с личной неприязни императора, заканчивая цензурными и полицейскими мерами. Последние иногда бывали весьма комичны; например, А. И. Кошелев упоминает такую историю с перехваченным письмом: «Киреевский в своем письме говорил о необходимости революции в нашем умственном и нравственном быте, а тайная полиция вообразила или с умыслом представила, что тут речь идет о революции политической... А как Николаю Павловичу постоянно чудилась революция, то этот донос и крепко засел ему в голову»^{*}. Западники-«либералы», наоборот, за исключением нескольких эмигрантов, в основном были респектабельными госслужащими, известными профессорами и т. д. — в общем, людьми, по отношению к которым государство обычно не имело принципиальных подозрений. Таким образом, даже небольшого количества фактов достаточно, чтобы понять, что приведенные выше рассуждения Н. А. Бердяева, при всей своей нестандартности, на деле нисколько не являются игрой ума и основаны на глубоком проникновении в суть явления.

Возвращаясь к сформулированному Н. А. Бердяевым парадоксу, отметим, что он носит психологический, отчасти феноменологический, и отчасти даже физиогномический характер. Однако для современной мысли интереснее не эти аспекты, а вопрос о том, не стоит ли за внутренней парадоксальностью данного исторического явления некая универсальная закономерность конституирования культурной идентичности как таковой? Для ответа на этот вопрос следует рассмотреть внутреннюю, имманентную противоречивость каждой из этих идеологем, сопоставить их между собой именно в этом контексте и найти их общую «порождающую модель».

Как отмечает Б. А. Успенский, «любое противопоставление осуществляется вообще по каким-то признакам, объединяющимся по своим семантическим характеристикам, т. е. признакам, существующим в общем для них семантическом пространстве. Противопоставляемые понятия непременно должны

^{*} Записки А. И. Кошелева. С. 62.

иметь что-то общее, принадлежать к одному семантическому полю (в противном случае противопоставление невозможно)*. Так, например, С. С. Аверинцев отмечал: «Они спорили, спорили непримиримо, но их спор протекал на основе некоторого взаимопонимания и поэтому был для культуры плодотворным. Нельзя воображать, будто славянофилы не знали и не любили Запада или будто в мысли Чаадаева и Герцена отсутствовала Россия... “Страна святых чудес”, — эти слова о Западе сказал отнюдь не западник, но славянофил Хомяков в стихотворении “Мечта”. Славянофильская критика Запада — законный элемент общеевропейской романтической мысли, связанной с Шеллингом, родственной “гейдельбергской” романтике, во многом превосходящей “культур-критику” ХХ века, вплоть до Хайдеггера и дальше... А Герцен — со своим львиным рыком против мещанской цивилизации Запада, со своими почти “славянофильскими” надеждами на дух русской крестьянской общины!»**. Однако в нашем случае искомым общим проблемно-семантическим полем будут не те объективно-исторические факты, которые упоминает С. С. Аверинцев, а *экзистенциальные* аспекты конституирования культурной идентичности, обуславливающие то парадоксальное соотношение ее внешних, *идеологических* форм выражения с их сущностным, т. е. *личностным* содержанием, на которое первым обратил внимание Н. А. Бердяев.

Итак, внутренняя противоречивость западничества, по Н. А. Бердяеву, наиболее очевидна: западничество в принципе не может возникнуть на самом Западе, это явление свойственно именно «азиатской душе» — но весь парадокс здесь в том и состоит, что люди, исповедующие западничество, уже вследствие самого факта такого исповедования и считают себя «европейцами»! Но на самом деле это не более чем самообман «азиатской души», основанный на комплексе неполноценности и неразвитости чувства собственного достоинства, которое не позволило бы идолопоклонствовать перед кем-то и часто прямо презирать свою родину за ее якобы «отсталость». Такова экзистенциальная «транскрипция» этого тезиса Н. А. Бердяева. Кроме того, он указывает и на самообман «западнического» сознания в его

* Успенский Б. А. Указ. соч. С. 405.

** Аверинцев С. С. Старый спор и новые спорщики // Неоконченные споры: Лит. полемика. М., 1990. С. 401–402.

отношении к Азии, Востоку: «На Востоке — колыбель всех великих религий и культур. И на вершинах европейской культуры подлинно культурный европейский человек не может чувствовать презрения к своим древним истокам... Только темная еще азиатская душа, не ощутившая... в своем духе прививок старой европейской культуры, может обоготворять дух европейской культуры как совершенный, единый и единственный. И она же не чувствует древних культур Востока»^{*}. И действительно, как свидетельствует история, уважение и даже любовь к Востоку, глубокое понимание и уважение души восточного человека — необходимый атрибут европейского культурного сознания в его подлинных, развитых формах. А отсутствие такого понимания и уважения — признак духовного варварства, какими бы самыми «европейскими» внешними атрибутами оно ни маскировалось.

В свою очередь, славянофильство при своем углубленном анализе оказывается *внутренне-европейским явлением*, и сам факт исповедования славянофильства «вписывает» его адепта внутрь органической европейской традиции. В частности, как отмечает Н. А. Бердяев, «славянофилы основывались не только на философском универсализме, но и на универсализме христианском»^{**}; ключевыми антропологическими категориями для них были категории личности и свободы, а также императив критического мышления, выработанный эпохой Просвещения. Все это — фундаментальные атрибуты европейского мышления; а свою задачу славянофилы видели в том, чтобы обосновать как раз большую, чем у Запада, способность России воплотить их в жизнь. Об этом прямо говорил И. Киреевский, видевший в России возможность, «господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, придать ему высший смысл и последнее развитие»^{***}. В этом отношении также особенно характерна историософия А. С. Хомякова: «Иранство есть свобода и духовность. Кушитство есть необходимость и вещественность.

* Бердяев Н. А. Судьба России. С. 90.

** Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 99.

*** Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 293.

И конечно, оказывается, что Россия — иранство, Запад — кушитство»*, — отмечает Н. А. Бердяев не без доли иронии. Как видим, здесь именно то противопоставление, которым Запад привык отличать себя от всего остального мира, — но повернутое уже против самого Запада со стороны России!

Сам Н. А. Бердяев, не будучи славянофилом в доктринальном смысле слова, тем не менее в существенном аспекте продолжил историософскую парадигму А. С. Хомякова, утверждая, что русский культурный тип в своей глубинной основе и в своих вершинных достижениях белее христианский, чем тип европейца. Ведь если Европа изначально идентифицировала себя в качестве «христианской цивилизации», то в таком случае, по Н. А. Бердяеву, Россия в конечном счете оказывается в большей степени Европой, чем Запад. Глубинной основой этого является русский нравственный тип: «У русских моральное сознание... более христианское. Русские моральные оценки определяются по отношению к человеку, а не к отвлеченным началам»**. В свою очередь, высшим культурным проявлением этого типа Н. А. Бердяев считал особое откровение о глубинах и тайнах человеческой свободы в русской литературе и народной религиозности, превосходящее все, что сделал в этом направлении Запад: «Россия — страна безграничной свободы духа»***. В свою очередь, и славянофильство также может быть отнесено к числу таких высших проявлений свободы национального духа, поскольку требовало намного больших усилий, смелости и силы самостоятельной мысли, чем аналогичные ему явления в Европе. Ибо в отличие от европейских культурных явлений, манифестировавших свою национальную самобытность и благодаря этому становившихся исключительно предметом гордости своих наций (*французская революция, немецкая философия, британская империя, итальянская опера* и т. д.), славянофильству постоянно приходилось доказывать само свое право на существование, не имея поддержки ни среди основной массы русского «образованного сословия», ни со стороны официальных властей. Фактически славянофильство попало в тиски того явления, которое в наше время называется «двойными стандартами»: мыслителей, умевших подлинно

* Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 81.

** Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 268.

*** Бердяев Н. А. Судьба России. С. 26.

по-европейски смотреть на свою нацию, т. е. обнаруживать ее особое «лица необщее выражение» среди других народов, *именно поэтому* и «отлучали» от Европы и приписывали им «реакционность» и «китайство» — видимо, по принципу «что позволено Юпитеру, то не позволено быку». Обнаруживается такой парадокс: так называемая «русская азиатчина» ярко проявилась как раз в непонимании-неприязни к славянофилам со стороны и официальной власти, и их якобы «либеральных» (но на деле — обычно весьма нетерпимых) оппонентов*.

Однако Н. А. Бердяев не был бы самим собой, если бы ограничился лишь одним парадоксом характерологического уровня и не задумался над более фундаментальным вопросом: какой особенностью исторического бытия России и особенностью русского национального характера обусловлено столь яркое явление противостояния «славянофильства» и «западничества», равных аналогов которому мы не видим ни в самой Европе, ни в других «европеизируемых» странах? Ответ на этот вопрос Н. А. Бердяев ищет в исторически обусловленных особенностях русского национального характера, утверждая две принципиальные идеи. Первая состоит в особом антиномизме этого характера, — т. е. в способности соединять в себе крайние проявления прямо противоположных качеств. В различных своих работах Н. А. Бердяев называет до десятка таких антиномий, в частности, в «Душе России» с пафосом вопрошает: «Никакая философия истории, славянофильская или западническая, не разгадала еще, почему самый безгосударственный народ создал самую огромную и могущественную государственность, почему самый анархический народ так покорен бюрократии, почему свободный духом народ как будто бы не хочет свободной жизни?»**

* Ср. свидетельство А. И. Кошелева: «Грановский, Н. Ф. Павлов и другие усердно поддерживали Герцена. Эти препирательства ожесточали наших противников; и они позволяли себе против нас вообще и против Хомякова, в особенности даже клеветы. А мы пользовались делаемыми нам возражениями для полнейшего развития наших мнений и вовсе не относились враждебно к нашим противникам. За недостатком доводов они осыпали нас насмешками и сильно сердились; а мы смиренно им замечали: «Tu te fâches, Jupiter, donc tu as tort» [«Ты сердиться, Юпитер, следовательно, ты не прав». Это особенно их бесило» // Кошелев А. И. Указ. соч. С. 90. Следует отметить, что дискуссии между «наследниками» славянофилов и западников и в наше время имеют точно такой же ассиметричный в психологическом отношении характер.

** Бердяев Н. А. Судьба России. С. 19.

Для разгадки этого парадокса Н. А. Бердяев пользуется философемами «мужественного» и «женственного» как экзистенциальными характеристиками «национальной души». В частности, пользуясь метафорой В. В. Розанова, он утверждает, что «в самых недрах русского характера обнаруживается *вечно-бабье*, не вечно-женственное, а вечно-бабье... Великая беда русской души... в женственной пассивности, переходящей в «бабье», в недостатке мужественности, в склонности к браку с чужим и чуждым... Этим объясняется то, что русская государственность была так пропитана неметчиной и часто представлялась инородным владычеством»^{*}. Однако, с другой стороны, именно такая государственность и соответствовала потребности национального духа во *внешней* организации и защите, и поэтому, как отмечает Н. А. Бердяев, «истинным выразителем России и русского народа было официальное правительство, которому славянофилы осмеливались оказывать оппозицию»^{**}.

