



ВЕЛИКИЙ  
КИЕВЛЯНИН

НИКОЛАЙ  
БЕРДЯЕВ



ВЕЛИКИЙ  
КИЕВЛЯНИН



НИКОЛАЙ  
БЕРДЯЕВ

1874



1948



1874-1948







Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины  
Общество русской философии при Украинском философском фонде

Великий киевлянин  
НИКОЛАЙ  
БЕРДЯЕВ



Киев  
ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ ДМИТРИЯ БУРДГО  
2018

УДК 1 (091) (Бердяев)  
ББК 87.3(2)6

*Рецензенты*

*В. С. Возняк,*  
доктор философских наук, профессор (Украина, г. Дрогобыч)  
*А. Г. Дротянко,*  
доктор философских наук, профессор (Украина, г. Киев)

*Рекомендовано к изданию*  
*Учёным советом Центра гуманитарного образования*  
*Национальной академии наук Украины*  
*(протокол № 5 от 30 августа 2018 года)*

«Великий киевлянин» Николай Бердяев / Под ред. М. Ю. Савельевой, Д. Суходуб, Г. Е. Аляева [яз. русск, укр., фр.] / Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Общество русской философии при Украинском философском фонде / Серия «*Великий киевлянин*». — К.: Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2018. — 532 с.

## ISBN

Третья книга философско-культурологической серии «*Великий киевлянин*» посвящена осмыслению творческого наследия выдающегося философа XX века Николая Александровича Бердяева (1874–1948). В центре внимания авторского коллектива — тема судьбы человека в современном мире, а также проблемы свободы, творчества, религиозной эсхатологии, историософии, этики, принципов философствования, духовных начал бытия.

Впервые опубликованы тексты «Лекций о культуре», прочитанных Н. А. Бердяевым для слушателей Религиозно-философской Академии в Берлине и Париже в 20–30 гг. XX века.

Для всех интересующихся историей философии и культуры эпохи «Серебряного века», судьбой мыслителей-эмигрантов, их связями с европейской философской культурой первой половины XX века.

*В оформлении использованы репродукции акварелей Уильяма Блейка*

УДК 1 (091) (Бердяев)  
ББК 87.3 (2) 6

## ISBN

© Серия «*Великий киевлянин*»  
© М. Ю. Савельева, Т. Д. Суходуб, Г. Е. Аляев  
© М. Ю. Савельева (обложка, макет)

«КИЕВ ОДИН ИЗ САМЫХ КРАСИВЫХ ГОРОДОВ...»



Вместо Предисловия

Третья книга из серии «Киевомышление» посвящена, пожалуй, *само*му киевскому философу, известному при этом всему миру... Его ещё при жизни называли «великим киевлянином». 19 марта 2018 года Николаю Александровичу Бердяеву исполнилось бы 144 года со дня рождения, а 24 марта — 70 лет со дня ухода философа в жизнь вечную.

Историю можно выписывать фактами, интерпретацией массовых событий, на которые у каждого из интерпретаторов имеется, правда, свой взгляд, а можно — описывать интеллектуальными портретами, личностями, их биографией и творчеством, тем более, что личность, которую хотелось бы представить, поистине интересна в контексте истории, прошлой да и современной. «Многострунная личность», взявшая «трепет эпохи в себя»<sup>1</sup> — так образно и весьма точно выразился о Бердяеве Андрей Белый.

Но стал ли Бердяев более понятен и близок нынешним поколениям людей, а его учение — действенным ориентиром развития современной культуры? Востребован ли ныне философ, неизменно говоривший о свободе как категории индивидуальной и «аристократической», о творчестве как призвании человека, об обществе как «духовном содружестве», о личности, зажатой в современную эпоху в тисках атомарного индивидуализма или тоталитарного коллективизма; изменила ли его личная борьба за личностного (не массового) человека, устойчивого в своей человечности благодаря воспитанной в себе *культуре свободы* и потому не подверженного новым-старым мифологемам «комфортной» жизни

или исключительно революционного пути обновления общества; сделало ли его личное сопротивление утверждающимся в XX веке новейшим формам идеократической власти *другими* человека и мир? Вопрос, конечно, риторический, но как хотелось бы на него ответить положительно.

Снова в его любимом Городе осень переходит в зиму... Киевскими улицами беззастенчиво-уверенно шагают «свободой» объединённые и опьянённые, умеющие о ней, свободе, громко кричать, люди... Значит, тихой, мерной поступи поистине свободного Философа Город не услышит...

Город, оживающий в его воспоминаниях другими красками: «Киев один из самых красивых городов не только России, но и Европы. Он весь на горах, на берегу Днепра, с необыкновенно широким видом, с чудесным Царским садом, с Софийским собором, одной из лучших церквей России. К Печерску примыкали Липки, тоже в верхней части Киева. Это дворянско-аристократическая и чиновничья часть города, состоящая из особняков с садами. Там всегда жили мои родители, там был у них дом, проданный, когда я был ещё мальчиком. Наш сад примыкал к огромному саду доктора Меринга, занимавшему сердцевину Киева. У меня на всю жизнь сохранилась особенная любовь к садам. Но я чувствовал себя родившимся в лесу и более всего любил лес. Всё моё детство и отрочество связано с Липками. Это уже был мир несколько иной, чем Печерск, мир дворянский и чиновничий, более тронутый современной цивилизацией, мир склонный к веселью, которого Печерск не допускал»<sup>2</sup>.

В. С. Соловьёв выделял два типа мыслителей: «кабинетных учёных», а также тех, для кого философия являлась «жизненной задачей»<sup>3</sup>. Первая линия философствования ориентирована на мышление как способ профессионального бытия, связанный с критической оценкой всего, что происходит в «мире людей». Опыт соединения мысли и собственной жизни, учения и поступков характерен для второго типа мыслителей. Их «философская вера» и личностные убеждения, личная жизнь составляют одно целое — это трудная «практика», почти невозможная для современных



мыслителей, но именно к этой немногочисленной плеяде философов относится Николай Александрович Бердяев (06/19.03.1874 г., Киев — 24.03.1948, Кламар, пригород Парижа). Как вспоминает один из его современников, «Бердяев никогда не переставал быть Бердяевым. Что он выносил в своих мыслях, то он и высказывал невзирая на условия и лица: и при царском режиме, и при советском, и при парламентском, и при фашистском»<sup>4</sup>. Для него философия была поистине образом жизни, задачей, решение которой требовало всецелой личностной отдачи. В этом отношении, наверное, лучше всего могут свидетельствовать самые близкие люди, делившие с философом не столько кров, сколько судьбу, в том числе — горькую, эмигрантскую. Так, в дневнике Лидии Юдифовны Бердяевой, жены философа, находим запись о лекции, прочитанной Николаем Александровичем в Религиозно-философской академии: «Читал с большим воодушевлением. Чувствовалось, что говорит человек, для которого философия не предмет, а тема всей его жизни, его призвание...»<sup>5</sup>.

Философ, публицист, гражданский деятель Н. А. Бердяев происхождением своим, по его собственным словам, связан с «миром аристократическим»: «Мои родители принадлежали к “светскому” обществу, а не просто к дворянскому обществу. В доме у нас говорили, главным образом, по-французски»<sup>6</sup>. Отец философа служил в кавалергардском полку, дед — М. Н. Бердяев был атаманом войска Донского, прадед — Н. М. Бердяев — новороссийским генерал-губернатором, начавшим военную службу при императрице Елизавете Петровне<sup>7</sup>. Спустя десятилетия, вспоминая о своих предках, Николай Александрович находил в своём характере связь с ними. Когда Л. Ю. Бердяева, наблюдая его редкую работоспособность, умение работать в любых обстоятельствах, при болезни и при, как вспоминает, даже бомбардировках Москвы в революцию 1917 г. (когда «вокруг падали гранаты и шрапнели, а он, как ни в чём не бывало, писал...»), сказала о своём удивлении спокойствием Николая Александровича, то услышала в ответ: «Ничего удивительного! Ведь во мне течёт военная кровь», — смеясь, отвечал он. Военная и монашеская, т.к. две бабушки *Ни* были монахини»<sup>8</sup>.

Мать будущего философа, в девичестве княжна Кудашева (по матери — француженка, из графского рода Шуазель), получив французское воспитание, «всегда была более француженка, чем русская», «чувствовала себя более католичкой», хотя и была «православной по рождению»<sup>9</sup>. Крещён был мальчик 24 марта в Киево-Печерской Спасской церкви (храм Спаса-на-Берестове). Родовое имение Бердяевых, где прошли первые его годы жизни, находилось в местечке Обухов, что на Киевщине. После его продажи (1876–77 гг.) семья поселилась в Киеве (район Печерска, Анненковская улица), в доме с садом, по соседству с доктором Мерингом.

Воспитывался будущий философ в Киевском кадетском корпусе, но, несмотря на семейную традицию военной службы, любовь к этой профессии так и не приобрёл. Напротив, имела место «нелюбовь к военным» и, как позже признавался Бердяев в своём «опыте философской автобиографии», уже в те годы мальчиком он «сознал своё философское призвание»<sup>10</sup>. С 1894 г. Бердяев — студент Киевского Университета имени святого Владимира, сначала — естественного отделения физико-математического факультета, через год — юридического факультета. Большое значение для духовного «взросления» студента Бердяева имело знакомство с популярным среди университетской молодёжи профессором философии Г. И. Челпановым (1862–1936), основавшим в университете психологический семинарий, читавшим курс по критике материализма.

Студенческие годы для молодого Бердяева были временем активного интеллектуального поиска, а также гражданской, политической активности, деятельного участия в молодёжных кружках, увлечения марксизмом, связи с Киевским союзом борьбы за освобождение рабочего класса, по делу которого Бердяев будет осуждён и отправлен в ссылку в Вологду (1900–1902 гг.). Первые Бердяева арестовывают 12.03.1898 г., но спустя полмесяца, к первому апреля, его отпускают под залог. Следствие, тем не менее, продолжается, что приводит к тому, что почти через два года, которые для Бердяева были временем усиленного философского самообразования, способствующего постепенной эволюции его

мировоззрения «от марксизма к идеализму», 22.03.1900 г. его ссылают в Вологодскую губернию. В «Обзоре важнейших дознаний, производившихся в жандармских управлениях за 1848–1899 гг.» (СПб., 1902, с. 47) имеются материалы, согласно которым в 1896–1898 гг. Бердяев «составлял статьи противоправительственного содержания и распространял их среди своих знакомых, и равно, как видно из его переписки, намеревался в ближайшем будущем заняться агитацией среди сельского населения Империи»<sup>11</sup>.

Сотоварищами Бердяева по ссылке были весьма известные впоследствии общественные деятели и мыслители, такие как А. А. Богданов, А. В. Луначарский, А. М. Ремизов, Б. В. Савинков, Б. А. Кистяковский (известный философ права проживал в Вологде со ссыльной женой). Дискуссии сопровождали «вологодскую» жизнь, обнажая принципиальные мировоззренческие разногласия в среде «единомышленников».

По возвращению из ссылки Н.А. Бердяев живёт некоторое время в Житомире (под надзором), Киеве, с 1904 по 1908 гг. — в Петербурге, а в 1908 г. переезжает в Москву. Эти годы ознаменовались в биографии философа активной публицистической работой. Он входит в редакцию журнала «Новый путь», руководит вместе с С. Н. Булгаковым журналом «Вопросы жизни» (1905 г.), принимает участие в знаменитом сборнике статей о русской интеллигенции «Вехи» (1909 г.), является членом Московского Религиозно-философского общества. Андрей Белый вспоминает об этом времени предельно откровенно и тепло: «В мир мысли моей входит Бердяев, переселившийся из Петербурга в Москву ... Меня останавливает многострунная личность Бердяева, взявшего трепет эпохи в себя и все чаянья света, трагически потрясённая кризисом жизни, культуры, сознания, веры, расклеивающая с аподиктическим фанатизмом прегромкие ордонансы, энциклики интеллигенции русской; меня поразило в Бердяеве то, что он нас, символистов, вполне понимал (по писаньям его я не думал, что он так нам близок); блестящий мыслитель, прошедший отчётливо школу марксизма и лазивший в дебри критической мысли, владеющий Кантом, Когеном, Аллонсом Рилем, Г. Риккертотом, Наторпом, в них не увязший,

столкнувшийся с православием отцов Церкви и старцев, с воззрением католиков, Мережковского, переживавший Метерлинка, Ницше, поклонник Гюйсманса, обозревал он огромное поле идей, направлений, сплетенье тенденций...»<sup>12</sup>.

Удивительная жизненная стойкость, умение нравственно достойно *быть* в любых обстоятельствах отличали Николая Александровича. В трудные годы гражданской войны он становится сотрудником по организации и ведению книжной лавки писателей (1919–1920 гг.), которая была и философским клубом, где проходили дискуссии по самым разным проблемам. В том же 1919 г. усилиями Бердяева создаётся «Вольная Академия духовной культуры», председателем которой становится сам философ, секретарём — В. А. Грифцов. В эти же годы Бердяев преподаёт в Московском университете. В 1922 году состоялась высылка философа за границу. Вспоминая годы жизни Бердяева в России, один из его товарищей писал: «Николаю Александровичу порою жилось тяжело, он куда-то ходил, менял, хлопотал о деньгах, служил одно время в Центроархиве. <...> Но при встречах он никогда не говорил о повседневных заботах, а всегда о чём-нибудь, связанном с литературой или философией. Быт для него был всегда лишь предлогом для иронии или шуток»<sup>13</sup>.