Соответственно, указывая на все негативные последствия этой якобы особой «глубинной» черты национального характера, Н. А. Бердяев говорит о необходимости «выковывания мужественного, активного духа в русском народе, выходе из женственной пассивности»^{***}. Однако нетрудно заметить, что утверждение о «вечно-бабьем» в русской душе оказывается в диссонансе с первой, более фундаментальной идеей о ее антиномичности. Если исходить именно из этой первой идеи, то наряду с «вечно-бабьим» нужно уметь увидеть в русской душе и особую мужественность — настолько же сильную, чтобы «уравновешивать» другую сторону антиномии. И действительно, в реальной русской истории всякий непредубежденный взгляд увидит прежде всего мощную мужественность сопротивления внешней агрессии и экспансии на огромных пространствах. Все это ни в коей мере не могло быть следствием «неметчины» государства (весьма позднего происхождения), но могло быть только выражением свойств самой народной души. Но с другой стороны, те результаты, которые дала вся русская история в виде огромного многонационального государства, не могли бы быть достигнуты только одной мужественностью обороны и экспансии. Российское государство «вобрало» в себя

* Там же. С. 55; 68–69.

** Там же. С. 61.

*** Там же. С. 69.

множество этносов, многие из которых ранее были его врагами и даже угнетателями. Это, очевидно, стало возможным только благодаря особым государствообразующим качествам русского народа, умеющего вступать во взаимовыгодный симбиоз с любым другим народом, независимо от его качеств и уровня развития. Как отмечал лорд Дж. Керзон, в свое время вице-король Индии, «русский братается в полном смысле слова... Он не уклоняется от социального и семейного общения с чуждыми расами... к чему англичане никогда не были способны»*. Конечно, эту способность можно называть и «вечно-бабьим в русской душе», но лучше подобрать более адекватные термины. С другой стороны, русские всегда подчинялись очень жесткой государственной системе, но эту систему они создавали сами для себя в силу исторической необходимости — и тем самым ее качества суть собственные национальные качества, а не «неметчина», которая всегда была лишь внешней декорацией.

Описанный Н. А. Бердяевым феномен не был продуман им до конца — именно в контексте его же собственной идеи об антиномизме как главной черте русского национального характера. В частности, антиномия «вечно-бабьего» и сурово-мужественного в русской душе может быть понята и как ментальная предпосылка особой остроты антитезы «славянофильство» — «западничество», не имеющей аналогов в других культурных регионах мира. Причем полюс сурово-мужественного скорее окажется на стороне славянофилов ввиду целого ряда признаков, о которых было сказано выше.

В свою очередь, антиномия «вечно-бабьего» и сурово-мужественного** не может быть «снята» или хотя бы объяснена на уровне души, поскольку составляет саму структуру последней, но это возможно только на уровне духа — в данном случае речь идет о коллективном духовном опыте национальной общности. Эта антиномия является производной от особого исторически обусловленного духовного опыта и является внешне парадоксальным проявлением духовного качества народа. И этим качеством является смирение.

* Цит. по: Кожин В. В. Россия как уникальная цивилизация и культура // Кожин В. В. Победы и беды России. М., 2002. С. 15.

** В более современных терминах К.-Г. Юнга она может быть интерпретирована как особо обостренное противостояние «анимы» и «анимуса» в коллективном бессознательном национальной общности.

Действительно, особенности русской истории сформировали *смирение* как особую духовно-нравственную черту русского народа (соответственно главным его соблазном становится *бунт* — «бесмысленный и беспощадный»). Именно об этом в утонченно-поэтической форме говорится в гениальном стихотворении Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья...». В нем особый характер и особое призвание русского народа осмыслены и пережиты не в историософских абстракциях, но в наитии, мгновенном прозрении того, что являет нам «грубая плоть» конкретно-исторического бытия. Смысл стихотворения чрезвычайно прост и очень глубок. «Бедность» селений, «скудость» природы и соответствующее им «долготерпение» тягот земного бытия как основная нравственная черта народа понята здесь не как «естественно-исторические» и природные факторы, но как *духовные категории*, явственно свидетельствующие об особой направленности исторического бытия народа, конкретно выраженной в *выборе* именно таких условий и такого подвига. Царь Небесный ходит по Руси, «удрученный ношей крестной»: так путь Руси и русского народа прозревается как подобие пути Христа на Голгофу. (Важно и то, что само слово «долготерпение», характеризующее у Ф. И. Тютчева основную нравственную черту русского народа, — из языка Св. Церкви, именующей Христа «долготерпеливым».) Соответственно особый характер и особое призвание русского народа, по Ф. И. Тютчеву, основано не на силовом самоутверждении и корысти, но наоборот, — на том, что русский народ способен к большему смирению, чем другие. Период Московской Руси был конкретно-историческим воплощением и образом самого глубокого онтологического «ядра» русской культуры в его наиболее непосредственном, «натурально» явленном виде. И все, что было в позднейшей русской культуре поистине великого, все, что приобретало всемирное значение, — все это в конечном счете было плодом сурового воспитания русского духа героической историей Московского Царства; все это питалось особой энергией и «пассионарностью», накопленной многими поколениями «московских людей». Пришла иная эпоха, и смирительность как особое духовное качество русской культуры приобрела уже иную направленность и форму выражения — ученичества у Европы. Следует заметить, что для человека Святой Руси сама идея учиться чему-либо у еретиков (кроме разве что каких-нибудь технических новшеств и военных хитростей) изначально была бы кощунственной. Отсюда и народный миф

о Петре I как об «антихристе» (впрочем, степень его реальной распространенности неизвестна). Но для нас важнее другое — это ученичество стало новой формой того же самого смирения как глубинной особенности русской культуры, веками формирувавшейся в человеке Московской Руси. Но если тогда это было смирение служения Истине, смирение коллективной ответственности перед Богом за сохранение истинной Веры — то теперь это смирение перед красотой и утонченностью европейской, «иноземной» культуры. Но последнего не было бы без первого — без татарского ига и Куликовской битвы не было бы ни Петра Великого, ни Пушкина.

Однако концептуализация специфики русской культуры как культуры «ученической» — изначально амбивалентна. Она может быть понята и как признак «варварства», «азиатчины», вечно «играющей в догонялки» с «цивилизованной» Европой, но всегда в конце концов обнаруживающей свою «отсталость» и несостоятельность; и как признак культуры «молодой», перспективной и, более того, даже *призванной* прийти на смену «старой», а то и «загнивающей» культуре Запада. (Последнюю мысль, как известно, высказывал и сам Петр Великий, определяя период ученичества у Европы в пятьдесят лет — и в принципе, не ошибся, если иметь в виду феномен Ломоносова, типологически близкий европейским «титанам Возрождения».) Такая изначальная амбивалентность задала парадигму рефлексий о феномене русской культуры, которая сформировала саму антитезу «славянофильство» — «западничество», в рамках которой мы пребываем до сих пор.

В свою очередь, естественно-историческая детерминированность этой парадигмы отнюдь не означает, что она не может быть преодолена в будущем, а в настоящем не может быть прояснена путем критической рефлексии. Н. А. Бердяев совершил своего рода ретроспективную деконструкцию антитезы «славянофильство» — «западничество», выделив ее экзистенциально-психологические предпосылки и отрефлективировав некоторые «механизмы» культурной самоидентификации. В качестве общей «порождающей модели» как славянофильства, так и западничества в их взаимообусловленности нам представляется необходимым, опираясь на интерпретацию этих идеологем Н. А. Бердяевым, выделить три общих для них «механизма» культурной самоидентификации.

1. Противопоставление эмпирической «действительности» искомому «идеалу»: разница в том, что западники искали свой

«идеал» за пределами России, а славянофилы — в ней самой, в ее скрытой сущности, которая должна быть прояснена и очищена от всех исторических искажений.

2. Своеобразное «двойничество» (А. А. Ухтомский)* противоположных идеологем, вследствие которого обе стороны антитезы приписывали друг другу свои собственные черты: в частности, славянофилы западникам — свою собственную зависимость от европейских культурных парадигм, западники славянофилам — свою собственную «неевропейскость». Это «двойничество» могло преодолеваться изнутри одним мыслителем, примером чему являлся П. Чаадаев; или же могло глубоко осознаваться, например, у А. Герцена, в его известном сравнении славянофилов и западников с «двуликим Янусом».

3. Третьим, весьма специфическим «механизмом» идеологической самоидентификации в данном случае стала «псевдоморфоза» как феномен несоответствия формы и содержания в культурном сознании — характерно, что данное понятие О. Шпенглер вводил в научный оборот именно в ходе интерпретации русского цивилизационного типа**. Особая заслуга Н. А. Бердяева состоит в том, что он прочитал особый экзистенциальный «шифр», лежащий в основе всей идеологической контроверзы, благодаря чему она предстала в своих подлинных основаниях, связанных с глубинным духовным самоопределением.

Особый экзистенциально-психологический метод осмысления феномена контroversивных идеологических явлений, примененный Н. А. Бердяевым к русскому славянофильству и западничеству, очевидно, имеет широкий потенциал применимости к кругу подобных явлений. Фактически русская антите-

* Ср.: «Мы воспринимаем лишь то и тех, к чему и к кому подготовлены наши доминанты, т. е. наше поведение. Бесценные вещи и бесценные области реального бытия проходят мимо наших ушей и наших глаз, если не подготовлены уши, чтобы слышать и не подготовлены глаза, чтобы видеть... Пока человек не освободился еще от своего Двойника, он, собственно, не имеет еще Собеседника, а говорит и бредит сам с собою... завистнику и тайному стяжателю чудятся и в других стяжатели; эгоист именно потому, что он эгоист, объявляет всех принципиально эгоистами. Везде, где человек осуждает других, он исходит из своего Двойника, и осуждение есть вместе с тем и тайное... самооправдание» (А. А. Ухтомский в дневниках и письмах. СПб., 1992. С. 179–183).

** См.: Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. Минск, 1999. С. 244–250.

за «западничества» и «славянофильства» предвосхитила глобальные цивилизационные коллизии как XX, так и XXI в., состоящие в противостоянии глобальной унификации и локальной самобытности. Подобно русским «западникам» и «славянофилам», идеологи и мыслители этих веков также делятся на два типологически близких типа. Первые, возводя в абсолют достижения западной цивилизации, а все остальное считающие вредными «пережитками» («западники»); и вторые, помнящие об ином Абсолюте, путь к которому лежит не через технические ухищрения, материальный комфорт и переизбыток информации, а через возвращение к традиции («славянофилы»). По нашему мнению, совсем и не нужно, чтобы кто-то из них «победил» окончательно, фактически создавая тем самым новый вариант «единственно верного учения» с тоталитарными претензиями, устраняющий усилие выбора, риска и ответственности мысли. Ведь именно в этой контрверзе создавалось и будет создаваться пространство человеческой свободы, в которой под различными идеологической оболочками скрывается императив предельного экзистенциального выбора между временным и Вечным.

Хроника жизни и творчества Н. А. Бердяева*

1874, 6 (18) марта — в городе Киеве у Александра Михайловича Бердяева и его жены Александры Сергеевны (урожденной кн. Кудашевой) родился сын Николай.

1887–1891 — учеба в Киевском кадетском корпусе.

1894–1898 — учеба в Киевском университете Святого Владимира.

1900–1902 — ссылка в Вологду.

1901 — выход первой книги Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском».

1902 — участие в сборнике «Проблемы идеализма».

1902–1903 — переезд в Житомир в связи с изменением места ссылки.

1904 — участие во Втором международном философском конгрессе (Женева, Швейцария). Встреча с Л. Ю. Трушевой-Рапп в Киеве. Переезд в Петербург. Работа в журнале «Новый путь».

1905 — издание журнала «Вопросы жизни».

1905, сентябрь — 1907 — участие в «средах» на «башне» Вячеслава Иванова.

1906, весна — 1907 — участие в кружке «Гафиз».

* Опубликовано в: Волкогонова О. Д. Н. Бердяев. М., 2010.

1907 — выход в свет книги «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные, литературные 1900—1906». Выход в свет книги «Новое религиозное сознание и общественность». Начало работы Петербургского религиозно-философского общества, одним из инициаторов создания которого был Н. А. Бердяев.

1907—1910 — участие в работе Московского еженедельника, издаваемого М. К. Морозовой и Е. Н. Трубецким.

1908 — поездка с женой в Париж. Общение в Париже с Ме-режковскими. Переезд в Москву. Начало многолетней дружбы с Евгенией Казимировной Герцык.

1909 — выход сборника «Вехи» со статьей Н. А. Бердяева.

1910—1911 — работа Н. А. Бердяева в издательстве «Путь».

1911 — выход в свет книги «Философия свободы». Отход Н. А. Бердяева от издательства «Путь».

1911, ноябрь — 1912, май — поездка в Италию с женой и свояченицей Е. Ю. Рапп. В феврале 1912 к ним присоединилась Е. К. Герцык.

1912 — скончалась Александра Сергеевна Бердяева, мать философа. Выход в свет книги «Алексей Степанович Хомяков».

1913 — статья Н. А. Бердяева «Гасители духа» опубликована в «Русской молве». Бердяев обвинен в богохульстве, начато судебное разбирательство.

1914 — смерть старшего брата, Сергея Александровича Бердяева. В основном написана книга «Смысл творчества», увидевшая свет в 1916 г.

1916 — переезд в Москву, в квартиру в Малом Власьевском переулке, 14, кв. 3. Скончался Александр Михайлович Бердяев, отец философа.

1917 — переход Лидии Юдифовны Бердяевой в католичество.

1918 — выход в свет сборника статей «Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности». Участие в сборнике «Из глубины». Чтение Н. А. Бердяевым лекций в Государственном институте слова. Написание книги «Философия неравенства» (вышла в свет в 1923 г., Берлин: Обелиск).

1918–1922 — работа в правлении Всероссийского союза писателей и в книжной лавке писателей.

1919, сентябрь — официальное открытие Вольной академии духовной культуры, просуществовавшей до 1922 г.

1920, февраль — первый арест Бердяева. Он несколько дней содержится во внутренней тюрьме ЧК, вызывается на беседу Ф. Э. Дзержинским. Н. А. Бердяев избран профессором Московского университета, где читал курсы лекций на историко-филологическом факультете о миросозерцании Ф. М. Достоевского и о философии истории.

1922 — Н. А. Бердяев стал действительным членом Российской академии художественных наук.

1922, август — второй арест. После заключения в тюрьме ГПУ в течение нескольких дней Н. А. Бердяеву объявлено о его высылке из страны.

1922, сентябрь — Н. А. Бердяев, Л. Ю. Бердяева, Е. Ю. Рапп и их мать, И. В. Трушева, на пароходе «Oberbürgermeister Naken» («философский пароход») покинули Петроград и отправились в Штеттин, Германия.

1922, ноябрь — создание Религиозно-философской академии в Берлине.

1923, февраль — организация Русского научного института в Берлине. Н. А. Бердяев избран деканом факультета духовной культуры.

1923, октябрь — возникло Русское студенческое христианское движение (РСХД). Н. А. Бердяев становится почетным членом совета РСХД и участвует в его работе вплоть до 1936 г. Выход в свет книги «Миросозерцание Достоевского» (Прага: YMCA—Press). Публикация книги «Смысл истории» (Берлин: YMCA—Press).

1924 — выход в свет книги «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (Берлин: Обелиск). Переезд Н. А. Бердяева с семьей в Кламар (пригород Парижа).

1926 — выход в свет книги «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли» (Париж: YMCA—Press).

1926–1928 — организация Бердяевым в Париже межконфессиональных христианских собраний.

1927–1928 — выход в свет двухтомной книги «Философия свободного духа» (Париж: YMCA–Press). Книга удостоена премии Французской академии в 1939 г.

1931 — выход в свет книги «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (Париж: Современные записки).

1934 — выход в свет книги «Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи)» (Париж: YMCA–Press). Выход в свет книги «Я и мир объектов (Опыт философии одиночества и общения)» (Париж: YMCA–Press).

1937 — выход в свет книги «Дух и реальность» (Париж, YMCA–Press).

1938 — выход в свет книги «Истоки и смысл русского коммунизма» на немецком языке. Бердяевы получают наследство от друга семьи и покупают дом, в котором проживут до конца дней.

1939 — выход в свет книги «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (Париж: YMCA–Press).

1940 — после взятия немцами Парижа у Бердяева собираются друзья на «военный совет».

1944 — приветствуя освобождение Парижа, Бердяевы вывешивают на своем доме красный флаг.

1945, сентябрь — смерть жены философа, Лидии Юдифовны.

1946 — выход в свет книги «Русская идея».

1947 — выход в свет книги «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (Париж: YMCA–Press). Получает степень почетного доктора Кембриджского университета.

1948, 23 марта — Н. А. Бердяев умер в своем доме в Кларе.

1949 — выход в свет книги «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (автобиографическая книга; опубликована посмертно в издательстве YMCA–Press).

1951 — выход в свет книги «Царство Духа и царство Кесаря» (опубликована посмертно, Париж: YMCA–Press).

1952 — выход в свет книги «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого».

1960 — архив Бердяева передан его свояченицей, Е. Ю. Рапп, в советское посольство в Париже.

Составитель О. Д. Волкогонова

Избранная библиография работ о жизни и творчестве Н. А. Бердяева*

На русском языке (1990–2012)

Адюшкин В. Н. Социальная философия Н. Бердяева в свете перестройки // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1991. № 3. С. 76–85.

Алексеев П. П. Человек, дух и реальность. Об экзистенциальном типе философствования Н. А. Бердяева // Н. А. Бердяев. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 357–364.

Андреев А. Л. Искусство, культура, сверхкультура (Философия искусства Н. А. Бердяева). М., 1991. 64 с.

* В данной библиографии представлены работы отечественных (с 1990 г. по настоящее время) и зарубежных (второй половины XX в.) исследователей. Работы, вышедшие в России до 1917–1922 гг., а также принадлежащие авторам русского зарубежья, см. в книге, подготовленной А. А. Ермичевым «Н. А. Бердяев: pro et contra». Кн. 1. СПб., 1994. С. 563–570. Работы советского периода см. в библиографическом указателе: История русской философии конца XIX — начала XX в. Ч. 2. М., 1992. С. 17–36. Наиболее полная библиография и анализ сочинений Н. А. Бердяева представлены в пятитомной работе немецкого философа и протестантского теолога Вольфганга Дитриха (Dietrich W. Provocation der Person. Bd. 1–5. Berlin, 1974–1979). См. также: Klepinine T. (Т. Ф. Клепинина). Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev. Paris, 1978.

Андреев А. Л. Николай Александрович Бердяев: философия истории и политика // Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 161–200.

Аржаковски С. Б. Актуальность Бердяева во Франции // Метаморфози свободи: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяева) [Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді]. Вип. 1 / від. ред. Т. Д. Суходуб. Київ, 2003. С. 23–29.

Барабанов Е. Г. «Русская идея» в эсхатологической перспективе: о наследии Н. А. Бердяева // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 62–73.

Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1 / сост. А. А. Ермичев. СПб., 1994. 572 с.

Н. А. Бердяев и единство европейского духа. Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. 325 с.

Бердяева Л. Ю. «Не верю в пространство, не верю во время, разделяющее нас». Письма к Е. К. Герцк / публ. Т. Н. Жуковской // Новый мир. 1998. № 7. С. 173–183.

Бердяева Л. Ю. Профессия: жена философа / сост., предис. и коммент. Е. В. Бронникова. М., 2002. 262 с.

Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М., 2007. 743 с.

Бородин Л. Ю. Сотворение смысла, или страсти по Бердяеву // Вопросы философии. М., 1993. № 8. С. 7–41.

Бычков В. В. Кризис культуры в эсхатологическом свете философии Николая Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 207–229.

Бычков В. В. Философия искусства Николая Бердяева // Искусствознание. 1/05. М., 2005. С. 495–517.

Бычков В. В. Теургическая эстетика Николая Бердяева // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып. 1. М., 2005. С. 39–67.

Буйло Б. И. Судьба России в культурно-исторической концепции Н. А. Бердяева. Ростов-на-Дону, 2003. 216 с.

Вадимов А. Жизнь Бердяева: Россия. Oakland, 1993. 287 с.

Вадимов А. Вступительная статья к публикации фрагментов из книги Н. Бердяева «Самопознание» // Наше наследие. 1998. № 6. С. 39–42.

Вадимов А. Николай Бердяев: изгнание: [К биографии философа] // Вопросы философии. 1991. С. 160–165.

Вандалковская М. Г. Историческая наука русского зарубежья. Традиции русской общественной мысли в историко-философском наследии Н. А. Бердяева // История и историки. 2003. № 1. С. 141–168.

Вечные философские проблемы: Сб. научных трудов [О Н. А. Бердяеве]. Новосибирск, 1991. 208 с.

Визгин В. П. Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии // Историко-философский ежегодник 2001. М., 2003. С. 303–324.

Вишнякова О. В. Этика Бердяева. М., 2000. 178 с.

Волкогорова О. Д. Н. А. Бердяев: интеллектуальная биография. М., 2001. 112 с.

Волкогорова О. Д. Бердяев [Жизнь замечательных людей. Серия биографий]. М., 2010. 388 с.

Вригт Г. Х. фон. Три мыслителя / пер. с англ. И. Б. Волковой. СПб., 2000. 254 с.

Гайденко П. П. Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 5–18.

Гайденко П. П. Философия свободы Николая Бердяева // Историко-философский ежегодник 1995. М., 1996. С. 121–135.

Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

Галахтин М. Г. Бердяев и Россия: опыт постановки вопроса // Из истории религиозной философии в России XIX — начала XX в. М., 1990. С. 99–109.

Галушкин А. Ю. После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922–1923 гг. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997.

Гаман Л. А. Историсофия Н. А. Бердяева. Томск, 2003. 212 с.

Гаман Л. А. Историсофия советского периода российской истории Н. А. Бердяева // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Томск, 2003. Вып. 27. С. 94–114.