Первые годы эмиграции (1922–1924) Н. А. Бердяев проводит в Берлине, где преподаёт в Русском научном институте. В 1924 г. переезжает под Париж, в городок Кламар, где остаётся до конца жизни. В течение многих лет (1925–1940) Николай Александрович редактирует религиозно-философский журнал «Путь», издания «YMCA-PRESS», преподаёт в Русской религиозно-философской академии. Завязываются товарищеские и духовно-профессиональные отношения с западноевропейскими интеллектуалами, Бердяев общается с М. Бубером, Ж. Маритеном, Г. Марселем, Ж.-П. Сартром, П. Ландсбергом. Философа приглашают на собрания в «Esprit»<sup>14</sup>, там же он читает доклад о личности. И везде, в любых обстоятельствах Бердяева отличают такие важнейшие для понимания личности самого философа качества как свободолюбие и интерес к человеку. «Свободолюбие, — как подчёркивали знавшие его, —

вот черта, быть может, наиболее свойственная Бердяеву. Свободолюбие — начало, характерное не только для Бердяева, как мыслителя, но и как человека. Искание свободы духа было для Бердяева главным жизненным делом»<sup>15</sup>. Его ментальность была устроена таким образом, что он «презирал политическую демагогию и «игру в галерку».

Наипервейшей и наиглавнейшей ценностью для него была свобода. Он был нетерпим к малейшему проявлению лжи, раболепия или компромисса и его не пугало возмущение толпы. Потомок воинов он <...> был рыцарем по духу, до конца жизни не опускавшим оружия против несправедливости, невежества и предрассудков полуобразованного и узколобого большинства»<sup>16</sup>. С каким мужественным напором действует Бердяев в ситуации несправедливого обвинения о. Сергия Булгакова «в ереси», с какой верой в необходимость противостояния «воинствующему невежеству» делает он свои заявления. Вот как об этом свидетельствует супруга философа: «Все это время *Ни* очень волнуется из-за объявления о. Булгакова еретиком. Сегодня говорит: «Вот заявляют, что католичество не признаёт рел<игиозной> мысли, а православие? И там, и здесь одно и то же — гонение на свободу мыслить, боязнь мысли»<sup>17</sup>.

Николая Александровича всегда интересовали живые люди, их проблемы, переживания, судьбы. Всякого рода общности — классы, нации, массы воспринимались им как «чистые абстракции». Свободу он считал категорией индивидуальной, личность толковал равной миру. При этом он понимал, что человеческое бытие несёт в себе философию трагического существования. «Меня часто упрекали в том, — писал философ, — что я не люблю достижения, реализации, не люблю успеха и победы и называли это ложным романтизмом. Это требует объяснения. У меня действительно есть несимпатия к победителям и успевающим. Мне это представляется приспособлением к миру, лежащему во зле. Я действительно не верю, чтобы в этом мировом плане, в мире объективированном и отчуждённом, возможна была совершенная реализация. Жизнь в этом мире поражена глубоким трагизмом»<sup>17</sup>. Возможно, именно поэтому, осознавая ситуацию трагизма как всеобщую

человеческую судьбу, Бердяев проявляет себя человечески в качестве защитника людей и основополагающих принципов бытия, важнейшим из которых он считает свободу.

Бердяев различает рациональную свободу или свободу разума, способную делать выбор, ориентироваться на предпочтительные для индивида начала — необходимые, не случайные, и свободу подлинную, лежащую в основе всего, но выходящую за границы собственно рациональных суждений. «Человек так устроен, — утверждал философ, — что без свободы духа он не формируется в известных идеях, которые почитаются за истинные, а или впадает в рабью покорность или бунтует»<sup>18</sup>. Отсюда принципиальное сцепление в бытии людей таких категориальных оснований как свобода, творчество, экзистенция были для него условием понимания и философии как антропологии. Поясняя смысл, исток своего варианта философствования, Бердяев пишет: «В центре моего философского творчества находится проблема человека. Поэтому вся моя философия в высшей степени антропологична. Поставить проблему человека — это значит в то же время поставить проблему свободы, творчества, личности, духа и истории»<sup>19</sup>.

Действительно, вне категории свободы нет бердяевского понимания человека, истории, религии, этики, философии. В связи с этим философа нередко обвиняли в идолатрии<sup>20</sup> свободы, поклонении свободе как «новому» идолу. В качестве примера приведу позицию С. А. Левицкого, по-своему представившего характерное для многих мнение, согласно которому в философии XX в. происходит некоторый неоправданный логикой культурного развития перекосяк в категориальном понимании мира человека. Так, если в XIX в. философские мировоззрения определялись концепцией детерминизма, приводившего к тому, что личность поглощалась безличными идолами псевдоколлективности, что, в свою очередь, оправдывало человеческие жертвоприношения в историческом «прогессе», то в веке XX-м появляется «новый идол» — «безудержный индетерминизм с его безблагодатной идолатрией свободы»<sup>21</sup>. По мнению Левицкого учение Бердяева представляет собой тонкую разновидность такого рода идолатрии,

соединяющей христианское миропонимание с моралью «творческого дерзания».

Экзистенциального типа бердяевская философия действительно «соблазняла» человека идеей свободы, не имеющей границ. Но давайте поставим вопрос иначе. А есть ли в человеческом бытии нечто более «основательное», нежели безосновательная, безграничная свобода? В одной из публицистических своих работ, вышедшей в Париже в 1946 г. в «Русских новостях» и написанной в связи с «делом» А. Ахматовой и М. Зощенко, Бердяев многое объясняет в отношении этой своей «прикованности» к «идолатрии» свободы. Уже само название статьи — «О творческой свободе и фабрикации душ» схватывает, как мне представляется, главное противоречие эпохи — желание индивидуальной свободы и превращение индивида в «человека массы». В качестве эпиграфа Николай Александрович использует строки Константина Аксакова: «Оружье свободных людей. — Свободное слово», поясняя тем самым, что в любом обществе без культуры мышления, формирование которой возможно лишь при условии соблюдения принципа свободы слова как главного «оружия» мысли, не может быть цивилизованного развития. Действенность Слова как особого рода феномена, действующего в публичном пространстве социального бытия, рассматривается мыслителем в контексте русской истории и современности. Так, мысль и слово, по его мнению, родились уже в Петровскую эпоху, которую философ называет «надтреснутой, критической», так как «весь строй с Петра не был уже цельным и тоталитарным, он уже начал разлагаться и внутренне уже подготовлялась революция»<sup>22</sup>.

Современная же ситуация, сложившаяся вокруг известных литераторов и имевшая в качестве своего следствия «запрещение лирической поэзии и сатирически-юмористической литературы», демонстрировала по сути типичный для «идейно» ангажированных режимов процесс идеологического закабаления мысли, политизации искусства. Непонимание целей и подлинных смыслов эстетического мировосприятия, лежащего в основе формирования человеческой чувственной культуры, по сути — невежество

политиков выглядело в сложившихся обстоятельствах даже смешным. Неслучайно Бердяев с лёгкой иронией и одновременно с глубоко, как видно, затронувшим его горьким переживанием неутешительной действительности на родине, пишет: «Трудно предположить, что лирическое стихотворение Ахматовой может помешать устройству хоть одной фабрики или изготовлению хоть одного танка, но также трудно предположить, что она может написать стихотворение, помогающее умножению танков и фабрик, а вот патриотические стихотворения она писала...»<sup>23</sup>.

К сожалению, самостоятельная ценность искусства, как, впрочем, и философии, не принималась как норма духовно-социального бытия. Да и для многих нынешних обществ это также составляет проблему. Подобного рода «умаление свободы», а также последовавшая за этим «культурная реакция» тогдашнего советского общества были расценены философом как следствия после революционного развития страны. По мнению Бердяева, наблюдался «большой прогресс в смысле социальном и в смысле элементарного просвещения масс — и большой регресс в отношении творчества духовной культуры. Это один из фатальных результатов массового социального переустройства общества. Это будет во всём мире»<sup>24</sup>. Время лишь подтвердило правильность выводов философа.

Многообразие человеческих типов, рождаемых культурной историей человечества, ныне всё заметнее подминается одним — диктующим всё дерзновеннее и агрессивнее свою волю, беззастенчиво господствующим в истории — «человеком массовым», принимающим единый стандарт жизненных приоритетов, единые, извне навязываемые, стереотипы мышления. Но если в начале XX в. этот человеческий тип лишь «заполнял» собой социальное пространство, занимая в культуре место, традиционно ему не принадлежащее, то теперь человек массы «активничает», усредняя по своему образцу социальные нормы и культурные требования. Бердяев предвидел эту ситуацию: «Когда в массах человеческих слишком распространяется жадность к «жизни», — писал он, — тогда цель перестаёт полагаться в высшей духовной культуре, которая



всегда аристократична, всегда в качествах, а не в количествах»<sup>25</sup>. Отсюда, думается, вполне закономерна бердяевская борьба за утверждение идеалов личностной свободы и свободы творческой личности. Культура свободы, убеждён философ, возможна только как культура личности. К сожалению, тоталитаризм духовный и социальный в принципе не способен понять и принять данную закономерность, так как ориентирован на «количественное» понимание культуры и человека.

Н. А. Бердяев неоднократно возвращается к диалектике качественного и количественного, к проблеме взаимоотношения индивидуального и всеобщего, так как и на своём собственном опыте знает, что история «беспощадна к личности и давит индивидуальное», что политика любит «оправдывать зло для своих высших целей», что социальные институты создаются «для среднего массового человека, для коллектива. Для него, для этого среднего человека, человека коллектива, создавались государство, семья, правовые учреждения, школа, бытовой уклад, даже внешняя организация Церкви, к нему приспособлялись познание, мораль, религиозные догматы и культ. Он, этот средний массовый человек, человек коллектива, был господином истории, и он всегда требовал, чтобы все делалось для него, чтобы все считались с ним, с его уровнем и его интересами»<sup>27</sup>. Именно поэтому всякая личность как уникальное «качество», как то целое, что может быть равным культуре человечества, способным в своих индивидуальных практиках развивать человеческий дух, подавлялась и преследовалась идеологически оформленной общностью прежде всего.

В таких обстоятельствах не может не действовать неявный, не декларируемый нигде официально принцип разделения на «своих» и «чужих», но, тем не менее, служащий неизменной основой построения социального пространства тоталитарных, предельно идеологизированных обществ. Бердяев прекрасно поясняет этот механизм возможных репрессий: «Спорящий уже потому, что он возражает, отнесён к кругу иного классового сознания. <...> Классовая истина есть истина секты. Она открывается для тех,

которые вошли в круг. Общечеловеческая аргументация не имеет никакого значения, ибо факты зависят от сознания»<sup>28</sup>.

Эта подмеченная мыслителем «зависимость» фактов от «сознания» лежит в основе и современных политических технологий, всё больше ориентированных на архаическое, мифологическое «мышление», где разум подчинён чувственности. Доминирует такого рода «мышление» в силу господства в современных обществах массового сознания, в принципе неспособного к критическому измерению бытия, рациональному его пониманию.

На этой основе и формируется восприимчивость к мысли догматической, не имеющей личностного измерения, не опирающейся на человечность как критерий оценки событий общественной истории, а задаваемой (по сути навязываемой «технологически») якобы «от имени» общности, её интересов, хотя и конъюнктурно выгодной именно части общества, господствующей от имени всех. В своё время психологию этой «части» великолепно описывает философ, когда говорит о послереволюционном типе «идейного» человека: «Появился молодой человек во френче, гладко выбритый, военного типа, очень энергичный, дельный, одержимый волей к власти и проталкивающийся в первые ряды жизни, в большинстве случаев наглый и беззастенчивый. <...> Старые большевики, русские интеллигенты-революционеры боятся этого нового типа и предчувствуют в нем гибель коммунистической идеи, но должны с ним считаться... Это — новый русский буржуа, господин жизни... Дети, внуки этих молодых людей будут уже производить впечатление солидных буржуа, господ жизни»<sup>29</sup>. Такой человек, состоящий всегда «при идее», бессмертен. Могут меняться идеи, но он всегда остаётся, ибо нужен безликой псевдоколлективности, «падшему объективированному миру», так как умеет соответствовать, примыкать, принуждать, углублять, развивать новые «генеральные линии» сменяющихся политических эпох.

В этом отношении «болезни» социума весьма типичны. Желание комфортного существования закономерно толкало и толкает людей к компромиссам и беспринципности, рождая тип человека-имитатора или конформиста. Подобные ситуации были особенно

трудно переносимы Николаем Александровичем: «Я мог наблюдать, — писал он, — необычайную превратность человеческих судеб. Я видел трансформации, приспособления и измены людей и это, может быть, было самое тяжелое в жизни»<sup>30</sup>. И дело тут вовсе не в конкретных идеях, а в самом человеке, уровне его интеллектуальной культуры, мере «индивидуализации» этики, социальной развитости культуры личности.

Философ понимает, что «тирания идей» не только может становиться основой государственного и социального строя, но и идеи в этом процессе становления новейших идеократий могут использоваться самые разнообразные: «религиозные, национальные, социальные идеи могут играть <...> роль поработителей, одинаково идеи реакционные и революционные»<sup>31</sup>. Именно поэтому мыслитель «борется» не с философским течением, используемым в качестве основы государственной идеологии. Он борется за... — за человека, умеющего думать, критически оценивать происходящее, утверждать в социальном мире человечность, любовь к каждому. Отсюда, по оценке философа, «Марксизм есть <...> очень серьёзное явление в исторических судьбах человечества. И русский коммунизм имеет глубокие причины. Марксисты часто бывают плоски и тупы. Но сам Карл Маркс был гениальный и острый мыслитель классического типа»<sup>32</sup>.

К сожалению, по-прежнему именно с позиции общности, не различающей внутри себя личностей, «мыслит» и «действует» современное человечество, больше склоняясь к позитивному восприятию «нации» (часто этнически понимаемой), нежели социальной общности (того же «класса»). Но при этом, как и раньше, над обществом как целым, над культурой как целостностью доминирует часть — «партия», «элита», «клан», т.е., сформированная на социальной, этнической или политической основе та или иная «общность», работающая на узкие, партикулярные (частичные) интересы, публично выставляемые как «интересы всех».

Господство же массового сознания с его «примитивизацией» сложного мира позволяет «прививать» человеку, с одной стороны, принципы крайнего индивидуализма, эгоизма, а с другой —

ложно понятого коллективизма. Это способствует установлению «волчьих» отношений между людьми, но не формирует условий для реализации принципа соотносительности личности миру, Абсолюту, духовно-культурным ценностям, понимания общественных отношений как «соотношения, как встречи и общения»<sup>33</sup>. Бердяев показывал, что современная история подминает личность с двух идейных позиций — атомарного индивидуализма и тоталитарного коллективизма. Обе эти тенденции социального развития чётко улавливала школа «русского религиозного ренессанса», но, пожалуй, именно у Бердяева тема эта раскрывалась особенно глубоко, с личностным эмоциональным накалом.

Мыслитель стремился пояснить цель гражданского обустройства на основе принципиально иного подхода к обществу, которое есть особого порядка «общение личностей», «духовное содружество», но никак не репрессивный институт с чётко выраженным культом «этно-родового» или «классового» начала, как не есть общество и сообществом конкурирующих между собой индивидуальных эгоцентрических волей. Не только наблюдая и поясняя данные тенденции социального развития, но и переживая их лично, Бердяев приходит к выводу, что противостоять натиску разрушающих культуру и человеческое сознание псевдоколлективистских идей можно одним единственным способом: господству «родовых идей нужно противополжить человечность, чистую, Божественную человечность, человеческий иерархизм, харизматический иерархизм»<sup>34</sup>.

Тем не менее, сложившиеся социальные обстоятельства отсекали возможность такого пути, всё сильнее проявляя по отношению к человеку принцип «фабрикации душ», ныне, в информационную эпоху, философ мог бы, пожалуй, выразиться и иначе — «перереформатирования» сознания. Бердяев неустанно показывает ложность такого принципа общественного воспитания, ибо на этом пути не достижимы ни общественная стабильность, ни социальное единство, ни цивилизационный прогресс. Единство общества невозможно, согласно Бердяеву, вне допущения индивидуального выбора, а значит — многообразия индивидуализаций как

нормы культурного бытия. Принудительно же вводимое «единство», к которому так тяготеют разного рода идеократические системы власти, способствует, считает мыслитель, лишь угасанию жизни духовной, культурной, социальной, обрекает общество на распад и хаос.

Дело в том, поясняет Бердяев, что духовное бытие имеет свои законы развития, согласно которым «творчество духовной культуры никак не может быть организовано по образцу хозяйственной жизни страны или военной казармы. Это было бы смертью творчества»<sup>35</sup>. Люди — не вещи, они не создаются государственным «фабричным производством» и потому их нельзя сделать из «нужных» деталей, расфасовать по полочкам, заставить быть «монолитными», «сплочёнными», «запрограммированными» на определённые действия. Понятно, что размышления Бердяева на эти темы актуальны и сегодня. Вот почему, я не склонна рассматривать его постановку вопроса о свободе как идолатрию. Скорее это попытка говорить на языке философии о новых ценностях, лежащих в основе будущего этапа человеческой цивилизации — культуре свободы, культуре личности, культуре творчества — в противовес доминирующей до сих пор в истории практике подавления свободы, формирования «массового человека», манипуляции сознания, стандартизирующего мышление и деятельность. Отсюда «диктатура над духом, над творчеством, над мыслью и словом есть не необходимость, а зло, вытекающее из ложного мировоззрения и ложного направления воли к властвованию. Так порождается лишь рабство»<sup>36</sup>.

Будущее своей родины, как и человечества в целом философ связывает с мировоззренческим универсализмом, традиционно определяющим русский духовный путь и разрабатываемым на основе категории соборности, становление которой связано с православно-христианской традицией и в смысловом отношении выражает собой особого рода всеобщность, предполагающую ориентацию на идеи собирания, соединения, единства, но единства во множестве. Как поясняет А. С. Хомяков, положивший начало интереса к этой теме, «*собор* выражает идею собирания не только в

смысле проявленного, видимого соединения многих в каком-либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею *единства во множестве*»<sup>37</sup>. «Один из крупнейших русских умов»<sup>38</sup>, — так характеризует Бердяев Хомякова как личность и мыслителя.

Сам же Бердяев рассматривает соборность как «высшее духовное качественное людей», их «вхождение в общение». Поэтому для него «подлинная соборность не есть коллектив, но в истории христианства, — замечает он, — коллектив враждебный личности часто подменял соборность»<sup>39</sup>. В категориальном смысле соборность может быть представлена как такое общее, которое включает всё богатство индивидуального; предполагает множественность усилий, ведущих к одной цели; культивирует восприимчивость к Другому, движение к диалогу через открытие в людях сродных начал. Бердяев был одним из первых мыслителей, кто понимал кризис классической западной рациональности, ориентированной на деперсонализацию социальных отношений и в этом плане предчувствовал необходимость ориентации на иной тип — рациональность «соборную», intersубъективную, коммуникативную или, говоря бердяевским языком, «коммунотарную».

Прокладывая путь этой новой тенденции философского мышления, ратуя за принцип персонализма, доказывая релятивность политической мысли, личностную основу общественных ценностей, экзистенциальная, персоналистическая традиции, в том числе и в лице философа Бердяева, способствовали сопротивлению всякого рода институциональным формам принуждения, вскрывали основания репрессивной рациональности. Доказывалось, что культура вырабатывается в актах коммуникации, а не навязывается такими центрами социального напряжения как государство, партия, класс, нация, идеология. Иначе говоря, тема соборности есть по сути проблема репрезентации индивидуального, личностного, единичного (особенного) в формах всеобщего — общественного, национального, всечеловеческого, религиозного как согласованного, гармонически развивающегося бытия. В этом же, близком к традиции контексте рассматривают соборность и современные авторы:

«Соборность, — по мнению Б. В. Емельянова и А. И. Новикова, — и есть религиозный коллективизм, отличный от знакомых Западу категорий авторитарности и индивидуализма. В соборность входят свобода духа и совести, без которой она не существует, и в ней органически живёт личность, которая не отрицается, а утверждается принципом соборности»<sup>40</sup>.

Рождение соборности как ценности в границах школы русской религиозной философии XIX–XX вв., думается, неслучайно и с точки зрения специфики этого исторического периода. Это была эпоха, одарившая Россию долгожданным «культурным ренессансом». Как отмечал Бердяев, «никогда еще так остро не стояла проблема отношения искусства и жизни, творчества и бытия, никогда ещё не было такой жажды перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни, новой жизни»<sup>41</sup>. С другой стороны, это были и «времена смены эпох», о чём философ писал следующее: «Говорят об органических и критических эпохах, об эпохах ночных и дневных, сакральных и секулярных. Нам суждено жить в историческое время смены эпох»<sup>42</sup>. Именно поэтому понятия «утрата», «потеря» — потеря собственной идентичности, культуры, традиции, своего «духовного дома», корней, родины становятся кодовыми для духовной ситуации человека XX века. Иначе говоря, обстоятельство «переходности» эпохи, безусловно, определило и круг метафизических проблем, и подходы к их решению. И хотя сам философ в работе «Моё философское миро-созерцание» достаточно полно представил важную для него проблематику (понимание философии, её задач, концептуализация познания, учение о творчестве, антропология, философия религии, этика, философия истории, социальная философия)<sup>43</sup>, тем не менее, подход к анализу и целостной оценке творчества Бердяева может быть принципиально разным.

Так, В. В. Зеньковский выделяет в философском развитии Бердяева четыре периода<sup>44</sup>. Речь идёт не о ступенях, хронологически различимых, а о разных тематических аспектах его философии, а именно: первый период связан с этической тематикой; второй — религиозно-мистической; третий определяется разработкой

историософских проблем; в четвёртый период внимание акцентируется на персоналистических идеях. А вот Н. Полторацкий устанавливает «иное деление», считая важным отметить такие периоды в творчестве философа, как *социологический* или психологический (от увлечения марксизмом и до первой русской революции); *исторический* или космический (от революции 1905 г. до середины двадцатых годов); *этический* или персоналистический (от середины двадцатых до середины тридцатых годов); и *эсхатологический* период (завершающий) <sup>45</sup>. При этом исследователь соглашается с Зеньковским в том отношении, что выделяемые периоды правильнее считать определёнными «духовными установками», поясняющими творческие поиски философа. Безусловно, вполне можно идти и таким путём, т.е., делая определённую тематизацию бердяевского наследия. Интересна, как мне представляется, и позиция современного автора А. Аржаковского, основанная на поиске общей мировоззренческой основы бердяевского философствования, которая видится им в том, что «Онтология Бердяева мифологична. Она основана на следующих мифах: бездонная свобода, которую символизирует тьма, София, которую символизирует свет, и Небесный человек. <...> Свобода понимается как воля или «голод» небытия стать чем-то» <sup>46</sup>. «Мифологичность» здесь трактуется как «основанность на символах».

Отмечая значимость и обоснованность данных подходов к философии Бердяева, оценке его вклада в интеллектуальную культуру XX ст., мне видится и иной путь «обобщения» и «различения» бердяевской философской проблематики. «Объединительной» линией в понимании, как разнообразной тематики сочинений философа, так и весьма специфичных жизненных этапов его биографии, может служить проблема собственно философии, смысла философской культуры, сквозь призму которой просматривается и вся его философская биография.

Для Бердяева философия всегда была «жизненной задачей». Как философ и как личность он сохраняет свою самость всегда, оставаясь при всех формах власти «своим собственным человеком». Эта тема — главная и в философии. Он не устаёт повторять,



что социальные смыслы должны быть соизмеримы с человеческой судьбой, что свобода — категория индивидуальная, что человек имеет право быть человеком *своей* идеи, *своего* призвания, своего пути и поиска истины. Отсюда вполне понятно, почему его волнует проблема формирования культуры философского мышления как условия цивилизованного развития общества и связанная с этим тема расхождения в истории «философской истины» и «интеллигентской правды».

Философ показывал зависимость между политическим, гражданским состоянием общества и уровнем его интеллектуальной культуры. Реальная же ситуация была такова, что отношение к философии было «малокультурно», «самостоятельное значение философии отрицалось», «философия подчинялась утилитарно-общественным целям»<sup>47</sup>. Неслучайно Бердяев называет философию «самой незащищённой стороной культуры», но, тем не менее, в понимании детерминант человеческой деятельности философии он отводит особое место. С одной стороны, философия является предельно личностным знанием, рождающимся на основе собственного напряжения духовных сил и внутренних энергий, принятия идей как лично выстраданных, а с другой стороны, философия смыкает *индивидуальный* опыт бытия с опытом «общечеловеческим».

Вот почему искусственное отсечение, неусвоение целостного опыта философского мышления и ориентация лишь на своё собственное, суженное иллюзиями времени и недостатком философской образованности, видение истории не может не сказаться негативными последствиями. Важнейшим при этом считает Бердяев вопрос о свободе философа, которого не только «не хотят признать свободным существом», «подвергается сомнению самая возможность философии», отсюда «каждый философ принужден начинать своё дело с защиты философии и оправдания её возможности и плодотворности»<sup>48</sup>.

Отношение к философии служит для Бердяева основанием различения двух «миров» — «интеллигенции в широком, общенациональном, общеисторическом смысле этого слова» и «интел-

лигентщины». Становление и развитие культуры философского мышления связано с первой, отсутствие же общественного интереса к ней — результат «консерватизма» и «косности» позиции «кружковой интеллигенции». Как ни странно, но именно для этой группы, утверждает философ, характерно внимание к «последним европейским течениям», но они «никогда не усваивались глубоко. ... отношение к философии было так же мало культурно, как и к другим духовным ценностям: самостоятельное значение философии отрицалось»<sup>49</sup>. «Высокую философскую культуру, — горько констатирует Николай Александрович, — можно было встретить лишь у отдельных личностей, которые тем самым уже выделялись из мира «интеллигентщины»<sup>50</sup>. Безусловно, имелись причины для подобного положения дел. Их Бердяев связывает с «духовной подавленностью политическим деспотизмом», с «деспотическим господством утилитарно-морального критерия», с «исключительным, давящим господством народолюбия и «пролетаролюбия», поклонением «народу», его пользе и интересам. От философии же радикалы требовали ей несвойственного — быть идеологией.

Такое *недо*философское понимание философии в массе интеллигенции закономерно оборачивалось её «примитивизацией». Анализируя этот процесс, Бердяев замечает: «... наша интеллигенция всегда интересовалась вопросами философского порядка, хотя и не в философской их постановке: она умудрялась даже самым практическим общественным интересам придавать философский характер, конкретное и частное она превращала в отвлечённое и общее, вопросы аграрный или рабочий представлялись ей вопросами мирового спасения, а социологические учения окрашивались для неё почти что в богословский цвет»<sup>51</sup>.

Отсюда интеллигенция принимала философию только при условии её искаженно понимаемой практичности. Такое малокультурное понимание философии, утилитарное к ней отношение, идеологическое её использование демонстрировало, по мнению Бердяева, нелюбовь «кружковой интеллигенции» к истине. В связи с этим философ пишет: «С русской интеллигенцией в силу исторического её положения случилось вот какого рода несчастье:

любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине. А философия есть школа любви к истине»<sup>52</sup>.

Однако, несмотря на эту негативную тенденцию развития культуры философского мышления, Бердяев уверен, что именно русская философская традиция несёт «зачатки новой философии, преодолевающие европейский рационализм на почве высшего сознания»<sup>53</sup>. Бердяев, как и другие философы Серебряного века, уверен, что в основание философствования необходимо поставить цельный, полный опыт человеческого бытия, ориентируясь на цельную, полную, универсальную (космическую) действительность. Одностороннее, абстрактное или эмпирическое представление о ней не соответствует опыту бытия современного человека. Отсюда, как писал Бердяев, в русской философии наблюдается «жажда целостного мирозерцания, органического слияний истины и добра, знания и веры. Вражду к отвлечённому рационализму можно найти даже у академически настроенных русских философов. И я думаю, что конкретный идеализм, связанный с реалистическим отношением к бытию, мог бы стать основой нашего национального философского творчества...»<sup>54</sup>.

Безусловно, такой культуре может соответствовать только иного порядка личность, понимаемая как *целое*, не знающее частей своих, ибо «частями» здесь выступает духовная культура человечества. Вот это уникальное начало бытия и открыла персоналистичная и антропоцентричная философия Бердяева, исходя из того, что не через объективированный мир открывается бытие, а через человека как личность в конкретных ситуациях, так как «нет универсального вне человеческой личности и над ней, но есть универсальное в ней»<sup>55</sup>.