Гальцева Р. А. Николай Бердяев философ творчества и теоретик культуры // Н. А. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 7–36.

Гальцева Р. А., Роднянская И. Б. К портретам русских мыслителей. М., 2012. 757 с.

Герцык Е. К. Николай Бердяев // Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 354–371.

Гаязов Р. Х. Культура в философии Н. А. Бердяева. М., 1995. 151 с.

Головков С. А. Н. А. Бердяев о духовных основах главных идеологических доктрин. М., 2007. 56 с.

Горовиц Б. От «Вех» к русской революции: два философа — Н. А. Бердяев и М. О. Гершензон // Вестник РХД. 1992. № 166. С. 89–132.

Горохов А. В. Н. А. Бердяев и Э. Мунье (Два опыта построения персоналистической философии) // Вече: Журнал русской философии и культуры. 2009. Вып. 19. С. 114–119.

Гриценко В. С. «Homo Singularis» в культурологических поисках Бердяева // Актуальные проблемы истории, теории и практики художественной культуры. Вып. 3. 4.1. Киев, 1999. С. 93–100.

Громов М. Н. Николай Бердяев и русская философская традиция // Историко-философский ежегодник 2001. М., 2003. С. 263–273.

Громов М. Н. Творчество Николая Бердяева в контексте восточнославянской и европейской мысли // Метаморфози свободи: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяева) [Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді]. Вип. 1 / від. ред. Т. Д. Суходуб. Київ, 2003. С. 12–23.

Гулыга А. В. Эсхатологическая этика (Бердяев) // Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М., 1995; М., 2003. 447 с.

Даренский В. Ю. Деконструкция антитезы «славянофильство» — «западничество» в историософии Н. А. Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 57–68.

Дворецкая Е. В. Этика Николая Бердяева. СПб., 1993. 201 с.

Двуреченская Т. А. Философские взгляды В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева. М., 2001. 48 с.

Диденко В. Д. Искусство в пневматологии Н. Бердяева // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1993. № 1. С. 37–46.

Димитрова М. Философско-религиозная концепция Бердяева и Достоевского // Философские альтернативы. 1996. № 2. С. 112–116.

Дмитриева Н. К., Моисеева А. П. Философ свободного духа (Н. Бердяев: жизнь и творчество). М., 1993. 271 с.

Дьяченко Г. В. Символ в философском дискурсе Н. Бердяева: лингвокогнитивный аспект. Луганск, 2008. 258 с.

Дьяченко Г. В. Лингвокогнитивные характеристики философского дискурса Н. Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 317–324.

Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX вв. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. 1. СПб., 2000. 415 с.

Евлампиев И. И. История русской философии. М., 2002. 584 с.

Емельянов Б. В., Новиков А. И. Николай Бердяев о России и русской философии // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 3–18.

Емельянов Б. В., Шапошников А. И. Русская философия Серебряного века. Екатеринбург, 1995. 284 с.

Емельянов Б. В. Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, Г. Г. Шпет. Екатеринбург, 2005. 79 с.

Еремеева Т. А. Павкин Л. М. Попов И. Е. К 120-летию со дня рождения Н. А. Бердяева // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1995. № 1. С. 64–70.

Ермичев А. А. Три свободы Николая Бердяева. М., 1990. 63 с.

Ермичев А. А. Бердяев Николай Александрович // Русская философия. Энциклопедия. М., 2007. С. 47–49.

Ермичев А. А. «Я всегда был ничьим человеком...» // Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 8–22.

Ермичев А. А. Долгий путь к идеалу // Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 3–18.

Ермичев А. А. Творчество и культура в философии Н. А. Бердяева // Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе. СПб., 1991. С. 106–116.

Ермичев А. А. Суждения Н. А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина // *Studia culturae*. Вып. 2. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2002. С. 9–24.

Ефимов Г. И. О духовной природе насилия в философии Н. А. Бердяева // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. 7: «Вехи» и «веховцы». Русские мыслители и западные традиции. М., 1992. С. 59–73.

Есипенко Д. М. Гуманистические идеи в экзистенциальной метафизике духовного опыта Н. Бердяева // Мультиверсум: философский альманах. Вып. 13. Киев, 2000. С. 212–219.

Живов В. М. О сомнительном и недостоверном в историософии Н. А. Бердяева // Новый мир. 1992. № 10. С. 216–221.

Журавлев П. В. Проблема бытия в философии Н. А. Бердяева. Саратов, 2002. 55 с.

Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995. 338 с.

Зеленина Е. В. Журнал «Путь» Н. А. Бердяева в системе печати русского зарубежья // Вестник Московского университета. Сер. 10. Журналистика. 1997. № 3. С. 56–66.

Зимовец Л. Г. Кризис культуры в культурологической мысли XX века: Н. А. Бердяев и О. Шпенглер. Ростов-на-Дону, 2011. 236 с.

Ивонин Ю. П. Природа философского знания в контексте теории культуры Н. А. Бердяева // Философия и ее место в культуре. Новосибирск, 1990. С. 210–231.

Ивонин Ю. П. Творчество, культура и цивилизация в философской концепции Н. А. Бердяева // Вечные философские проблемы. Новосибирск, 1991. С. 76–95.

Игнатов А. Диалектика свободы Н. Бердяева // Философские альтернативы. 1998. № 2. С. 41–51.

Ильин В. Н. Бердяев и судьбы русской философии / предисл. и публ. Вл. Безносова // Звезда. 1993. № 11. С. 124–144.

Карпенко Е. К. Мистическая онтология и социальный утопизм в «Философии свободы» Н. Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 120–131.

Ким Р. Некоторые особенности изучения наследия Н. А. Бердяева // Альма матер: Вестник Высшей школы. 2004. № 9. С. 42–45.

Клеман О. Зундель, Бердяев и духовность восточного христианства / пер. Н. Занемонец // Страницы. 1996. № 1. С. 38–52.

Ковалев К. П. Кающийся аристократ // Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 335–342.

Ковалев К. «Мысль изреченная есть ложь...»: Русская идея Н. Бердяева // Московский вестник. 1990. № 3. С. 318–344.

Ковалева О. В. Культура не умирает — она уходит в глубину // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 250–258.

Коган Л. А. «Выслать за границу безжалостно» (Новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 61–84.

Козлова О. В. Проблема свободы и объективации в философии Н. А. Бердяева // Историко-философский ежегодник 2001. М., 2003. С. 282–290.

Колеров М. А., Плотников Н. С. О новых публикациях работ Н. А. Бердяева // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 164–168.

Колеров М. А. «Вопросы Жизни»: история и содержание // Логос. 1991. № 2. С. 264–283.

Колеров М. А. О публикации писем Н. А. Бердяева // De visu. 1993. № 3. С. 86.

Колеров М. А. С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): письмо к Е. Ю. Рапп // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 275–276.

Колычева С. В. Н. Бердяев о кризисе культуры // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 243–249.

Косарев А. М. Н. А. Бердяев: революция эротического духа // Философские исследования. 1997. № 1. С. 197–213.

Косулина Л. Г. Николай Бердяев: одинокий странник русской философии // Литература в школе. 1994. № 6. С. 34–46.

Котельников В. А. Русская идея как философская и историко-литературная тема (о наследии Н. А. Бердяева) // Русская литература. 1990. № 4. С. 112–119.

Котельников В. А. Блудный сын Достоевского // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 175–182.

Кошелева В. Л. Наступит ли время Бердяева? // Общественные науки и современность. 1991. № 3. С. 132–139.

Красиков В. И. Бердяев и европейская философия 20–40-х гг. XX в. // Н. А. Бердяев и единство европейского духа. Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 11–16.

Кротов Я. [Рец.]: Бердяев Н. А. Эрос и личность. Философия пола и любви // Новый мир. 1990. № 3. С. 270–271.

Крымский С. Б. Ценностно-смысловой универсум Н. А. Бердяева // Метаморфози свободи: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяева) [Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді]. Вип. 1 / від. ред. Т. Д. Суходуб. Київ, 2003. С. 6–12.

Кувакин В. А. Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1975.

Кувакин В. А. Мыслители России. М., 2006. С. 394–430.

Кудишина А. А. Экзистенциализм и гуманизм в России: Лев Шестов и Николай Бердяев. М., 2007. 180 с.

Кузнецов П. Николай Бердяев: штрихи к портрету // Ступени. 1991. № 1. С. 66–78.

Куляскина И. Ю. Проблема социализма в русской религиозной философии конца XIX — первой половины XX в.: Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк. Благовещенск, 2001. 191 с.

Курикалов Ю. Л. Дух и цивилизация // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 259–270.

Леонтьева О. Б. Николай Александрович Бердяев: в поисках смысла истории. Самара, 1998. 175 с.

Личфилд К. Онтология и меонтология в контексте экзистенциальной апофатики Бердяева // Н. А. Бердяев и единство ев-

ропейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 83–89.

Лоскутов В., Семочкина М. Опыт философии общей судьбы или был ли Бердяев антимарксистом? // Параллели (Россия–Восток–Запад). Вып. 1. М., 1992. С. 91–109.

Лю Цзоюань. Метафизика русской идеи в творчестве Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева: взгляд из России и Китая. М., 2010. 143 с.

Мальцев К. Г. «Эсхатология власти» Н. А. Бердяева. М., 2000. 234 с.

Мальцев К. Г., Мальцева А. В. «Философия свободы» и соблазн христианского государства: Н. А. Бердяев и И. А. Ильин. М., 2001. 333 с.

Мамонтов С. П. Философия над схваткой. К 50-летию со дня смерти Н. А. Бердяева // Общественные науки и современность. 1998. № 3. С. 124–133.

Мареев С. Н. Миф о Бердяеве. М., 2012. 287 с.

Мартинов А. Образ Ставрогина в творчестве Сергея Булгакова и Николая Бердяева // Литературно-философские проблемы русской эмиграции (сборник статей). М., 2005. С. 15–26.

Мартинов Д. Е. Теургия: религиозно-эстетическая утопия Н. А. Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 102–109.

Маслин М. А. Бердяев Николай Александрович // Философский словарь. М., 2009. С. 69–70.

Маслин М. А., Андреев А. Л. О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре // О России и русской философской культуре. Философия русского послеоктябрьского зарубежья (Н. А. Бердяев и др.). М., 1990. С. 5–42.

Маслин М. А. Николай Бердяев и русская идея: за или против // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1994. № 3–4. С. 72–76.

Мелих Ю. Б. Н. А. Бердяев и Л. П. Карсавин. Анархизм и симфоничность личности // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 17–25.

Метаморфози свободи: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяева) [Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді]. Вип. 1 / від. ред. Т. Д. Суходуб. Київ, 2003. 648 с.

Миненков Г. Я. Динамика универсализма и партикуляризма в интерпретации Н. А. Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 38–56.

Михайлов М. Великий катализатор: Ницше и русский неоиdealизм // Иностранная литература. 1990. № 4. С. 197–204.

Москвина И. К. Критика «буржуазности» и «духовного мещанства» у Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова // Религия, атеизм и современная культура. Л., 1989. С. 156–165.

Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада: В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов. М., 2006. 477 с.