Как философ и как личность Бердяев сохраняет свою самость всегда, оставаясь при всех формах власти «*своим собственным человеком*». Эта тема — главная, пожалуй, в его философии. Мыслитель не устаёт повторять, что социальные смыслы должны быть соизмеримы с человеческой судьбой, что свобода — категория

индивидуальная, что человек имеет право быть человеком *своей* идеи, *своего* призвания, *своего* пути и поиска истины.

Философским же «завещанием» Бердяева могут, как мне представляется, служить слова из одной из последних работ философа, раскрывающие призвание человека: «Человек призван быть не убийцей, а воскресителем. И за воскресителем стоит сила большая, чем человеческая. Я верю в возможность *изменения* сознания, переоценки ценностей, духовного перевоспитания человека. *И иному сознанию* предстанет и *иной мир*»<sup>56</sup> (курсив — Т. С.)

Остаётся, таким образом, одно — сориентироваться на традиционное: «*Dum spiro, spero*» и вспомнить Философа...

Т. Д. Суходуб

---

<sup>1</sup> **Андрей Белый.** Из воспоминаний о русских философах. Публикация Дж. Мальмстада // Минувшее. Исторический альманах. — 1990. — № 9. — С. 329.

<sup>2</sup> **Бердяев Николай.** Самопознание (опыт философской автобиографии) // **Николай Бердяев.** Собрание сочинений. Т. I. / Издание второе исправленное и дополненное. — Paris: YMCA-PRESS, 1983. — С. 14–15.

<sup>3</sup> **Соловьёв В. С.** Жизненная драма Платона // **Соловьёв В. С.** Сочинения в 2-х тт. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. — М.: Мысль, 1988. — С. 583–585.

<sup>4</sup> **П\*\*\*.** Н. А. Бердяев (По личным воспоминаниям) // Вестник Русского христианского движения. — 1975. — № 115. — Париж — Нью-Йорк — Москва: Trimestriel. — С. 149.

<sup>5</sup> **Бердяева А. Ю.** Профессия: жена философа / Сост., авт. предисл. и коммент Е. В. Бронникова. — М.: Молодая гвардия, 2002. — С. 120.

<sup>6</sup> **Бердяев Николай.** Самопознание... — С. 12.

<sup>7</sup> Биография философа подаётся на основе данных следующих изданий: **Бердяев Николай.** Самопознание...; **Вадимов Александр.** Жизнь Бердяева. Россия. — Oakland, California: Berkeley Slavic Specialties, 1993. — 287 с.; **Волгогонова О. Д.** Бердяев. — М.: Молодая гвардия, 2010. — 390 с.; **Ермичёв А. А.** Бердяев Н. А. // Русская философия: Энциклопедия / Под

общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков. — М.: Алгоритм, 2007. — С. 47–49; Письма молодого Бердяева. Публикация Д. Барас // Память. Исторический сборник. Выпуск 4. — Париж: YMCA-PRESS, 1981. — С. 211–247; Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды / Изд. второе, перераб. и доп. — М.: «Книга и бизнес» и др.

<sup>8</sup> *Бердяева Л. Ю.* Указ. соч. — С. 51.

<sup>9</sup> См.: *Бердяев Николай.* Самопознание... — С. 13.

<sup>10</sup> Там же. — С. 22.

<sup>11</sup> Цит. по: Письма молодого Бердяева... — С. 211.

<sup>12</sup> *Андрей Белый.* Из воспоминаний о русских философах. Публикация Дж. Мальмстада. — С. 329.

<sup>13</sup> *П\*\*\*.* Указ. изд. — С. 146.

<sup>14</sup> С франц. — «Дух», теоретический орган французских персоналистов, основанный в 1932 г. Э. Мунье.

<sup>15</sup> *П\*\*\*.* Указ. изд. — С. 143.

<sup>16</sup> *Зёрнов Н.* Русское религиозное возрождение XX века / Пер. с англ. — 2-е изд., исп. — Paris: YMCA PRESS, 1991. — С. 168.

<sup>17</sup> *Бердяева Л. Ю.* Указ. соч. — С. 118.

<sup>18</sup> *Бердяев Николай.* Самопознание... — С. 42.

<sup>19</sup> *Бердяев Н. А.* О творческой свободе и фабрикации душ (Публикация К. М. Поливанова) // Даугава. Литературно-художественный и общественно-политический ежемесячный журнал. — 1989 — Июнь (144), № 6. — С. 103.

<sup>20</sup> *Бердяев Н. А.* Моё философское мирозерцание // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. — Ч.1. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 19.

<sup>21</sup> От гр. *latreia* — служение, услужение.

<sup>22</sup> *Левицкий С. А.* Трагедия свободы / С предисл. Н.О. Лосского. 2-е изд. — Франкфурт-на-Майне: Посев, 1984. — С. 248.

<sup>23</sup> *Бердяев Н. А.* О творческой свободе и фабрикации душ... — С. 102.

<sup>24</sup> Там же. — С. 103.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> *Бердяев Н. А.* Воля к жизни и воля к культуре (из книги «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы») // На переломе. Философские

дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / Сост. П. В. Алексеев. — М.: Политиздат, 1990. — С. 74.

<sup>27</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 16.

<sup>28</sup> *Бердяев Н. А.* Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм. — Paris: YMCA-PRESS, 1932. — С. 6.

<sup>29</sup> *Бердяев Н. А.* Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы. — М.: Феникс; ХДС-Пресс, 1991. — С. 54–55.

<sup>30</sup> *Бердяев Николай.* Самопознание... — С. 7.

<sup>31</sup> *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). — Paris: YMCA-PRESS, 1935. — С. 112.

<sup>32</sup> *Проф. Н. А. Бердяев.* Марксизм и религия. — Paris: YMCA-PRESS, Варшава: Издательство «Добро», 1929. — С. 3.

<sup>33</sup> *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека... — С. 35.

<sup>34</sup> *Бердяев Н. А.* Царство духа и царство Кесаря. — М.: Республика, 1995. — С. 274.

<sup>35</sup> *Бердяев Н. А.* О творческой свободе и фабрикации душ... — С. 103.

<sup>36</sup> Там же. — С. 105.

<sup>37</sup> *Хомяков А. С.* О значении слов «кафолический» и «соборный» (с франц.) // *Хомяков А. С.* Сочинения богословские. — СПб.: «Наука», 1995. — Т. 2. — С. 279.

<sup>38</sup> *Бердяев Н. А.* А. С. Хомяков как философ // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. — Ч. 2. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 32.

<sup>39</sup> *Бердяев Н. А.* Генеральная линия советской философии... — С. 5.

<sup>40</sup> *Емельянов Б. В., Новиков А. И.* О характере русской религиозной мысли XIX века // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. — Ч. 2. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 14.

<sup>41</sup> *Бердяев Н. А.* Кризис искусства (Репринтное издание). — М.: СП Интерпринт, 1990. — С. 3.

<sup>42</sup> *Бердяев Н. А.* Новое средневековье. .. — С. 5.

<sup>43</sup> См.: *Бердяев Н. А.* Моё философское мирозерцание // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. — Ч. 1. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 19–25.

<sup>44</sup> См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. — Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. — С. 737.

<sup>45</sup> См.: *Полторацкий Н.* Бердяев и Россия (Философия истории России у Н. А. Бердяева). — Нью-Йорк: Общество друзей русской культуры, 1967. — С. 7–8.

<sup>46</sup> *Аржаковский А.* Журнал Путь (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — К.: Феникс, 2000. — С. 333.

<sup>47</sup> *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910 / Сост., коммент. Н. Казаковой; Предисл. В. Шелохаева. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 24, 25.

<sup>48</sup> См.: *Бердяев Н.* Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 234, 230.

<sup>49</sup> *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда... — С. 24.

<sup>50</sup> Там же. — С. 25.

<sup>51</sup> Там же. — С. 26–27.

<sup>52</sup> Там же. — С. 30.

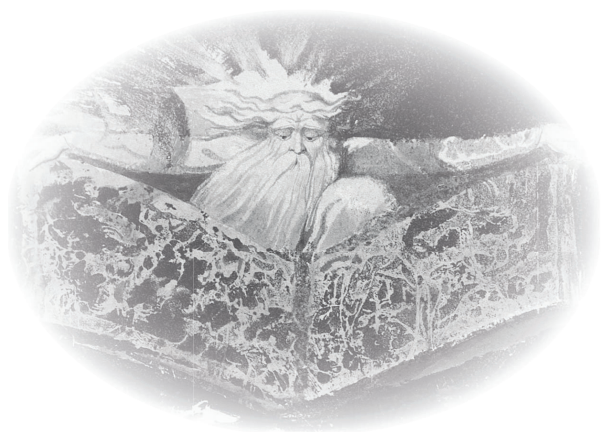
<sup>53</sup> Там же. — С. 39.

<sup>54</sup> Там же. — С. 39.

<sup>55</sup> *Бердяев Н. А.* Царство духа и царство Кесаря. — С. 228.

<sup>56</sup> *Бердяев Н. А.* На пороге новой эпохи // Бердяев Н. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Сост. и послесловие В. Г. Безносова, примеч. Е. В. Бронниковой. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 179.

«Я ЛЮБЛЮ ФИЛОСОФСКУЮ МЫСЛЬ,  
КОГДА ЭПОХА К НЕЙ РАВНОДУШНА...»





# СТИЛЬ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ Н. Д. БЕРДЯЕВ

*М. Н. Громов*

**Н**иколай Александрович Бердяев был одной из самых ярких и выдающихся творческих личностей Русского Зарубежья. Оригинальный философ, блестящий публицист, обладатель несомненного литературного дарования, умелый организатор и видный общественный деятель — он не вмещается по широте своей натуры и мощи разностороннего таланта в рамки отдельных определений для русской эмиграции, европейской культуры и нынешней возрождающейся посткоммунистической России, которую он предвидел и чаял узреть в годы трагического отрыва от Родины, но дожить до появления которой ему не было суждено.

Из отпущенных Бердяеву семидесяти четырёх лет земной жизни (а родился он в 74-м году XIX столетия) двадцать шесть он прожил в эмиграции, на которую приходится итоговый, финальный период его творчества. Высланный из Советской России в 1922 г., он около двух лет проводит в Берлине, где пишет и издаёт ряд работ, в том числе эссе «Новое средневековье», переведённое на несколько языков и принесшее ему не только европейскую, но и мировую известность. Однако вольнолюбивый мыслитель не очень уютно чувствует себя в цитадели прусской государственности и стремится дальше на Запад. На земле прекрасной Франции, родине своих предков по материнской линии, он находит прибежище под Парижем, в Кламаре, где в доступной близости от центра русской эмиграции и разумной удалённости от шумной столичной жизни проводит уединённые и вместе с тем напряжённые годы завершающей творческой работы, итогом которой явились фундаменталь-

ные труды «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX» (1946), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947) и ряд других. После кончины Бердяева вышли «Самосознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство Духа и царство Кесаря» (1949) и ряд иных известных в философском мире работ. Наиболее обстоятельное 5-томное издание трудов Бердяева дважды издано В. Дитрихом на немецком языке<sup>1</sup>. В Париже вышло 4-томное собрание на русском языке<sup>2</sup>. Несмотря на эти и иные публикации, в том числе отдельных книг и статей, обширное наследие Н. А. Бердяева, частично ещё не опубликованное, ждёт фундаментального исследования и академического издания.

Особые страницы в жизни великого мыслителя занимают организация в Париже Религиозно-философской академии, во многом аналогичной Вольной академии духовной культуры, короткое время существовавшей в послереволюционной Москве, работа на посту главного редактора издательства YMCA-PRESS и особенно издание ежеквартального журнала «Путь», преемственно-го дореволюционному московскому одноимённому издательству и декларировавшему себя в качестве «органа русской религиозной мысли». Помимо редактирования Н. А. Бердяеву принадлежит в нём как автору наибольшее число статей и рецензий (48 и 51 соответственно)<sup>3</sup>. Выходивший с 1925 по 1940 год журнал стал заметным событием в истории русской эмигрантской и европейской мысли. Вокруг него сосредотачивались и с ним сотрудничали наиболее интересные и значительные представители русской философской и религиозной мысли, а также католические, протестантские, англиканские авторы.

Заслуги Н. А. Бердяева высоко ценились в цивилизованной Европе. В 1947 г. ему было присвоено почётное звание доктора теологии Кембриджского университета. Незадолго до его смерти рассматривался вопрос о выдвижении Бердяева на звание лауреата Нобелевской премии. В годы нацистской оккупации немцы

не тронули русского философа, хотя он занял недвусмысленную патриотическую позицию и всем сердцем желал победы СССР, за что прослыл левым в среде русской эмиграции. Впрочем, у него были и ранее сложные с ней отношения.

Эмоционально переживая изгнание из большевистской России, где подавлялась столь дорогая ему свобода духа, он не обрёл её и в казалось бы благословенной демократической Европе: «Я был выслан из советской России именно за реакцию свободы духа. Но в Западной Европе я вновь пережил психическую реакцию, и притом двойную, реакцию против русской эмиграции и против буржуазно-капиталистического общества Европы. В русской эмиграции я увидел то же отвращение к свободе, такое же её отрицание, как и в коммунистической России»<sup>4</sup>.

И большевизм, и антибольшевизм обоюдно несвободны, по мнению Бердяева. Русскую революцию и последующие перемены на многострадальной Родине он оценивает не с крайних апологетических или антагонистических позиций, но как социальный взрыв, тектонический сдвиг, цивилизационный и мировоззренческий переворот, усматривая, однако, единство и глубокий внутренний онтологический смысл в развитии древней, старой и новой России, как это он описал для поверхностного западного читателя в книге «Истоки и смысл русского коммунизма»<sup>5</sup> Симптоматично также название одной из его статей — «Правда и ложь коммунизма»<sup>6</sup>.

Говоря о Бердяеве эмигрантского периода, нельзя не вспомнить всю его сложную жизненную и духовную одиссею, напоминающую эволюцию русской мысли в целом и выражающую в концентрированном виде осмысление трагического опыта России в XX веке. Он не шарахался из стороны в сторону и не менял легковесно своих взглядов, но, подобно о. Сергию Булгакову, П. Г. Струве, С. А. Франку и другим современникам мучительно пробирался к истине, к всё более сущностному пониманию перемен, происходивших с ним и его страной, его народом, его культурой. Поэтому творчество Николая Бердяева отличается страстностью эмоционального сопереживания, удивительными

пророческими прозрениями и глубоким экзистенциальным погружением в воды быстротекущего бытия. Обратимся же к истокам его реки жизни.

Родившись в Киеве и прожив здесь более двадцати лет в самый важный, начальный период своей жизни, он не мог не воспринять, запечатлеть, укрепить в себе то, что даёт человеку пребывание в этом неповторимом граде. Ощущение ауры «матери городов русских», созерцание древних святынь и памятников культуры, пребывание «под сигнатурой Софии» (С. Б. Крымский), то есть под покровительством Премудрости Божией, понимание того, что ниже города проходила некогда граница «леса» и «степи» — цивилизационное порубежье между христианской Европой и пёстрой Азией, почтительное отношение к духовной аскезе печерских старцев и, вместе с тем, нежелание ограничивать свою широкую, буйную полуязыческую славянскую натуру — всё это, как и многое другое, было вписано, воспитано, заложено в Киеве<sup>7</sup>.

Мы часто ищем в биографии философа теоретические основы его творчества, забывая невербальные источники вдохновения, которые могут оказаться не менее, а, быть может, и более важными для его понимания. Особенно существенно данное обстоятельство, когда речь идёт о таком ярко публицистичном, художественно одарённом, эмоционально выразительном мыслителе, каковым являлся Николай Бердяев. Воспринятые им первоначальные визуальные, экспрессивные, смутные образы трансформировались позднее в вербализированные, рационализированные, отчётливо выраженные философемы, воплощённые в блестящей стилистике.

При чтении работ Н. А. Бердяева сразу бросается в глаза и завораживает его вдохновенный, увлекающий, пророческий склад мышления и образный стиль воплощения мысли, столь характерный для отечественного способа философствования — от Илариона Киевского до Льва Толстого. Гений проступает в чеканном стиле, бездарность изъясняется бесцветным языком. Вспомним, как совсем недавно мы упивались слогом, стилистикой, поэтикой текстов запрещённых философов, в том числе авторов «Вех», среди которых был и Бердяев, читая их среди редких посетителей

спецхранов. Какой контраст по сравнению с суконным, дубовым, жёстко регламентированным, обезличенным языком тогдашней официальной философии!

Эта особенность отечественной философской традиции, присутствующая лучшим её представителям (и вовсе не исключаящая иных манер владения речью, вплоть до тех, которые делают её весьма тёмной и косноязычной), связана с благотворным влиянием греческого, эллинского, византийского синтеза слова и мысли, любви к Логосу и Софии, союза филологии и философии. наиболее почитаемые и читаемые Иоанн Златоуст, Василий Великий, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и другие представители восточной патристики воспитывали искусство владения словом и мыслью в их неразрывном единстве. Благотворно и воздействие кирилло-мефодиевской школы, сформировавшей литературную, богословскую и философскую традицию на основе византийских образцов, взятых в их единстве, в регионе *Slavia orthodoxa*, то есть в восточно- и южнославянском православном ареале <sup>8</sup>.

Вместе с тем, восхищаясь языком творений Н. А. Бердяева, следует заметить, что его индивидуальный стиль иногда чрезмерно эмоционален, напорист, экстатичен, а это тенденциозно заостряет, даже деформирует мысль. Креативная, пассионарная работа его мозга выплёскивала льющиеся слова на написанные зачастую без абзацев и иных визуальных ограничений страницы, отражая скорее поток непрерывно пульсирующего сознания, нежели трезвую, обстоятельную работу интеллекта. Он сам признавался, что пишет «единым порывом, почти в состоянии экстаза», что его мышление «интуитивно и афористично», что в нём отсутствует «дискурсивное развитие мысли» <sup>9</sup>. Неспособность остановиться и объективно оценить ход своих размышлений приводит нередко к крайним оценкам. В качестве примера можно привести пассаж из «Русской идеи», где говорится о полемике преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, причём последний в резких словах изображается «сторонником христианства жёсткого, почти садического, властолюбивого, врага всякой свободы» <sup>10</sup>. Передержки здесь столь же очевидны, сколь и показательны.

Стремление заострить свою мысль, довести её до предела, сделать шокирующим тезисом невольно порождает обратное стремление уравновесить её противоположным антитезисом, столь же заострённым и парадоксальным. В гибкой манере использования отчасти античного диалога, отчасти немецкой диалектики построен ряд произведений Бердяева, стремившегося упорядочить необузданную стихию своего мышления. Удачно в этом отношении его эссе «*Душа России*», где антиномичность национального бытия рассмотрена в антиномичности национального самосознания, где крайнему тезису «*Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире*» противопоставлен не менее тенденциозный: «*Россия — самая государственная и самая бюрократическая страна в мире*». Сопряжение противоположностей выделяется и в духовной жизни: «*Ангельская святость и зверская низость — вот вечные колебания русского народа, неведомые более средним западным народам*». Заметим, русского в широком смысле — достаточно вспомнить образы страстотерпцев Бориса и Глеба и их убийцы Святополка <sup>11</sup>.

В борьбе подобных начал видит Бердяев динамику отечественной истории, и он прав. Но как за общим утверждением нарисовать искажённую панораму подлинного исторического развития, вскрыть механизм действия социальных институтов, показать борьбу разнообразных течений мысли и выразить ход непредсказуемой цивилизационной эволюции? Эскизно философ пытается это сделать, но мазки его экспрессивной кисти неровны, они то попадают в цель — и мы видим пронизательные прозрения, то выражают скорее внутренний мир художника, нежели им изображаемое, — и мы видим яркую самохарактеристику. Впрочем, это общее свойство креативной манеры гениев, где бы и как бы они ни творили: в живописи, в музыке, в слове. Поэтому творения Н. А. Бердяева представляют помимо прочего яркий творческий автопортрет, и тем они ещё более интересны.

Помимо эллинского, переданного через византийское посредничество, влияния на восточнославянскую мысль сильное воздействие оказала ближневосточная, библейская (в ветхо- и новозаветной

интерпретациях) культура. И Бердяев прекрасно вписывается в эту давнюю отечественную традицию. Не случайно его называли пророком и апостолом в различных словосочетаниях. Как «пророк» и «апостол свободы» он запомнился современникам. В нём явственно проступает библейский пафос творения, дар мистического прозрения, сочетаемый с беспощадным обличением греха и непримиримым отвращением к мерзостям мира сего, в том числе к безбожной власти и бездуховной цивилизации. Бердяев был несомненно философом пророческого типа, подобным Вл. Соловьёву. Свободное обличение свободной мысли, исходящее от свободного пророка, — такова максима его философской воли.

Часто говорят и пишут о публицистичности Бердяева, но не в смысле поверхностного и преходящего характера его творчества, а в смысле открытости широкому читателю, риторичности, убедительности, ясности стиля. Он является едва ли не самым переводимым и читаемым в мире русским философом. В нём отечественная мысль обрела одного из великих продолжателей давней учительной, просветительской, наставнической традиции. Он предстаёт не как затворившийся в келье схоласт, не как утонувший среди книг кабинетный учёный, весьма уважаемый и мало понимаемый людьми, но как открытый им проповедник, исповедник и мученик своих идей, чувствующий пульс жизни, напряжение социума, поступь истории, понимающий чаяния братьев своих и в сильнейшей степени их выражающий. Что, впрочем, не мешало ему иметь прекрасную библиотеку, наслаждаться уединённым чтением книг, духовно общаться с великими предшественниками и пребывать, когда это требовалось, в сосредоточенном молчании. Равно как не мешало активно участвовать в научной и культурной жизни тех стран, где ему приходилось бывать и жить. Разумеется, он не был трибуном на площадях, он обращался к современникам в остроумных беседах, концептуальных докладах, многочисленных статьях и, главное, — в книгах, носящих исповедальный характер, независимо от сюжетов и проблем, в них затрагиваемых.

Здесь следует отметить, что помимо сознательного или бессознательного следования традициям отечественного философ-

ствования, у Бердяева проступает действие мощного западного духа, великой латинской культуры, развитого европейского менталитета. Его вдохновляла средневековая немецкая мистика, в концепциях Якоба Бёме об *Ungrund* он искал онтологическое обоснование своего понимания свободы, сетовал на отсутствие рыцарства на Руси и считал свою Родину слишком мягкой, женственной, пассивной, требующей активного, мужского, волевого дополнения, к которому призывал ради её преобразования. Впрочем, снова следует заметить, что увлечение Западом, равно как иным, манящим, чужеземным, также является одной из типичных черт отечественной культуры, в особенности философской мысли, рвущейся за пределы привычного круга идей и явлений.

Тяга к иноземному (сочетающаяся с уравнивающей её тенденцией неприятия всего инородного как инстинктивной защитой своего родного) отражает стремление преодолеть периферийное культурное и геополитическое положение дореволюционной России, которая, при всей своей огромности, есть, по словам Бердяева, «уединённая провинция». Нахождение в стороне от центров западной и восточной цивилизаций издавна побуждало интерес к ним. Менялись векторы притяжения, но самое желание преодолеть местную ограниченность всегда существовало. Вначале доминировал южный вектор общения с восточносредиземноморской ойкуменой — Византией, Святой Землёй, Балканами. После османского нашествия и падения Константинополя южный вектор ослабевает, начинает постепенно возрастать действие вектора западного, в Белоруссии и Украине раньше, в Московской Руси позже, достигшее своего апогея после петровских реформ. В XX веке в Европе и России начинают всё более обращать взоры на Восток, усиливаются евразийские настроения. Бердяев пророчески предвосхищает особую историческую миссию своей Родины, являющейся «узлом всемирной истории», в преодолении европоцентризма и создании планетарной макроцивилизации, ибо она, Россия, в широком смысле слова занимающая место посредника между Востоком и Западом, «являющаяся Востоко-Западом, призвана сыграть всемирную роль в приведении человечества к единству»<sup>12</sup>.



У Бердяева, как и у многих отечественных мыслителей, начиная с летописца Нестора, проступает глубокая историософичность мышления. Традиционный интерес к проблемам исторического, геополитического, цивилизационного развития в русской философии не случаен. Он определяется действием многих факторов. Одним из них является незавершённость, неоформленность, неясность в освоении того огромного пространства, которое, располагаясь на евразийском разломе, постоянно находится под действием сильнейших внешних заинтересованных сил. От летописного эпизода выбора веры при князе Владимире до современных попыток выработки устойчивой геополитической позиции между Европой, Азией и Америкой идёт постоянный политический, цивилизационный, интеллектуальный поиск, сопровождающийся напряжённой работой мысли, в том числе философской, о судьбе России в меняющемся мире.

Тонус подобной напряжённости особенно возрастает в переломные, катастрофические, решающие по своей значимости эпохи. Бердяев пытается понять скрытый, глубинный смысл войн и революций, предвосхитить те великие тектонические сдвиги, к которым они могут привести. Он мог ошибиться по поводу конкретного хода и предварительных итогов I-й мировой войны, о чём свидетельствует сборник статей «Судьба России», вышедший в 1918 г., но основные тенденции европейского и мирового развития — не в их внешней событийной последовательности, а в их внутренней причинной связи, — он своим пророческим чутьём ощущал верно. Бердяев предвосхитил и «новое средневековье», и появление тоталитарных режимов, и наступление технократии, и рост влияния США и азиатских государств, в том числе Китая, и даже рост фундаменталистских настроений и погружение в длительный период межэтнических, межконфессиональных, междивизиационных конфликтов. Не оставаясь безучастным к развитию событий, он выступал против отчуждения, дегуманизации, подавления человека, всегда оставаясь рыцарем свободы, иногда одиноким и, быть может, несколько странным, вроде Дон Кихота, для нашего расчётливого и циничного времени.

Историософичность Бердяева тесно связана с эсхатологичностью и мессианизмом, что можно наблюдать не только у отдельных наших мыслителей, но и в отечественной мысли в целом. Эсхатология проистекает из христианского финалистического учения о конце света и Страшном суде, которые интерпретируются философом как конец земной истории и начало вечной, где в божественной гармонии будут сняты предшествовавшие противоречия. Мессианизм порождён религиозным ветхозаветным сознанием, имеет вселенскую направленность и различные интерпретации. Бердяев рассматривает еврейский мессианизм богоизбранного народа, германский — высшей расы, страдательный польский и русский — «по преимуществу апокалиптический». Отечественный мессианизм существует не в чистом виде, но смешан с национализмом и великодержавностью. Христианское смирение противостоит имперской гордыне, горний мир Святой Руси — земному царству кесаря. В качестве такового выступали державы царей московского периода, императоров петербургского, партийных вождей советского. Через века пронесена скрепляющая российскую государственность доктрина «Москва — Третий Рим», имеющая мессианское содержание, но служащая политическим целям. Пожалуй, Бердяев преувеличивает «империалистический соблазн» данной доктрины, ибо она была не столько утверждением гегемонизма России, сколько средством упрочения её позиции в европейском мире, где концепция *Roma aeterna* (Рима вечного) являлась общезначимой и вписываемой в политическое и правовое западное самосознание. Русские же истоки её уходят в эпоху домонгольской Руси, к политическим взглядам древнерусских мыслителей, к «Слову о Законе и Благодати» Илариона, где выражена идея величия Киевской Руси, а Владимир Святой назван «новым Константином» восточнославянской державы. Кто знает, может, если бы монгольское нашествие не разрушило единства Древней Руси (которое существовало, несмотря на междоусобицу и соперничество отдельных земель и княжеств), то Киев как восточнославянская столица мог бы претендовать на роль «Третьего Рима». Во всяком случае под «Третьим Римом» подразумевался не

конкретный город, а столица православного восточнославянского царства, каким в силу исторических обстоятельств стала Москва, затем эта роль перешла к Петербургу, позднее снова вернулась в Москву.