Мотрошилова Н. В. Николай Бердяев: Философия жизни как философия духа и западная мысль XX века // Историко-философский ежегодник 2001. М., 2003. С. 249–263.

Мысливченко А. Г. Мятежный апостол свободы // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 3–12.

Мысливченко А. Г. Экзистенциально-персоналистическая философия Н. А. Бердяева // История русской философии. М., 2001; 2-е изд. М., 2008. С. 435–447.

Мысливченко А. Г. Был ли Бердяев экзистенциалистом? // Метаморфози свободи: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяева) [Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді]. Вип. 1 / від. ред. Т. Д. Суходуб. Київ, 2003. С. 127–131.

Мысливченко А. Г. «О назначении человека» [Н. Бердяев]; «Опыт эсхатологической метафизики» [Н. Бердяев] // Русская философия: Энциклопедия. М., 2007. С. 380–382, 402–403.

Неретина С. С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 67–83.

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Антиномия личности и общества (Антропософский опыт Бердяева) // *Общественные науки и современность.* 1997. № 1. С. 153–159.

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Введение в философскую антропологию Николая Бердяева // *Человек.* 1997. № 3. С. 57–66.

Новикова М. В. Н. А. Бердяев о православном персонализме // *Человек.* 2003. № 4. С. 123–127.

Новикова Р. П. Личность Бердяева и основное направление его философских исканий // *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки.* 1994. № 3–4. С. 66–72.

Океанская Ж. Л., Океанский В. П. Философия трагедии Н. А. Бердяева в контексте «Трагедии философии» о. Сергия Булгакова // *Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса.* М., 2007. С. 26–37.

Панков Вл. Судьба философа // *Москва.* 1990. № 1. С. 179–182.

Панков А. Возвращение: Н. Бердяев и «Русский идеализм» // *Слово.* 1990. № 1. С. 54–56.

Парамонов Б. Пантеон: демократия как религиозная проблема // *Октябрь.* 1991. № 7. С. 150–169.

Паули Ю. С. Лингвокреативное моделирование идиостиля Н. А. Бердяева. На материале философского трактата «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». Томск, 2008. 198 с.

Пивоваров Ю. Бывшие, но не сбывшиеся. О «русском марксизме» и его удивительной судьбе // *Октябрь.* 1992. № 2. С. 177–188.

Полторацкий Н. П. Н. А. Бердяев и Россия: философия истории России у Н. А. Бердяева. Нью-Йорк, 1967. 262 с.

Поляков Л. В. Отреченная книга // *Бердяев Н. А. Философия неравенства.* М., 1990. С. 3–20.

Поляков Л. В. Мессия XX века (Судьба России sub specie Николая Бердяева) // *Параллели (Россия–Восток–Запад).* Вып. 1. М., 1992. С. 66–91.

Попков В. В. Н. Бердяев: От революции социальной к революции духа. Одесса, 2002. 176 с.

Порус В. Н. Н. А. Бердяев: эсхатология свободы // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 142–178.

Прохоров М. М. Философия Н. А. Бердяева как раскрытие тайны субъекта, творения и реальности // Вестник Тамбовского ун-та. 1999. Вып. 1. С. 40–47.

Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г. В поисках эпистемологии общения: Николай Бердяев — Густав Шпет — Лев Шестов // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 69–82.

Пэттисон Дж. Эсхатология и онтология: Хайдеггер и Бердяев // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 179–194.

Раух А. Россия в Европе: взгляд Н. А. Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 3–10.

Розин В. М. Размышления о русской духовности (от Николая Бердяева до наших дней) // Горизонт. 1991. № 9. С. 13–38.

Роцинский С. Б. Н. А. Бердяев и философия духа русской революции // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. 7: «Вехи» и «веховцы». Русские мыслители и западные традиции. М., 1992. С. 73–83.

Сабиров В. Ш. Два лика зла (Размышления русских писателей о добре и зле). М., 1992. 64 с.

Сапов В. В. Самопознание Н. А. Бердяева // Социологические исследования. 1990. № 10. С. 86–88.

Саркисянц М. Россия и мессианизм: к «русской идее» Н. А. Бердяева / пер. с нем. А. Пименова. СПб., 2005. 270 с.

Свинцов В. Изгнание — 1922. Николай Бердяев (к биографии русского философа) // Вестник Высшей школы. 1991. № 9. С. 58–71.

Свинцов В. И. Свобода и несвобода. Опыт сегодняшнего прочтения Н. Бердяева // Наука и жизнь. 1992. № 1. С. 2–7.

Свинцов В. И. Философия, равная жизни. К 120-летию Н. А. Бердяева // Свободная мысль. 1994. № 5. С. 38–58.

Семенов С. Н., Семенова А. Н. Философская антропология Н. А. Бердяева и славянофильство // Философский космос

России. Памяти Н. А. Бердяева. Материалы научной конференции. Уфа, 1998. С. 32–42.

Семочкина С. Б. Восхождение к смысло-образу России: историография Н. Бердяева и марксизма // Марксизм и Россия. М., 1990. С. 164–204.

Сербиненко В. В. Бердяев Николай Александрович // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000.

Сербиненко В. В. Бердяев и софиология // Историко-философский ежегодник 2001. М., 2003. С. 273–282.

Сербиненко В. В. Русская религиозная метафизика (XX в.). М., 1996. 412 с.

Сердюкова Е. В. Тема России в философии Н. О. Лосского и Н. А. Бердяева (сопоставление позиций) // Философия в пространстве истории (западноевропейская и русская мысль). Ростов-на-Дону, 2000. С. 29–40.

Сердюкова Е. В. Н. А. Бердяев и Н. О. Лосский: тема России // Нам 30 лет. Юбилейный сборник философского факультета РГУ. 1970–2000 / под ред. Г. В. Драча. Ростов-на-Дону, 2000. С. 233–236.

Сердюкова Е. В. Судьба России в эсхатологической парадигме Н. А. Бердяева // Философское и культурологическое россиеведение. Социальная философия и история русской философии / под ред. А. Н. Ерыгина. Ростов-на-Дону, 2005. Вып. 8. С. 162–171.

Сердюкова Е. В. Н. А. Бердяев: свобода и судьба России // Проблемы модернизации России: Вестник РМИОН. Вып. 1. Ростов-на-Дону, 2007. С. 50–74.

Серегина Т. Н. Антропологические аспекты проблемы отчуждения. М., 2008. 153 с.

Сигов К. Б. Изгнание и свобода: путь Николая Бердяева // Философская и социологическая мысль. Киев, 1989. № 11. С. 79–88.

Силантьева М. В. Экзистенциальные проблемы этики творчества Николая Бердяева. М., 2002. 123 с.

Силантьева М. В. Экзистенциальная диалектика Н. А. Бердяева о соотношении философии, религии и культуры // Религиоведение. 2005. № 1. С. 80–88.

Силантьева М. В. Экзистенциальная диалектика Н. Бердяева как метод современной философии. М., 2004. 227 с.

Силантьева М. В. Философия культуры Н. А. Бердяева и актуальные проблемы современности. М., 2005. 219 с.

Силин А. А. Восьмой день творения: Пророчества и заветы Н. Бердяева // Человек. 1995. № 1. С. 55–63.

Слюсарчук Л. Антропоцентризм философии М. Бердяева // Мультиверсум: философский альманах. Вып. 1. Киев, 1998. С. 23–32.

Смирнов А. Путь к истине: Ибн Араби и Николай Бердяев // Параллели (Россия–Восток–Запад). Вып. 1. М., 1991. С. 109–143.

Смирнов В. Пленник свободы. Философия Н. Бердяева и христианство // Кубань. 1991. № 8. С. 81–89.

Смирнов И. П. «От марксизма к идеализму»: М. И. Туган-Барановский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев. М., 1995. 285 с.

Смирнова Е. Н. Н. А. Бердяев о нации, национальном сознании и государстве (социально-философские аспекты) // Вестник Омского университета. 1999. Вып. 3. С. 69–73.

Стародубцева Л. В. Разорванная вечность: парадокс времени в эсхатологической перспективе // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 195–206.

Стеблев С. А. Истина и христианский субъект: философия универсализма // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 110–119.

Сугико С. А. Человек и ценности в философии Н. А. Бердяева и Ф. Ницше // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1991. № 6. С. 61–70.

Титаренко С. А. Н. Бердяев. Ростов-на-Дону, 2005. 127 с.

Титаренко С. А. Антропология Николая Бердяева // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1994. № 3–4. С. 55–62.

Титаренко С. А. В. Даль и Н. Бердяев о феномене мистического // Философские исследования: Сб. научных работ Восточно-украинского государственного университета. Вып. 4. Луганск, 2003. С. 52–59.

Титаренко С. А. К вопросу о языковой личности Бердяева // Вестник Луганского национального педагогического университета. 2004. № 12. С. 152–160.

Титаренко С. А. Киевский круг Бердяева // Образ города в контексте истории, философии, культуры: Киевоведческие чтения: Сб. научных работ. Киев, 2005. С. 109–121.

Титаренко С. А. Киевский период Бердяева // Сб. научных статей «Полифоническая культура Украины». Луганск, 2005. С. 155–163.

Титаренко С. А. Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. Ростов-на-Дону, 2006. 285 с.

Титаренко С. А. Н. Бердяев: между гностицизмом и христианством // Научный журнал «Практическая философия». Киев, 2003. № 4. С. 136–145.

Титаренко С. А. Николай Бердяев: Антропология как основание постижения культуры. Ростов-на-Дону, 1996. 247 с.

Титаренко С. А. Специфика религиозной философии Николая Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 271–277.

Титаренко С. А. Пневматерапия Бердяева как способ реализации эзотеризма // Практическая философия: научный журнал. Киев, 2005. № 1. С. 104–112.

Титаренко С. А. Превращенный контекст славянофильской традиции в философии Н. А. Бердяева // Христианская мысль. Киев, 2005. № 2. С. 91–95.

Титаренко С. А. Феноменология творчества в христианском гуманизме Н. Бердяева // Человек. Время. Гуманизм: Сб. научных статей. Луганск, 1998. С. 154–160.

Титаренко С. А. «Христоцентрический» период Н. А. Бердяева // Практическая философия: научный журнал. Киев, 2006. № 2. С. 213–222.

Титаренко С. А. Человек и мир в философской концепции Н. А. Бердяева // Язык. Литература. Методика: Сб. статей. Луганск, 1996. С. 161–170.

Уистлер Д. «Умиравший Фауст»: Бердяев о Шпенглере // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 230–242.

Урханова Р. А. Проблема иррационального в философии Н. А. Бердяева // Из истории религиозной философии в России XIX — начале XX в. М., 1990. С. 83–90.

Усачев А. В. О дискурсивных техниках философии Н. А. Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 311–316.

Федотова Е. Я. Взгляды Н. Бердяева на «еврейский вопрос», их соотнесение с традиционным христианским богословием и новыми исследованиями // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 132–141.

Филимонов Г. Г. Проблемы неохристианской антропологии в религиозно-философской концепции Н. А. Бердяева. М., 1995. 182 с.