Что же касается III Интернационала, являющегося, по мнению Бердяева, новейшей разновидностью классической имперской идеи, то здесь им верно уловлена тенденция эволюции российского большевизма от открытого интернационализма революционного периода до закрытого тоталитаризма советского. Вместе с о. Сергием Булгаковым и другими проникательными критиками марксизма он отмечал религиозную его подоснову, указывал на мессианские чаяния, квазинаучную терминологию, фанатизм неофитского плана, стремление утвердить себя в мировом масштабе в качестве новой веры, нетерпимой к другим и потому неистово преследующей их. Атеизм представлен им разновидностью богоборческого сатанизма.

Интересны мысли Бердяева о связи ландшафта природного и мыслительного в отечественном самосознании: «Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной»<sup>13</sup>. Огромность слабо освоенного пространства не только порождает чувство приволя, но и лишает дисциплины формы. Философ говорит вполне справедливо о доминировании экстенсивных способов развития в ущерб интенсивным. Эта же привычка связана с максимализмом, желанием построить нечто новое либо на другом месте, либо путём разрушения, а не идти по пути совершенствования старого. Так уходили в степь казаки, в Сибирь — переселенцы, на Балтику — Пётр I, основывая нечто невиданное в отечественной истории: по-немецки названную и по-немецки построенную новую столицу, протестантски противопоставившую себя старой православной Москве и католическому Риму как хранителю престола святого апостола Петра.

Н. А. Бердяев немало говорит о тёмной, нутряной, «языческой дионисической стихии» славянского народа, которую веками

пыталось усмирить христианство; но она прорывалась в бунтах, восстаниях и разразилась в XX столетии разрушительными революциями, которые смели старую Россию с её привычным укладом жизни и традиционными ценностями. Подняла же тёмные силы народа радикально настроенная часть просвещённой интеллигенции, вместо света знания давшая массам факел всеобщего пожара, гражданской войны и классовой ненависти. Языческие славянские силы смели и церковь, построенную по греческому образцу, и бюрократию, созданную по образцу германскому. Когда же народная стихия вошла обратно в берега, обнаружились новые правители страны, новые лозунги, новая идеология и новый порядок вещей, который оказался тяжелее царского. Бердяев предчувствовал недолговечность коммунизма на родной земле и надеялся на другую, новую, постсоветскую Отчизну. Его пророческие видения помогают лучше осмыслить наш современный путь и реалии современной России.

Любовь к родной природе, истории, культуре у Бердяева сочетается с враждебным отношением к «гипертрофии государства» и «тоталитарному режиму» власти, подавляющим всё живое, вольное, самобытное. Умом он понимает, что без сильной государственности стране не выжить, не удержать огромные пространства, не преодолеть эгоизм этносов, социальных слоёв и регионов. Но сердце «апостола свободы» протестует и возмущается против несвободы. В извечной дилемме «власть — человек» он без сомнений занимает позицию защиты личности и оправдания её суверенитета, но не в правовом, гражданском, рациональном отношении, как сделал бы это типичный западный философ, а в нравственном, религиозном, иррациональном, как это делали в большинстве своём отечественные мыслители. Бердяев предстает ярким представителем христианского персонализма, поборником антроподицеи, отстаивая самоценность индивида, неповторимость человеческой души, безусловное право личности на свободу, которая предстаёт важнейшей категорией бытия, неподвластной даже Создателю и онтологически присутствовавшей ещё в дотварный период. В бердяевской апологии свободы можно усмотреть

еретический и, если идти дальше, богоборческий соблазн. Но это был бунт не против Бога, а против несвободы во всех её проявлениях, и аргумент в борьбе был избран самый сильный, из которых может выбрать философ, — онтологический.

В старой России в условиях тотальной несвободы всегда существовало социальное напряжение, которое породило предэкзистенциализм в лице Достоевского и Шестова. Бердяев, говоривший о себе: «Я — дитя Достоевского», примыкает к этой линии развития отечественной мысли<sup>14</sup>. Контраст всеподавляющего государства и жертвенно подвластного ему человека не могли не вызывать экзистенциальных настроений, но, вместе с тем, Отечество нуждалось в преданно служащих ему гражданах, в сильном служивом сословии.

Драма Бердяева состоит в том, что он, будучи дворянином, потомственным военным, по долгу призванным к государевой службе, отринул семейную традицию. Он бросает учёбу в кадетском корпусе, ввязывается в революционную деятельность, исключается из университета, становится типичным антигосударственным элементом, из которых вербовались будущие разрушители Российской империи. Быть может, здесь сказалась бунтующая горячая казацкая кровь предков по отцовской линии, или проявилось рыцарское достоинство не терпящей деспотизма французской крови по материнской линии, доставшееся от прабабушки графини де Шуазель. Во всяком случае, генетический код представителей анархизма, бунтарства, революционизма, к которым в определённой степени принадлежал Бердяев, не должен быть исключён из рассмотрения как предполагающийся фактор.

Выступая против российской и любой иной тирании, Бердяев видел спасение человека не в отстаивании своего эгоистического индивидуализма, но в защите права на достойное существование, на созидательное творчество, реализуемое в духовном прорыве кистине, и соборном соединении людей. Вместе с апологией свободы он одержим апологией творчества. Человек, созидая новое, до него не существовавшее, становится сопричастным Творцу. Творение мира продолжается, креационизм непрерывен. Особенно

значим он в деятельности наиболее одарённых и творчески продуктивных людей. Не случайно в «Смысле творчества», одном из наиболее откровенных и программных ранних сочинений мыслителя, утверждается: «Культ святости должен быть дополнен культом гениальности»<sup>15</sup>. Эта максима, невозможная для благочестивого сознания верующего человека, давно стала реальностью в секуляризованном обществе, достигая иногда гипертрофированного идолопоклонства перед кумирами толпы.

В связи с пониманием свободы Н. А. Бердяевым хотелось бы затронуть проблему своеобразия её русской интерпретации, выработанной многовековым историческим опытом, поскольку по этому поводу существует много профанаций и заблуждений. Бесспорно, русский человек ненавидит азиатский деспотизм — Орда этому научила. Но было бы слишком наивно и примитивно в стиле упрощающего реальность дихотомического мышления думать, что Запад есть олицетворение и средоточие свободы, что только от него идёт свобода, а несвобода — исключительно с Востока. Ливонский орден во времена ордынского нашествия был не менее страшным врагом, беспощадно подавляющим всякое сопротивление и уничтожающим непокорных, как были уничтожены и ассимилированы ранее пруссы, посмеявшие сопротивляться немецкой колонизации. Эйзенштейн и Прокофьев в фильме «Александр Невский» создали впечатляющий образ германской военной машины, бронированной свиньёй надвигающейся на Русь; Бердяев и многие его современники накануне и во время I-й мировой войны не только в России, но и в Европе, в частности во Франции, говорили о «новом тевтонском нашествии» и германском милитаризме, угрожавшем западным и восточным соседям империи Вильгельма. В целом Европа гораздо чаще и опаснее угрожала России массивным целенаправленным вторжением, чем Азия.

Когда говорят о традиционной русской несвободе, нередко забывают о её первопричинах. Но кто создал абсолютистскую всеподавляющую монархию? Наш крупнейший вестернизатор Пётр Великий. Кто наводил педантичный порядок среди всех народов России по образцу прусской казармы? Поклонники оной в лице

Петра III, Павла I и особенно Николая I, одевшего всех в мундиры и устроившего, по словам Бердяева, «жуткий режим прусского юнкера». Откуда пришёл марксизм, ставший идеологической основой советского тоталитаризма, а также восточных моделей Мао и Пол Пота? Где родились нацизм, фашизм и построенные сразмахом фабрики смерти? Ответ очевиден. Не следует забывать, что в благословенной Европе соседствуют расположенные рядом Веймар и Бухенвальд, Краков и Освенцим. Из Европы шли к нам свет знания, плоды просвещения, передовые технологии, великая музыка, литература, философия. Но было и другое, о чём не следует забывать. Оценивать же всё необходимо в совокупности иобъективно.

Русский человек внешне кажется пассивным конформистом, внутри же он — бунтарь, который не хочет подчиняться ни восточной тирании, ни западной регламентации, одинаково лишаящим его свободы. Социальная пассивность суть форма инстинктивного самосохранения, неприятия, отторжения внешнего чужого и сбережения внутреннего своего, особенно в области духовной жизни. Бердяев в сильнейшей степени был выразителем именно этой стороны славянского духа. «Всю мою жизнь я был бунтарём», — ясно заявлял философ, который бунтовал подобно еретiku против официальной церкви, подобно крестьянину — против барского произвола, подобно недоучившемуся студенту — против казённой системы образования, где умерщвляется живая творческая душа. Иногда он кажется похожим на неистового протопопа Аввакума или какого-нибудь идеолога казацкой вольницы, но воспитанного на европейский манер в стиле немецкой мистики и романтизма, потому внешне он видится славянским по духу, но одетым в западные латы рыцарем, борющимся против тотального зла и несвободы в эпоху нового средневековья.

Однако бунтарь свободен от всего, кроме своих страстей, он их пленник и раб. Поэтому справедливо М. Спинка переименовал Бердяева из «фанатика свободы» в «пленника свободы»<sup>16</sup>. Бердяеву чуждо уважение к преданию, к традиции, он всегда иррационально субъективен, не знает границ и рамок, постоянно

в творческом забвении, творческом исступлении, творческом самовыражении, что для него, в конечном счёте, есть высший критерий и смысл существования. В этом плане Николай Бердяев резко отличается от о. Сергия Булгакова и о. Павла Флоренского, развивавших православную традицию и с почтением к ней относившихся. Но полемика есть тоже разновидность связи, хотя и с отрицательным знаком, быть может, даже более глубокая и болезненная, чем спокойное отношение к традиции.

Есть в судьбе Бердяева ещё одна особенность, печальная по своей сути, которая роднит его со многими нашими гениальными людьми, — одиночество. Многие отечественные мыслители блистали умом и талантом, но не было у них учеников, не было школы, не было систематизации знания, чем издавна отличался Запад с его последовательным накоплением материальных и духовных ценностей, в отличие от нашего расточительного к ним отношения. Бердяев подобен Сковороде, Чаадаеву, Достоевскому, Розанову — тем ярким вспышкам великого ума, за которыми нет учеников, последователей, направлений. Но, может, это и не так уж плохо? Представим себе учеников Достоевского, перенимающих его трагический экзистенциальный опыт. Они были бы столь же забавны, сколь забавны были босоногие, обрюзгшие интеллигенты-толстовцы, своеобразные литературно-философские сектанты начала прошлого века. «Опыт философии одиночества и общения» стал подзаголовком труда Бердяева «Я и мир объектов» (1934), а его пафос антроподицеи вёл к антропоцентризму, оправданному в условиях противостояния внешнему давлению тоталитарных систем и идей, но дисгармонирующему с божественным мироустроением.

Оценивая философское наследие Н. А. Бердяева в целом, необходимо сказать следующее. Вопреки внешней нарочитой отрывочности и кажущейся несистематичности мысли, его философия представляет цельное учение, объёмлющее все традиционные философские разделы. Ключевые идеи сравнительно немногочисленны: это идея свободы (откуда вырастает вся онтология мыслителя), идея творчества и объективации (определяющая представления



о мире явлений), идея личности (на которой основаны антропология, социальная философия и этика) и, наконец, идея эсхатологического смысла истории. Взаимосвязь этих идей создаёт дуалистическую картину реальности, в которой друг другу противостоят два ряда начал: с одной стороны, Бог, Дух, свобода, ноумен, субъект, с другой — мир, необходимость, феномен, объект. Эти начала характеризуют два различных рода реальности или два мира, управляемые противоположными законами. Но оба они не существуют статично и оторвано друг от друга, а взаимодействуют между собой: Дух и свобода прорываются из ноуменального в феноменальный мир и действуют, проявляются в нём. Эта картина в чём-то близка метафизике Канта, понятия которой Бердяев использует, подвергая переосмыслению кантовскую «вещь в себе» (или «вещь саму по себе», как это принято в новейшем переводе).

Хотя бытийный исток мира — свобода, мир реальный с неизбежностью отчуждается от неё и становится миром вынужденной необходимости. Плоды действия духа в мире при этом принимают форму объектов, отчуждённых продуктов, которые отделены от субъекта и, в отличие от него, подчинены всем эмпирическим ограничениям — законам пространства-времени, причинно-следственной связи, формальной логики. Происходит ниспадение свободы в необходимость, именуемое объективацией. Родственное гегелевским понятиям объективности и отчуждения, это понятие, однако, трактуется у Бердяева вразрез с Гегелем и в русле идей гностицизма: вхождение Духа в мир есть не гегелево раскрытие, самоосуществление объективного Духа в формах мира, но только закрытие, падение, искажение Духа. Объективация — подлинная причина явлений страдания, рабства, зла. Однако в мире есть начало, которое ей противостоит, — творчество. Творя, субъект вбирает внешний мир в себя, включает его в свою внутреннюю жизнь, открытую для свободы и духа, и тем преобразует его, освобождает от объективации. Творческий акт — прорыв духа в мир объектов. Поэтому творчество — путь к преодолению объективации, а это преодоление, в свою очередь, составляет смысл и назначение мировой истории. Но в рамках эмпирии, простран-

ственно-временного бытия преодоление невозможно; само время, с его несовместимостью прошлого, настоящего и будущего, которую Бердяев называет «распадом времени», есть тоже следствие объективации. Поэтому искомое истории, свободный от объективации мир, лежит вне истории и эмпирии как иной эон, мир свободного Духа, отождествляемый с евангельским Царством Божиим. Этот метаисторический эон не находится в будущем, а существует извечно в некоем эсхатологическом плане бытия, который может соприкоснуться со здешним миром в любое время и в любом месте. Творческий акт и есть такое касание, при котором в мире, в истории является, как вспышка, их конец и смысл. Каждый акт — независимое событие, так что история в плане смысла не непрерывна, а дискретна, она есть «прерывный, прорывный творческий процесс».

В учении о человеке и обществе идея объективации приводит к тому, что философия Бердяева оказывается экзистенциальной философией, сосредоточенной на внутренней жизни человека. Как в любой сфере реальности, мыслитель, прежде всего, стремится выделить начала, подчинённые объективации, и начала, противостоящие ей. В ряду последних на главном месте стоит личность. Это понятие у Бердяева — не эмпирическая индивидуальность, но человек, взятый как творческое и свободное существо. Свободен же человек именно в своей внутренней сфере. Поэтому личность мыслится как «внутренний экзистенциальный центр», средоточие всех духовных и душевных способностей и стремлений, воли и разума человека. Поскольку личность — носитель творчества, то именно ею осуществляется динамика бытия, творческие прорывы духа, и сам мир Духа — мир личностей. Поэтому философия Н. А. Бердяева есть философия личности, это — экзистенциальный персонализм. Именно свою философию, вслед за учениями Кьеркегора и Ницше, Бердяев полагает истинной экзистенциальной философией, настаивая, что учения современного экзистенциализма (Хайдеггера, Ясперса, Сартра и др.) не имеют подлинно экзистенциального характера в силу своей статической онтологичности и неполноты внутреннего опыта.

Личность, противостоящая объективации, стоит в центре социальной философии Бердяева. Носители объективации здесь — безлично-универсальные структуры коллективного, социальные институты. Они стремятся подчинить личность, всецело заключить её в себя, что подавляет личность, которая по своей природе не должна подчиняться никаким внешним силам. Борьба с объективацией требует признать личность высшей ценностью, однако примат личного над общим не есть индивидуализм и эгоцентризм, ибо стремление к единению с иными людьми изначально присуще личности. Реализацию этой свободной внутренней интенции Бердяев называет «соборностью» и противопоставляет её принудительной социализации, которую несут личности внешние социальные институты — классы, партии, нации, церкви. Отсюда же вытекает максимализм бердяевской этической установки: высшие нравственные ценности связаны с индивидуально-личным и творческим в человеке, тогда как коллективные ценности — не добродетели, а скорее принципы стадности и рабства.

Наконец, этим же определяется и религиозная позиция Бердяева. Будучи верующим человеком и при этом христианским мыслителем, он в то же время выражал критическое, а порою и негативное отношение ко всем овеществлённым формам религиозного сознания: догматам, церковной организации, историческому христианству. По его мнению, объективация глубже всего поразила в христианстве догматико-богословскую сферу, а также отношение к социальной жизни и земной власти. Однако духовная суть христианства как откровения о Боге и человеке составляет непреходящую ценность, и творческое преодоление объективации должно иметь своей главной целью создание обновлённого «эсхатологического христианства».

В заключение хотелось бы задать вопрос: почему сейчас о Бердяеве сравнительно мало пишут, говорят, мало издаётся его текстов и книг о нём? Возможно, потому, что он не был выразителем только западной или только почвеннической традиции, оставив язвительные высказывания в адрес обеих. Не угождая политизированным партийным пристрастиям, хотя и увлекаясь порою ими,

стоя над схваткой, поддерживая «очистительный огонь философии»<sup>17</sup>, Н. А. Бердяев дал живой пример соединения национального и европейского, сочетания любви к Отечеству и признания общечеловеческих ценностей. Родившийся в Киеве, живший в Вологде, Москве, Петербурге, Берлине, умерший в Кламаре под Парижем, он принадлежит всему человечеству. Поэтому мы чтим его как великого отечественного и великого европейского философа, чьи идеи, образы, труды навсегда вошли в сокровищницу мировой мысли.

---

<sup>1</sup> *Dietrich W.* Provokation der Person. N. Berdjajew in der Impulsen seines Denkens. Gelnhausen; Berlin, 19745–11979 (второе издание, первое вышло в 1965–1967 гг.).

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Собрание сочинений. — Париж, 1983–1991. — Т. 1-4.

<sup>3</sup> *Аржаковский А.* Журнал «Путь» (1925–1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — К., 2000. — С. 29.

<sup>4</sup> Написанные в 1939 г. строки содержатся во вступительной части трактата «О рабстве и свободе человека», которая носит характерное название «Вместо предисловия. О противоречиях в моей мысли» (*Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. — М., 1995. — С. 10).

<sup>5</sup> Первоначальное издание 1937 г. вышло на английском и немецком языках, затем появились иные и только в 1955 г. в Париже YMCA–PRESS издало книгу на русском языке — языке первоначального оригинала. На Родине мыслителя книга в последние годы издавалась многократно.

<sup>6</sup> *Бердяев Н.* Правда и ложь коммунизма // Христианство, атеизм и современность. — Париж, 1969.

<sup>7</sup> Показателен в данном плане сборник статей, где опубликованы материалы международной конференции, посвящённой 125-летию со дня рождения Бердяева и прошедшей в 1999 г. в его родном городе (Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі. — К., 2003).

<sup>8</sup> См.: *Громов М. Н.* Структура и типология русской средневековой философии. — М., 1997. — С. 54-60.

<sup>9</sup> Как признавался сам Бердяев: «Я никогда не был философом академического типа и никогда не хотел, чтобы философия была отвлечённой

и далёкой от жизни» (*Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. — Указ. изд. — С. 4). Более акцентировано высказывался он в «Автобиографии»: «...моё мышление интуитивное и афористичное, в нём нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать» (Цит. по: *Зеньковский В. В.* История русской философии. — Л., 1996. — Т. II. — Ч. 2. — С. 62).

<sup>10</sup> *Бердяев Н. А.* Русская идея. Судьба России. — М., 1997. — С. 9.

<sup>11</sup> «Душа России» представляет начальную статью-эссе в разделе «Психология русского народа» книги «Судьба России». Цит. по: *Бердяев Н. А.* Русская идея. Судьба России. — Указ. изд. — С. 226-239.

<sup>12</sup> *Бердяев Н. А.* Русская идея. Судьба России. — Указ. изд. — С. 311-332.

<sup>13</sup> Там же. — С. 5.

<sup>14</sup> См.: *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев о русской философии / сост., вступ. ст. и прим. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. — Свердловск, 1991. — С. 26-148.

<sup>15</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989. — С. 264. Здесь вступает в силу тезис о «свободе восьмого дня творенья» (См.: *Силантьева М. В.* Экзистенциальные проблемы этики творчества Николая Бердяева. — М., 2002. — С. 59).

<sup>16</sup> *Spinka M.* Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom. — Philadelphia, 1950.

<sup>17</sup> Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. — М., 1909. — С. 21.

# ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД Н. Д. БЕРДЯЕВА: КРИТИЦИЗМ ИЛИ ДОГМАТИЗМ

*В. В. Лимонченко*

Относительно философии Николая Бердяева существует снобистски-академическое предубеждение, что его мысль вследствие яркой афористической формы и суггестивно сконцентрированного содержания нестрога, т.е. дискурсивно невыверена, движется круговыми возвратами, и метафорична, т.е. понятийно непроработана, поэтично-образна. Более того, на уровне философской сплетни философия Бердяева квалифицируется как авторитарно-тоталитарная — т.е. обращение к ней провозглашается препятствием на пути либерализации общества. Несколько лет назад в сети гуляла фальшивка о принятии Бердяевым фашизма, с которой меня ознакомили студенты при подготовке темы по осмыслению феномена тоталитаризма в искусстве. С большим облегчением сейчас я ее не обнаружила, вероятно прямое обращение к текстам Бердяева устранило эту ложь. Но то, что мысль Н. Бердяева принадлежит к наиболее строгим и тщательно нюансированным, по-прежнему не признается, хотя прямое обращение к его работам свидетельствует именно об этом. Достаточно показательны слова Эверт Ван дер Зверде, что на Западе говорят о Бердяеве как о примере плохого типа философствования<sup>1</sup> — правда он не раскрывает ни того, чем же плох тот тип философствования, который западные мыслители находят у Бердяева, ни того, какой тип философствования характерен для Бердяева. Именно вопрос метода философии Бердяева видится наиболее интересным.

Принято считать, что выразительно дисциплинирующую роль в философской культуре выполняет философия Канта, к которой

русская философия испытывает странную идиосинкразию (А. Ахутин) — для подтверждения этого тезиса русские мыслители предоставляют выразительные и ясные высказывания. Наиболее демонстративны П. Флоренский и В. Ф. Эрн. Едва прикоснувшись к теме «Кант и русская мысль», обязательно встретишь упоминание формулы П. А. Флоренского «Столп Злобы Богопротивная» и действительно непристойное утверждение В. Ф. Эрна, что Крупп и есть прямой наследник Канта, рождённое, как точно отметил А. В. Ахутин, в чаду войны<sup>2</sup>. Кстати, конец XX — начало XXI века предоставляет не менее непристойные высказывания «либералов» всех мастей и наций в отношении Русского мира: толерантная терпимость на сферу идей и идеологий не распространяется — её пространство действия ограничено сферой телесности и секса.

В небольшой статье А. В. Ахутина реализован вариант осмысления философской тяжбы Канта и русской религиозной философии, когда философская тяжба обретает черты «страшного интеллектуального суда», и русская религиозная метафизика видится «монументальным онтологизмом», что делает её не философской метафизикой, но теософской. На мой взгляд, данное утверждение не бесспорно, но речь не о нём. Достаточно показательно, что А. В. Ахутин в своей статье не упоминает Бердяева, которого никак не уличить в этом. Мысль зацепилась за ясное и не вызывающее сомнений утверждение, что «русское кантианство в строгом смысле слова оставалось все же формой школьной философии в отличие, скажем, от неокантианства <...> Во всяком случае, кантианство никогда не входило в душу русской философии столь интимно, не приобретало столь своиские формы, как это было с философией Шеллинга у любомудров 30-40-х годов XIX в. или у В. Соловьева, как это, в особенности, было с философией Гегеля, буквально околдовавшей русскую мысль»<sup>3</sup>. За этим утверждением — как и положено в настоящем философствовании — следует уточнение, что помимо школьного академического Канта, Канта школьных диссертаций, ученых классификаций, историко-философских доксографий, существует «экзистенциальный Кант», затронувший русскую душу и опо-

знанный ею как «искуситель, враг, высвеченный в своей сущности отсветами адского огня»<sup>4</sup>. Но существует и иной вариант «интимного вхождения Канта в душу русской философии», что можно увидеть в философии Н. А. Бердяева, которого в определённом свете можно видеть русским наследником мысли Канта, как ни парадоксально это прозвучит.

В историко-философских работах по русской мысли (В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, С. А. Левицкий, И. И. Евлампиев) о родственности философского мышления Канта и Бердяева речь не идёт, хотя В. В. Зеньковский, не упоминая имени Канта, отмечает, что Бердяев впитал в себя основные идеи трансцендентализма<sup>5</sup>. В свете характерного для западноевропейской философии конца XIX-начала XX века возвращения к Канту говорит о философии Бердяева Лев Шестов<sup>6</sup>, хотя и не эксплицирует этой идеи. Значимость Канта для становления самостоятельной философской позиции Бердяева отмечает М. Силантьева<sup>7</sup>. Рассмотрение темы философского метода Бердяева невозможно без обращения к работам П. П. Гайдено и Н. В. Мотрошиловой.

Итак, тема задана так, что подчёркнут момент не столько школьно-академический, чему, на мой взгляд, больше соответствует осмысление возможностей рассматривать мыслителя в русле кантианства, но ставит в центр внимания измерение личностного замысла — целей и задач, стоящих перед личностью, совершающей попытку акта философской мысли. Термин «кантианство», на мой взгляд, относится к тому, как был услышан и понят Кант, что и привело к оформлению определённого философского направления, но это оставляет без должного внимания «начало философии, тот философский “патос”, ту настроенность ума, вне которых все сказанное философом перестает быть философией»<sup>8</sup>. И значит неизбежно внимание не только к ответам, составляющим стройное целое, но и тем вопросам, которые предваряют систематическое построение, которого, кстати, может и не быть.

Какие вопросы запускают мысль Бердяева и удерживают её в напряжении действительности? Дисциплинированное мышление Канта формулирует свои вопросы ясно и основательно. В Предисловии



к Первому изданию «Критики чистого разума» с самого начала указана центральная проблема — обнаружение основоположений, которыми пользуется разум и которые выходят за пределы всякого опыта, что и есть пространство (у Канта арена) метафизики<sup>9</sup>. Проблема в своей предельности обретает форму вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и здесь начинаются разночтения: к какому результату приходит Кант — метафизика возможна или притязания разума на выявление таких основоположений неосновательны, беспочвенны и метафизика невозможна? В Предисловии ко второму изданию Кант формулирует ответ, который можно было бы даже считать однозначным: какая-нибудь метафизика всегда была и будет существовать в мире, поскольку остаётся в поле внимания культура разума<sup>10</sup>. Но метафизика, отличная от прежней догматической метафизики, возможна при условии революции в способе мышления. И здесь следует отметить, что метафизика невозможна для мысли, не прошедшей через революционное изменение, метафизика отрицается теми мыслителями, которые остаются на некультивированной почве первичной очевидности здравого смысла (на почве натурализма).

Главный вопрос — в чём суть революционных изменений, которые должен претерпеть (совершить) разум? У Канта свой ответ, который он сам сравнивает с мыслью Коперника — до сих пор считали, что всякие наши знания должны соотносываться с предметами, но не разрешим ли мы задач метафизики более успешно, если будем исходить из *предположения*, что предметы должны соотносываться с нашим познанием. Неоднозначность такого ответа в вопросительной предполагаемости — данный ответ по своему смыслу не оканчивается точкой, в этом ответе явственно слышится вопросительный знак. И всегда можно иронизировать над ответом, оканчивающимся вопросительным знаком. Но дело в специфичности «дела самой философии» — радикальной вопросительности философии, преемственность радикального вопрошания может быть намечена хорошо известной традицией (сократическое познание незнания, платоновская диалектика, христианская апофатика, учёное незнание Николая Кузанского — при всей логичности

включения декартовского сомнения и гегелевской негативности, после Николая Кузанского назову лишь М. Хайдеггера). Такое дело философии, впрочем, не принимается как бесспорная очевидность, но многократно опровергается.