Философский космос России: памяти Н. А. Бердяева (1874–1948). Материалы научной конференции. Уфа, 1998. 253 с.

Фролов В. В. Смысл жизни человека в философии Н. А. Бердяева и П. А. Флоренского: учебное пособие для студентов дневного отделения и аспирантов. М., 1996. 53 с.

Халим Х. А. Проблема человека в философии Н. А. Бердяева (Свобода и объективация). М., 1993. 196 с.

Цвален Р. М. Понятие «личности» в произведениях Николая Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 284–293.

Чернокозова В. Н. Религиозная тема в философии Н. А. Бердяева // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1994. № 3–4. С. 80–83.

Черный Ю. Ю. Философия пола и любви Н. А. Бердяева. М., 2004. 130 с.

Черных А. И. Н. Бердяев и С. Булгаков об истоках русской революции // Социология и социализм. М., 1990. С. 130–152.

Чернущь В. К. Проблема одиночества и общения в философии Н. А. Бердяева // Н. А. Бердяев и единство европейского духа. Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 294–310.

Чубаров И. М. Персоналистическая антропология Н. А. Бердяева и социализм // Природа человека и социализм. М., 1991. С. 77–112.

Шевцова Н. П. Культура как система ценностей: Аксиология в контексте интерпретации культуры Н. А. Бердяева и И. А. Ильина. М., 2004. 204 с.

Шкода В. В. Николай Бердяев: христианский смысл творчества // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 278–283.

Шукуров Д. Л. Философия творчества Н. А. Бердяева и богословский дискурс ОБЭРИУ // Н. А. Бердяев и единство европейского духа: Сб. статей / под ред. В. Н. Поруса. М., 2007. С. 90–101.

Шумихин С., Латыпова Т. Краткий путеводитель по бывшему спецхрану РГАЛИ (выписки об архиве Бердяева). Париж, 1994. 95 с.

Щедрина Т. Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008. 391 с.

На иностранных языках (1950–2012):

Allen E. L. Freedom in God: A guide to the thought of Nicholas Berdyaev. N. Y., 1951. 43 p.

Andelson R. V. The concept of creativity in the thought of Rilke and Berdyaev // Personalist. 1962. Vol. 43. P. 226–232.

Andelson R. V. The creativity of Robert S. Dickens: Berdyaev as a character in fiction [A riposte to R. S. Dickens. Berdyaev's concept of creativity. Personalist. 1964. Vol. 45. P. 250–254] // Personalist. 1967. Vol. 48. P. 393–402.

Arjakovsky H. Leon Chestow et Nicolas Berdiaev, une amitié orageuse // Cahiers de l'émigration russe. 3. Paris, 1996. P. 141–153.

Begzos Marios P. Nikolaj Berdjajew und die Byzantinische Philosophie. Zur metaphysischen Tragweite der patristischen Theologie // Theologie. 1993. Vol. 64. Jan-Feb. www.myriobiblos.gr/texts/german/begzos.html

Champbell Murdoch P. Der Sakramentalphilosophische Aspect im Denken Nicolaj Aleksandrovitsch Berdjajevs. Erlangen, 1981. 273 s.

Christensen P. G. Merezhkovsky and Berdyaev: Leonardo and the meaning of the creative act // Symposium. 1991. Vol. 45 (3). P. 172–181.

Clarke O. F. Introduction to Berdyaev. London, 1950. 220 p.

Clement O. Berdiaev, un philosophe russe en France. Paris, 1991. 243 p.

Colloque Berdiaev. Paris, 1978. 83 p.

Copleston F. C. Philosophy in Russia: from Herzen to Lenin and Berdyaev. Search Press, Notre Dame, 1986. 445 p.

Dadic B. The philosophy of person in dialectics thought of Nicolai Berdyaev // Ученые записки МГПИУ. Вып. 7. Мурманск, 2010. С. 187–203.

Davy M. M. Nicolas Berdyaev: Man of the eighth day, trans. L. Siepman. London, 1967. 149 p.

Devicic I. Berdjajev's philosophy of time // Synthesis Philosophica. Vol. 16. Fasc. 2. Zagreb, 2001. P. 217–231.

Dickens R. S. Berdyaev's concept of creativity // Personalist. 1964. Vol. 45. P. 250–254.

Dietrich W. Provocation der Person. N. Berdjajew in den Impulsen Seines Denkens. Bd. 1–5 // Berlin, 1974–1979.

Dietrich W. Nikolai Berdjajew oder Provokation der Person // *Dietrich W.* Russische Religionsdenker: Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjajew. Gutersloh: Kaiser, 1994. P. 81–120.

Dietrich W. Nikolai Berdjajew. Sein Denken im Prozess. Leben, Werke, Diskurs mit Partnern des Denkens. Münster, 2002. 1036 p.

Donovan M. The Role of Russian Religious Thought in the Writings of Nicolas Aleksandrovich Berdiaev, 1874–1948. Madison, 1960. 964 p.

Dye James W. Berdyaev on «Creativity» // Personalist. 1965. Vol. 46. P. 459–467.

Flikke G. Democracy or theocracy: Frank, Struve, Berdjaev, Bulgakov, and the Russian Revolution. Oslo, 1994. 105 p.

Fluri Ph. Personalism A new/old trend in post-marxist russian philosophy // Theoria — Segunda Época. 1993. Vol. VIII. № 19. P. 149–155.

Gaidenko P. The problem of freedom in Nicolai Berdjajev's existential philosophy // Studies in East European thought. Vol. 46. № 3. Dordrecht etc., 1994. P. 153–185.

Gottlieb Chr. Dilemmas of reaction in Leninist Russia: The Christian response to the revolution in the works of N. A. Berdyaev, 1917–1924. University of Southern Denmark, 2003. 453 p.

Grillaert N. Re-christianizing Christianity: Nikolai Berdiaev's mythopoetic response to Friedrich Nietzsche // *Slavica gandensia*. № 31. Gent, 2004. P. 65–76.

Grinfeld A. L'économie de l'ideal: l'économie politique de N. Berdjajev, S. Bulgakov, S. Frank et P. Struve // *Canadian-American Slavic studies*. Vol. 31. № 2. Irvine (Cal.), 1997. P. 149–170.

Hinojosa Gutierrez P. J. El discurso acerca de las clases sociales en libro el cristianismo y luch de clases de Nikolai Berdiaev // *Дискурсология: методология, теория, практика*. Т. 2. Челябинск, 2009. С. 64–69.

Ignatov A. The dialectic of freedom in Nikolai Berdjajev // *Studies in Soviet thought*. Vol. 38. № 4. Boston, 1989. P. 273–289.

Ignatov A. Solowjow und Berdjajew als Geschichtsphilosophen: Ideen und aktueller Einfluss. Köln, 1997. 36 p.

Khalturina Haltrin E. V. «Uncouth shapes» and sublime human forms of Wordsworth's. The Prelude in the light of Berdyajev's personalistic philosophy of freedom. Louisiana State Univ., 2002. 226 p.

Klamroth E. Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei N. Berdjajev. B., 1963. 118 s.

Köpcke-Duttler A. Nicolai Berdiajew: seine Philosophie und sein Beitrag zu einer personalistischen Pädagogik. Köln, 1981. 260 s.

Köpcke-Duttler A. Nikolai Berdjajews Kritik des materialistischen Kommunismus // *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Bd. 41. № 3. Köln, 1989. S. 260–269.

Linke E. Auseinandersetzung mit einigen Aussagen der "mystischen Dialektik" N. A. Berdjajews // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Päd. Hochschule*, Heft 4. Potsdam, 1981. S. 557–561.

Lowrie D.-A. *Rebellions prophet. A life of Nicolas Berdyajev*. N. Y., 1960.

Markovic M. La philosophie de l'inegalité et les idées politiques de N. Berdjajev. Paris, 1978.

McLachlan J. Mythology and freedom. Nicholas Berdyajev's uses Jacob Boehme's "ungrund" myth // *Philosophy today*, vol. 40, № 4. Celina, 1996. P. 474–485.

Nastali W. Geschichte, Christentum und Freiheit bei Berdjajew // Wiener Jahrbuch für Philosophie. Bd. 25. Wien, Stuttgart, 1993. S. 97–128.

Neretina S. Philosophie of culture before and after October // Studies in East European thought. Vol. 46. № 3. P. 197–222.

Nolte E. Nikolai Berdjajew // *Nolte E.* Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. B., Frankfurt a. Main, 1991. S. 237–248.

Nucho F. N. Berdyaev's philosophy: The existential paradox of freedom and necessity. N. Y., 1967. 228 p.

O'Sullivan N. The tragic vision in the political philosophy of Nikolai Berdyaev (1874–1948) // History of political thought. Vol. 19. Issue 1. Exeter, 1998. P. 79–99.

Owens L. Metacommunism: Kazantzakis, Berdyaev and «The new middle age» // Slavic and East European journal. Vol. 45. № 3. Tucson, 2001. P. 431–450.

Porret E. Berdjajeff. Prophète des temps nouveaux. Neuchâtel, 1951. 187 p.

Porret E. Nikolaj Berdjajew und die christliche Philosophie in Russland. Heidelberg, 1950. 223 s.

Pocai S. Das deutsche und das russische Sonderbewusstsein: F. Nietzsches und F. Dostoevskijs Einfluss auf die Geschichtsphilosophie von O. Spengler und N. Berdjajew // Osteuropa, Jg. 52, H. 12. Stuttgart, 2002. S. 1597–1607.

Reichelt S. G. Nikolaj A. Berdjajev in Deutschland 1920–1950: eine rezeptions Historische studie. Leipzig, 1999. 162 s.

Rossignotti M. Persona e tempo in Berdjajev. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1993.

Rössler R. Das Weltbild N. Berdjajevs. B., 1956. 179 s.

Seaver G. N. Berdyaev. An Introduction to his Thought. N. Y., 1950. 122 p.

Segundo J. L. Berdjajeff. Une réflexion chrétienne sur la personne. Paris, 1963. 420 p.

Shishkin A. Le banquet platonicien et soufi à la «Tour» petersbourgeoise: Berdjajev et Vjaceslav Ivanov // Cahiers du monde russe. Vol. 35. № 1–2. Paris, 1994. P. 15–59.

Slaatte H. A. Time, existence and destiny: Nicholas Berdyaev's philosophy of time. N. Y., 1988. 201 p.

Slaatte H. A. Personality, spirit, and ethics: The ethics of Nicholas Berdyaev. N. Y., 1997. 124 p.

Slesinski R. Berdyaev and the relation of sex, love and marriage // Proc. of the American catholic philosophical association. Vol. 60. Washington, 1986. P. 245–252.

Spinka M. Nicolas Berdyaev, captive of freedom. Philadelphia, 1950. 220 p.

Stark K. The idea of God-Man in Nicolas Berdyaev's existentialism // Phenomenology and existentialism in the twentieth century. Book 1. Heidelberg, 2009. P. 217–229.

Stern H. Die Gesellschaftsphilosophie N. Berdjajews. Köln, 1966. 198 p.

Styczyński M. Berdiaev à Paris: entre la célébrité et la philosophie // Organon. № 24. W-wa, 1988. P. 209–217.

Tsambassis A. N. Berdyaev's personalistic philosophy // Personalist, 1965. Vol. 46 P. 327–341.

Vallon M. A. An apostle of freedom: Life and teachings of Nicolas Berdyaev. N. Y., 1960. 370 p.

Wernham J. C. Two Russian thinkers: An essay in Berdyaev and Shestov. Toronto, 1968. 118 p.

Yannaras C. Philosophie sans rupture. Paris, 1980. 227 p.

Составители А. Г. Мысливченко, В. Н. Порус

Именной указатель

- Августин Блаженный — 178, 192, 193, 407, 411, 417, 434, 436, 437, 448,
Авенариус Р. — 87
Аверинцев С. С. — 497
Аденаур К. — 465
Адлер А. — 287
Адорно Т. — 94, 95
Аксаков К. С. — 462
Аксельрод Л. И. — 148
Алексеев Н. Н. — 493–495
Аржаковский А. — 183, 184
Аристотель — 220, 410
- Баадер Ф. — 132, 136, 329, 331, 444
Байрон Дж. Г. — 22,
Бакунин М. П. — 27, 454, 462, 463
Бальзак О. де — 229
Баранова-Шестова Н. Л. — 182, 400
Барт Р. — 409
Башляр Г. — 438
Белинский В. Г. — 27, 454
Белый А. — 38, 39, 230, 231, 245, 265, 295, 421, 477, 480, 483
- Бёме Я. — 30, 31, 43, 80, 81, 132–136, 138–140, 150, 152, 167, 205, 291, 331, 416, 444, 445
Бенуа А. Н. — 477
Бергсон А. — 65, 69, 259, 331, 335–339, 437, 443,
Бердяев А. М. — 507, 508
Бердяев С. А. — 508
Бердяева (Кудашева) А. С. — 507, 508
Бердяева (Трушева-Рапп) Л. Ю. — 175, 507, 508, 509, 510
Бланшо М. — 434
Блейк У. — 438
Блок А. А. — 34, 295, 297–299, 477
Блуа Л. — 196
Бодлер Ш. — 438
Босс дю Ш. — 176
Боттичелли С. — 228
Брандес Г. — 125
Брок В. — 410, 411
Брюнsvик Л. — 175
Бубер М. — 40, 44, 404
Булгаков С. Н. — 130–132, 158, 190, 368, 384, 460, 479, 483, 486, 490
Бультман Р. К. — 408, 417

- Бурдые П. — 373, 374, 389
Бутан П. — 181, 182
Бычков В. В. — 105, 210, 214,
222, 224, 304, 322, 326
Бычкова Л. С. — 322
- Вадимов А. см. Цветков А. В.**
Вайбель П. — 326
Вайда А. — 301
Вайсс И. — 412
Валентин — 42
Валь Ж. — 181, 183, 184
Василид — 29
Васнецов В. М. — 267
Вебер М. — 362
Вейден ван дер Р. — 227
Веллек Р. — 286
Венгеров С. А. — 491
Веттер А. — 171, 172
Визгин В. П. — 174
Волкогорова О. Д. — 456, 507,
511
Волынский А. Л. — 212
- Гаврюшин Н. К. — 171, 172,
173
Гадамер Г.-Г. — 404
Гайденко П. П. — 13, 89, 96,
110, 117, 119, 167, 168, 452
Гальцева Р. А. — 59, 163, 164,
271, 280
Гартман Э. фон — 138, 196, 356
Гегель Г. В.Ф. — 18, 44, 47, 65,
112, 136, 167, 196, 198, 206,
220, 348, 406, 410, 412, 443,
448
Гейне Г. — 194
Гельдерлин Ф. — 420
Гераклит — 135
Герцен А. И. — 454, 496, 500,
505
Герцык Е. К. — 394, 395, 508
- Гершензон М. О. — 183, 184,
394
Гёте И. В. — 35, 230, 236, 265,
421
Гидденс Э. — 373
Гиппиус З. Н. — 27–28, 477,
480
Гоголь Н. В. — 214, 224, 238,
282, 463
Голль де Ш. — 466
Гофман И. — 389
Грановский Т. Н. — 500
Грот Н. Я. — 393
Гуссерль Э. — 87, 166, 337, 395,
398–401, 406
Гучинская Н. О. — 92
Гюисманс Ж.-К. — 217, 241
- Дави М–М. — 176
Данилевский Н. Я. — 453
Данте Алигьери — 230, 265,
485
Даренский В. Ю. — 492
Дежарден П. — 175, 176
Декарт Р. — 370
Джеймс У. — 336
Дзержинский Ф. Э. — 142, 509
Дильтей У. — 196
Дитрих В. — 512
Дмитриева Н. К. — 38
Достоевский Ф. М. — 18, 22–
24, 37, 38, 40, 46, 50, 55, 74,
83, 110, 118, 119, 140, 183,
196, 200, 202, 204, 211, 214,
215, 220, 223–225, 233–241,
286, 287–296, 299, 300, 302,
314–317, 320, 321, 333, 400,
407, 409, 421, 454, 459, 462,
466, 467, 492, 509
- Евлампиев И. И. — 37, 118,
119

- Ермичев А. А. — 9, 141, 151, 476, 486, 491, 512
- Жид А.** — 301
- Зеньковский В. В. — 25, 170, 197, 204, 391
- Зиммель Г. — 338
- Зомбарт В. — 362
- Зотов А. Ф. — 90
- Ибсен Г.** — 22, 23, 27, 196, 224, 225, 230, 233, 234, 265, 267, 317, 320, 400, 421
- Иван IV (Грозный) — 494
- Иванов Вяч.И. — 28, 33, 159, 183, 184, 191, 192, 194, 230, 242, 265, 274, 282, 286, 294, 314, 394, 478, 480, 481, 483, 507
- Иваск Ю. П. — 35.
- Илларион, митр. — 453
- Ильин В. Н. — 463
- Ильин И. А. — 39, 463, 469
- Иоанн Лествичник — 137
- Иоаким Флорский — 281, 485
- Ионас Г. — 43, 44,
- Кавелин К. Д.** — 469
- Казаков Н. И.** — 495
- Камю А.** — 196, 221
- Кант И.** 16, 18, 19, 20, 21, 44, 47, 65, 90, 91, 126, 148, 198, 274, 365, 406, 437, 441, 450, 495
- Кареев Н. И.** — 463
- Каринский М. И.** — 477
- Карлейль Т.** — 196, 406
- Карпенко Е. К.** — 440, 451
- Карсавин Л. П.** — 39, 69, 74, 163–165, 168–173, 463, 479
- Кастальский А. Д.** — 477
- Катков М. Н.** — 463
- Керзон Дж.** — 501
- Кизеветтер А. А.** — 463
- Киреевский И. В.** — 458, 496, 498
- Киркегор (Кьеркегор, Кирхегардт) С.** — 15, 23, 24, 38, 50, 52, 55, 166, 167, 178, 179, 181, 196, 204, 333, 407, 409, 411, 417, 426–428, 438
- Клепинина Т. Ф.** — 512
- Кожин В. В.** — 502
- Козлов А. А.** — 29
- Колеров М. А.** — 486
- Кондаков И. В.** — 488
- Конт О.** — 444
- Костромина Т. К.** — 444
- Кошелев А. И.** — 494, 496, 500
- Кропоткин П. А.** — 463
- Крус де ла Х.** — 444
- Кувакин В. А.** — 477, 488
- Кузнецов М. М.** — 95
- Лакло Э.** — 369, 370–373, 375
- Ландсберг П.-Л.** — 181, 183
- Левинас Э.** — 167–169, 181, 436
- Левицкий С. А.** — 391, 476
- Лейбниц Г. В.** — 201
- Ленин В. И.** — 142
- Леонардо да Винчи** — 35, 220, 228
- Леонтьев К. Н.** — 152, 196, 224, 445, 453, 462, 463, 466
- Лермонтов М. Ю.** — 22, 238, 459
- Леруа Э.** — 336
- Ломоносов М. В.** — 504
- Лопатин Л. М.** — 29, 395, 477
- Лоренс Д. Г.** — 302
- Лосев А. Ф.** — 450
- Лосский В. Н.** — 31

- Лосский Н. О. — 159, 337, 391, 398, 477
Луначарский А. В. — 6
Лурье С. В. — 116
Любак А. де — 176, 181
Лютер М. — 27, 131, 204, 407, 411, 417
- Малларме С.** — 230, 265
Мальро А. — 302
Маритен Ж. — 172, 177
Маркион Синопский — 29
Маркс К. 27, 35, 112, 196, 354, 363, 364, 370, 452
Марсель Г. — 174, 175–194, 196, 404, 408
Межуев В. М. — 91
Мелих Ю. Б. — 163
Мень А. — 452
Мережковский Д. С. — 27, 28, 32, 101, 158, 159, 184, 212, 286, 444, 478, 479, 481, 483, 489
Метерлинк М. — 215, 225, 230, 233, 265, 315, 316
Мид Дж.Г. — 380
Микеланджело — 228, 229
Милюков П. Н. — 488
Миненков Г. Я. — 367, 384
Минковский Э. — 181
Михайлов А. В. — 91
Моисеева А. П. — 38
Море М. — 176, 183
Морозова М. К. — 159, 508
Мотрошилова Н. В. — 111, 126, 331, 359
Мунье Э. — 175, 181, 475
Мысливченко А. Г. — 195
- Несмелов В. И.** — 144, 477
Николай I — 496
Николай Коперник — 134
- Николюкин А. Н.** — 96
Ницше Ф. — 6, 18, 20, 21, 23, 27, 33, 35, 38, 39, 50, 55, 86, 92, 110, 118, 125, 159, 167, 178, 179, 181, 196, 204, 209, 224, 236, 240, 259, 303, 305, 307, 315, 320, 321, 323, 331, 335, 338, 339, 400, 406, 415, 421, 442, 449, 489
Новалис — 280
Новгородцев П. И. — 490
Нойфельд Й. — 287
- Ориген Александрийский** — 42
Ортега-и-Гассет Х. — 89, 92, 285
- Павлов Н. Ф.** — 500
Парацельс — 485
Парменид — 109
Паскаль Б. — 178, 193
Патнем Дж. — 490
Петр I — 104, 504
Петрарка Ф. — 302
Пикар М. — 422
Пикассо П. — 219, 231, 243, 245, 283, 421
Пико дела Мирандола — 485
Платон — 193, 370, 384, 395, 410, 415, 446, 465,
Плеханов Г. В. — 460, 488
Плотин — 139
Полторацкий Н. П. — 461, 462, 467, 469
Поляков А. П. — 476
Портедж Дж. — 132
Порус В. Н. — 12, 86, 163, 367, 391, 405, 425, 440, 492
Прокопович Ф. — 104
Пружинин Б. И. — 391, 394
Пруст М. — 301
Пугачев Е. И. — 463

- Пушкин А. С. — 104, 238, 254,
263, 264, 299, 504
Пэттисон Дж. — 405
- Разин С. Т.** — 463
Рапп Е. Ю. — 508, 509, 511
Рафаэль Санти — 228, 229
Ремизов А. М. — 477, 490
Риккерт Г. — 338, 339
Розанов В. В. — 28, 97, 139,
140, 196, 252, 305, 317, 323,
463, 464, 477, 479, 501
Романова Е. Ф. кн. — 188
Рорти Р. — 169
Руссо Ж-Ж. — 27, 302
- Сартр Ж.-П. — 15, 90, 93, 94,
114, 119, 196, 199, 221, 408
Свенцицкий В. П. — 479
Селин Л.-Ф. — 302
Серафим Саровский — 254
Сербиненко В. В. — 129, 133
Силезиус А. — 43, 80, 150
Скрябин А. Н. — 193, 242
Соловьев В. С. — 13, 18, 37-42,
44-46, 48, 49, 54, 60, 95, 96,
98-100, 109, 131, 137-140,
154, 159, 163, 183, 186, 196,
204, 247, 275, 277, 278, 280,
295, 300, 332, 334, 335, 340,
346, 395, 445, 453, 454, 462,
466, 467, 477, 489
Соловьев Э. Ю. — 114
Стародубцева Л. В. — 425
Степун Ф. А. — 159, 160, 478
Стравинский И. Ф. — 477
Струве П. Б. — 148, 158, 184,
368, 382, 463, 487
Сувчинский П. П. — 477, 478
Сухов А. Д. — 440
- Тареев М. М. — 477
Тереза Авильская, св. — 444
- Тернавцев В. А. — 479
Тиллих П. — 358, 408
Тимашев Н. С. — 463
Тойнби А. — 399
Толстой Л. Н. — 27, 50, 192,
202, 214, 223, 224, 229, 233,
238, 299, 319, 400, 454, 462,
466
Трельч Э. — 362
Трубецкой Е. Н. — 471, 472,
486, 508
Трубецкой Н. С. — 463
Трубецкой С. Н. — 395, 477
Трушева И. В. — 509
Тютчев Ф. И. — 238, 503
- Унамуно де М. — 87, 88
Успенский Б. А. — 493, 496,
497
Ухтомский А. А. — 505
Уэльбек М. — 327, 328
- Фалес** — 397
Федоров Н. Ф. — 140, 193, 204,
454, 466
Федотов Г. П. — 35, 154, 155,
368, 459, 464, 469, 474
Фейербах Л. — 196, 354
Фессар Г. — 181
Философов Д. В. — 28, 151
Фихте И. Г. — 26, 44, 47, 136,
492
Флоренский П. А. — 158, 251,
297-299, 431, 477, 479, 481,
483
Фома Аквинский — 131
Форэ Г. — 181
Франк С. Л. — 39, 69, 74, 76,
85, 158, 186, 335, 346, 398,
462, 463, 486
Франциск Асизский — 485
Фрейд З. — 287, 317
Фюме С. — 181

- Хабермас Ю. — 373, 389
Хайдеггер (Гейдеггер) М. — 15, 23, 38, 40, 44, 50, 52, 55, 57, 65, 67, 82, 90–93, 109, 119, 135, 165, 166, 168, 178, 180, 198, 199, 306, 336, 337, 405–424, 437, 497
Хинске Н. — 127
Хомяков А. С. — 38, 196, 454, 457, 462, 466, 467, 490, 497–499
Хоркхаймер М. — 94, 95
Хоружий С. С. — 163, 181
- Ц**
Цветаева М. И. — 298
Цветков А. В. — 394
- Ч**
Чаадаев П. Я. — 53, 71, 104, 453, 454, 489, 497, 505
Челпанов Г. И. — 148
Чернышевский Н. Г. — 454
Черткова Е. Л. — 127
Чичерин Б. Н. — 462
Чуева И. П. — 476, 490
Чюрлёнис М. К. — 242
- Ш**
Швейцер А. — 412
Шекспир В. — 236
Шелер М. — 40, 57, 259, 336
Шеллинг Ф. В.Й. фон — 39, 44, 47, 54, 56, 136, 165, 220, 221, 259, 412, 416, 497
Шестов Л. И. — 38, 39, 41, 49, 50, 54, 55, 61, 64, 78, 133, 176, 178, 181, 182, 196, 294, 305, 315–317, 323, 333, 391, 394–398, 401, 402, 404
Шиллер Ф. — 409
Шлейермахер Ф. — 406
Шмеман А. — 104
Шмидт А. — 137
Шопенгауэр А. — 18, 19, 20, 21, 25, 26, 30, 38, 65, 136, 138, 196
Шпенглер О. — 6, 86, 307, 312, 320, 409, 456, 505
Шпет Г. Г. — 391, 394–400, 402–404
Штейнер Р. — 39
Штирнер М. — 29, 166, 167
- Щ**
Щедрина Т. Г. — 10, 391, 394, 395
- Э**
Экхарт М. — 30, 43, 80, 150, 437, 444
Элиот Т. С. — 420
Эмерсон Г. — 406
Эразм Роттердамский — 430
Эрн В. Ф. — 131, 158
- Ю**
Юнг К. Г. — 465, 501
Юргон-Дежарден А. — 176
Юркевич П. Д. — 300, 395
- Я**
Янкелевич В. — 181
Ясперс К. — 15, 23, 38, 40, 44, 55, 88, 89, 103, 104, 113, 114, 166, 178–180, 182, 196, 199, 200, 207, 306
- Lescourret M.-A. — 181
Minor Y. von — 280
Rougier M. — 176
Sales M. — 176
Tilliette X. — 176

Сведения об авторах

Бычков Виктор Васильевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва).

Визгин Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (Москва), действительный член Нью-Йоркской академии наук (США).

Волкогонова Ольга Дмитриевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии и методологии науки факультета философии МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва).

Гайденок Пиам Павловна — академик РАН, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва).

Гальцева Рената Александровна — доктор философских наук, старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН (Москва), действительный член Нью-Йоркской академии наук (США).

Даренский Виталий Юрьевич — доктор философских наук, доцент Луганского государственного университета внутренних дел им. Э. Дидоренко (Луганск, Украина).

Джордж Пэттисон (George Pattison) — профессор богословия Оксфордского университета (Великобритания).

Евлампиев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета С.-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

Ермичев Александр Александрович — доктор философских наук, профессор Русской Христианской Гуманитарной академии (Санкт-Петербург).

Карпенко Елена Константиновна — кандидат философских наук, доцент факультета философии (отделение культурологии) Национального исследовательского университета — Высшая школа экономики (Москва).

Мелих Юлия Борисовна — доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва).

Миненков Григорий Яковлевич — кандидат философских наук, декан бакалаврской школы Европейского Гуманитарного Университета, профессор академического департамента философии (Минск, Республика Беларусь).

Мотрошилова Нэлли Васильевна — доктор философских наук, профессор, заведующая отделом историко-философских исследований Института философии РАН (Москва).

Мысливченко Александр Григорьевич — доктор философских наук, старший научный сотрудник-консультант Института философии РАН (Москва).

Порус Владимир Натанович — доктор философских наук, ординарный профессор, заведующий кафедрой логики, онтологии и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета — Высшая школа экономики (Москва).

Пружинин Борис Исаевич — доктор философских наук, главный редактор журнала «Вопросы философии» (Москва).

Сербиненко Вячеслав Владимирович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Стародубцева Лидия Владимировна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой медиакоммуникаций факультета социологии Харьковского национального уни-

верситета им. В. Н. Каразина, профессор кафедры культурологии факультета культурологии Харьковской государственной академии культуры (Украина).

Щедрина Татьяна Геннадьевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета (Москва).

Содержание

Порус В. Н. Вступительная статья.
О современных исследованиях творчества Н. Бердяева 5

Экзистенциальная философия личности и свободы

Гайденко П. П. Анархический персонализм
Николая Бердяева 13

Евлампиев И. И. Абсолют как свобода: Н. Бердяев 37

Порус В. Н. Н. А. Бердяев: эсхатология свободы 86

Сербиненко В. В. Н. Бердяев и софиология 129

Ермичев А. А. «Я всегда был ничьим человеком...» 141

Мелих Ю. Б. Н. А. Бердяев и Л. П. Карсавин.
Анархизм и симфоничность личности 163

Визгин В. П. Бердяев и Марсель 174

Мысливченко А. Г. Мятежный апостол свободы 195

Эстетика и философия искусства

Бычков В. В. Эстетика Николая Бердяева 210

Гальцева Р. А. Николай Бердяев — философ творчества
и теоретик культуры 271

Философия культуры

Бычков В. В. Кризис культуры в эсхатологическом свете
философ ии Николая Бердяева 304

Мотрошилова Н. В. Николай Бердяев: философия жизни
как философия духа и западная мысль XX в. 331

Миненков Г. Я. Динамика универсализма и партикуляризма
в интерпретации Н. А. Бердяева 367

Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г. В поисках
эпистемологии общения: Николай Бердяев —
Густав Шпет — Лев Шестов 391

Онтология и эсхатология

<i>Пэттисон Дж.</i> Эсхатология и онтология: Хайдеггер и Бердяев.....	405
<i>Стародубцева Л. В.</i> Разорванная вечность: парадокс времени в эсхатологической перспективе.....	425
<i>Карпенко Е. К.</i> Мистическая онтология и социальный утопизм в «Философии свободы» Н. Бердяева.....	440

Русская история и культура

<i>Волкогонова О. Д.</i> Бердяев о русской истории и русской идее	456
<i>Ермичев А. А.</i> Суждения Н. А. Бердяева о «русском культурном ренессансе» и настоящее значение этого термина	476
<i>Даренский В. Ю.</i> Деконструкция антитезы «славянофильство» — «западничество» в историософии Н. А. Бердяева.....	492
Хроника жизни и творчества Н. А. Бердяева	507
Избранная библиография работ о жизни и творчестве Н. А. Бердяева.....	512
Именной указатель.....	533
Сведения об авторах	539

Научное издание

Философия России первой половины XX века

Николай Александрович Бердяев

Ведущий редактор *Н. А. Богатырева*

Редактор *Т. Б. Рябикова*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *А. Ю. Никулин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *Н. Н. Доломанова*

Компьютерная верстка *А. Ю. Титова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 01.08.2013

Формат 60×90/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 34

Тираж 1500 экз. Заказ 6049.

Издательство «Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)

127018, Москва, 3-й проезд Марьиной Рощи, д. 40, стр. 1
Тел./Факс 8(499) 685-15-75 (доб. 116 — отдел реализации)

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Человек может познавать себя сверху и снизу, из своего света, из божественного в себе начала и познавать из своей тьмы, из стихийно-подсознательного и демонического в себе начала. И он может это делать потому, что он двойственное и противоречивое существо, существо в высшей степени поляризованное, богоподобное и звероподобное, высокое и низкое, свободное и рабье, способное к подъему и падению, к великой любви и жертве и к великой жестокости и беспредельному эгоизму.

Н. А. Бердяев



Институт философии РАН



Некоммерческий научный фонд
«Институт развития им. Г. П. Щедровицкого»



Издательство «РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»