В упоминаемой статье А. В. Ахутина наиболее существенными в деле философии считаются «тревога и беспокойство, назойливое вопрошание, нарушающее спокойную ясность сознания, недоверие как раз к самому неприкосновенному (именно потому, что оно неприкосновенно), сомнение во всем на свете, скепсис, критицизм»<sup>11</sup>. Именно в свете такого философствования метафизика получает обоснование — «Не метафизику стремится устранить Кант, а метафизический идол разума. Устраняя идол (иллюзию) разума, он открывает собственное пространство “*мета*”»<sup>12</sup>. Это соответствует у Канта выдвиганию критического метода в отлучении его от догматического: предварительным условием должна стать критика самого органа мышления, а именно чистого разума. Э. Кассирер отмечает специфику такой критики: «Догматизм, который нас ничему не учит, и скепсис, который нам ничего не обещает, одинаково неприемлемы в качестве решения проблемы метафизики»<sup>13</sup> — т.е. это и не догматизм, но и не скептицизм. И далее он обращается к словам самого Канта: «В этой тьме критика чистого разума зажигает факел, но освещает не неведомые нам местности по ту сторону чувственно воспринимаемого мира, а темное пространство нашего собственного рассудка»<sup>14</sup>. Основной мотив кантовской мысли — высвечивание основоположений разума, что становится заданием критического метода в противовес догматическому.

Если для обнаружения мотива-замысла кантовской философии достаточно обратиться к получившей центральное положение идее критики разума, то среди работ Бердяева нет бесспорно центральной работы, в которой бы дисциплинарно именовалась первичная и тайная страсть (патос). Хотя тематически-мотивационная преемственность прослеживается достаточно легко — центральными для философии Бердяева стали проблемы свободы и творчества человека, более точно в его

формулировках — чем спасается человек от рабства мира сего? Уже здесь явственна тематическая родственность — свобода и продуктивное самовозрастающее знание (у Бердяева творчество), но одно это не даёт оснований говорить о специфике метода. Дальнейшее рассмотрение возможно в двух вариантах. Во-первых, проследить отношение Бердяева к философии Канта — это путь прямой, для чего сам Бердяев предоставляет много материала, достаточно обратиться к работе «Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики», в которой реализуется тщательное осмысление философии Канта. Второй путь — более замысловат и предполагает гораздо более широкое основание, втягивая в себя не только те работы, в которых идёт речь о Канте, но и на первый взгляд совсем не связанные с ним, выявляя родство с Кантом не на уровне высказывания, а в самой структуре мысли. Чаще всего эти два пути объединены — именно так соотносят философию Канта и Бердяева Н. В. Мотрошилова и М. В. Силантьева. Но попробуем их развести и пойдём по первому пути, хотя именно второй задаёт стратегические ориентиры.

По словам самого Николая Александровича, философия Канта вошла в его жизнь очень рано — он говорит, что прочитал «Критику чистого разума» в четырнадцать лет<sup>15</sup>, и само упоминание в поздней работе этого раннего прочтения говорит о действенности философии Канта, принимающей участие в становлении «органа» философствования, чем являются и проблематика, и понятийный язык, и структурно-функциональная пластика мысли. Результаты такого философского импринтинга налицо в первых работах Бердяева, среди которых обратимся к рецензии на книгу Ф. А. Ланге «Ф. А. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму» (1899) и критическому этюду о Н. К. Михайловском «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901). О мыслительных установках этого времени можно судить и по этим ранним работам Бердяева, и по оценке им самим своих ранних увлечений в «Самопознании»: они, по его словам, представляют собой «опыт синтеза марксизма в критической форме с идеалистической философией Канта и отчасти Фихте.

<...> Наиболее существенным в моей книге было мое крепкое, основополагающее убеждение, что истина, добро, красота не зависят от революционной классовой борьбы, определяются не социальной средой, а трансцендентальным сознанием. Я твердо стоял на кантовском а priori, которое имеет не психологический, а логический и этический характер. Но психологическое сознание зависит от социальной среды, от классового положения. Могут быть более или менее благоприятные условия для усвоения истины и справедливости, вкоренённые в трансцендентальном сознании»<sup>16</sup>. И в статье-рецензии, и в книге речевые обороты, манера формулировать проблемы и раскрывать их свидетельствуют о признании именно критического метода наиболее оправданным способом философствования: «Мы будем все время опираться на критическую философию и постараемся показать, что она может быть великим союзником исповедуемого нами социального мировоззрения. Только на почве критической философии может быть твердо обоснован тот объективизм, которым мы справедливо гордимся, и может быть отведено единственно подобающее место нашему субъективизму, которым мы должны гордиться не менее и от которого можно отказываться лишь по недоразумению»<sup>17</sup>. Следуя установкам философского критицизма («всякому исследованию бытия должно логически предшествовать исследование познания, его состава и ценности»<sup>18</sup>), Бердяев начинает свою теоретическую критику субъективного метода в социологии с логического анализа вопроса о взаимоотношении субъективного и объективного, отмечая, что это не было произведено ни сторонниками русской «этико-социологической школы», ни их критиками, а потому ни одна из сторон не дошла до самого корня, до философских оснований вопроса. Хотя содержательно-смысловая аналитика высказанных в этой книге идей не составляет предмета нашего рассмотрения, однако нельзя не отметить, что те понятия, в которых Н. Михайловский формулирует проблему объективного и субъективного («правда-истина» и «правда-справедливость»), значимые для русской философской мысли в дальнейшем, были приняты и Бердяевым: статья в «Вехах»

(1909) названа им «Философская истина и интеллигентская правда». В ней нет прямого использования ни терминологии Канта, ни применения методологических принципов критической философии, но в понимании предназначения и сути философского дела Бердяев верен позиции Канта, высказанной им в поздней статье «Спор факультетов».

В ранней книге Бердяев добросовестно и тщательно следует кантовскому методу критики (как помним, и в названии — «критический этюд», что в свете самой работы имеет именно *философско-логический*, а не *публицистически-полемический* смысл) и проводит различие психологического (субъективного) сознания и трансцендентального (логического), ссылаясь при этом на учение Канта о трансцендентальной апперцепции, чем устраняется наивно-натуралистическое понимание объективизма и субъективизма <sup>19</sup>. Уже в этой работе налицо внимание Бердяева к очистке мысли от догматических наивностей и желание обнаружения опытных и мыслительных а priori. В своих выводах к разделу он именно об этом и говорит: «Подведём итоги. В социологическое познание вносится тройкое а priori: а priori психологическое, а priori логическое и а priori этическое. На а priori психологическом покоится субъективизм, это а priori не абсолютное, а относительное, постоянно изменяющееся; на а priori логическом и этическом покоится «система объективной правды»: первое вносит в познание принцип законосообразности и рождает правду-истину, второе вносит принцип целесообразности, дает объективное мерило прогресса и рождает правду-справедливость» <sup>20</sup>. В некоторой мере можно даже говорить о структурной аналогии книги Бердяева и основных работ Канта, что отмечено им самим: «Наше исследование о правде-истине примыкает к кантовской «Критике чистого разума», исследование о правде-справедливости к «Критике практического разума», наше же исследование прогресса будет примыкать к «Критике способности суждения», учению о телеологии» <sup>21</sup>. Не углубляясь в подробности, можно отметить, что начало философской деятельности Н. Бердяева свидетельствует не только о признании им роли и значения философии Канта («самая глубокая в истории умственного

развития человечества и в высшей степени пригодная для того, чтобы освежить и обновить человеческую мысль»<sup>22</sup>), но и о ответственном освоении Бердяевым её исходных принципов в качестве методологического основания. Хотя уже в ранних работах высказывается и несогласие с таким прочтением Канта, которое отождествляет философию с теорией познания (Н. Бердяев говорит о «немецком критицизме», пока что не задевая самого Канта). Дальнейшая полемика Бердяева с Кантом сосредоточена именно на экспликации этого несогласия.

Если ранний Бердяев сознательно и целенаправленно (может быть даже послушно) следует за Кантом, то на следующем этапе отношение Бердяева к философии Канта резко полемично. Книги «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916) свидетельствуют о ниспровержении критической философии, содержание едкой полемики Бердяева с Кантом на этом этапе достаточно известно. Исходным основанием такого изменения отношения стало «религиозное обращение» Бердяева: философия Канта предстаёт теперь воплощением секуляризма и автономии, ставших причиной кризиса в философии, что в свою очередь свидетельствует о кризисных явлениях самой жизни. Аналитика данной позиции Н. Бердяева — обязательный элемент практически всех историко-философских исследований его творчества, в качестве специального, предметно выделенного этот вопрос рассмотрен Н. В. Мотрошиловой<sup>23</sup>. Яркие и выразительные формулировки из текстов Бердяева хорошо известны: новейшая философия «ясно обнаружила роковое свое бессилие познать бытие, соединить с бытием познающего субъекта», «Кант оставил познающего с самим собою», он «философски формулировал роковой разрыв с корнями и истоками бытия», «познание перестало быть браком, у познающего отняли невесту», философия «подверглась обмирщению и стала философией полицейской, неблагоприятной»<sup>24</sup>. Формулировки имеют характер интеллектуального суда, но нельзя не заметить, что основания для именованной философии Канта полицейской предоставил сам Кант в «Критике чистого разума», когда сравнивает положительную роль критики с полицией<sup>25</sup>. Далее

полемика с критической гносеологией имеет характер диагноза и следующего за ним рецепта излечения: «Критерий истины стали искать внутри самого познающего субъекта, в его отношении к себе, а не к бытию. Познание у современных гносеологов превратилось в паразита, который ведет самодовлеющее существование. Так кончилось блуждание по пустыням отвлеченной мысли, такова кара отвлеченного рационализма, давно уже допущенного и теперь лишь выявляющего свои результаты. Болезнь современной философии — болезнь питания. Утеряны источники питания, и потому философская мысль стала худосочной, потому бессильна она соединиться с тайной бытия, с вековечной целью своих стремлений. Философская мысль не может питаться из себя, т. е. не может быть отвлеченной, самодовлеющей. Не может она питаться и одной наукой. Да и зависимость от науки знаменует собой потерю самостоятельности философии. Выход из кризиса есть отыскание питания, воссоединение с истоками и корнями»<sup>26</sup>.

Резкость высказываний о Канте и критической философии как бесплодном гносеологическом рационализме затемняет ту стержневую интенцию, которая изнутри держит всю полемику с Кантом. Бердяев остаётся верен кантовскому зачину философии — поискам основоположений разума, которыми пользуется разум и которые выходят за пределы всякого опыта и в этом основание его перехода с позиций критицизма на позиции экзистенциального философствования. Можно сказать, что он уличает критическую философию в недостаточной критичности — в исследовании познания и познавательных возможностей она останавливается на собственной критичности как неразложимой первичности, но не распространяет критичность на саму себя. Именно так могут быть поняты следующие высказывания: «И радикальна сейчас не гносеологическая критика философии, ее задач и ее компетенции, а критика религиозная, воистину предшествующая всякому философскому познанию и воистину главенствующая над ним»<sup>27</sup> — т. е. установка критичности (критики) сохраняется, но она углубляется, радикализуется. Так что в определенной мере можно говорить о верности кантовой философии (её тайному жару)

и в полемике с Кантом. Н. Бердяев предпринимает критическую аналитику критицизма и этот поворот его мысли должен стать предметом отдельного исследования, сейчас же отметим лишь тезис, имеющий итоговый характер: различие между критицизмом и догматизмом в философии условно и относительно, критическая философия не менее догматична, чем всякая другая и задача лишь в том, чтобы наш догматизм был как можно более сознательным и критическим, чтобы онтологические предпосылки были как можно более осмысленными<sup>28</sup>. Догматична любая философия, поскольку в ней также присутствуют те исходные основания, из которых исходят — в XX веке об этом же говорят несколько иначе: любая языковая игра предполагает правила игры, которые в ней не обосновываются, а предписываются. Догматичность — иное именование онтологического измерения мысли, и в этом смысле гносеология онтологична.

Как полемика с критической философией есть оборачивание критики на критичность, так и полемика с гносеологией есть не отрицание гносеологии, а её углубление: «Наша точка зрения предполагает окончательную победу гносеологического реализма над всеми формами гносеологического иллюзионизма»<sup>29</sup>.

В работах «Я и мир объектов» (1934) и «О рабстве и свободе человека» (1939) исходна установка «коперниканского поворота», когда центр тяжести перенесён с объекта на субъект, заостряя внимание на проблеме объективации. Это всё те же проблемы поиска неурезанных и чистых основоположений разума. В пространстве кантовского критицизма центр конституирования перенесён в субъекта, которому дано имя трансцендентальной субъективности — этим устранены посягательства эмпирического психологизма, но возникает редукция первичной действительности к познающему субъекту и как следствие — обезличивание его. «Личная философия обвиняется в психологизме. Человек, человеческая личность, человеческое “я” целиком было отнесено к психологизму. <...> Поэтому сам человек считается как бы препятствием для философского познания. <...> Философия должна бороться с психологизмом, но борьба с антропо-



логизмом есть упразднение философии. Психологизм означает релятивизм. Но антропологизм совсем не означает непременно релятивизма»<sup>30</sup>. Вполне возможно видеть в таком повороте к человеку оборачивание критической философии философией антропологической, что часто видят в философии позднего Канта. Бердяев — не эхо Канта и не комментатор его, есть основания говорить о том, что философия Канта вошла в сердцевину, в самую пластику его философии. Он постоянно пытается возвратиться к самому Канту, отрезать его прочтения-продолжения и в монизме линии Фихте-Шеллинг-Гегель; и в безличном волюнтаризме своеобразного «кантианца» Шопенгауэра, который иррационалистически ниспровергает разум, в то время как «философия должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его»<sup>31</sup>; и в узурпировавшем имя Канта неокантианстве — предстоящим то ли наследником его, то ли искажающим обновителем, напрочь отменяя изначальную философскую задачу основоположений для метафизики. Возвращение от книжно-академического Канта к Канту живому Бердяев видит в экзистенциальном прочтении его, преодолевающим ситуацию иллюзорного признания за реальность продуктов мысли, продуктов объективации. Философия Канта рассматривается как событие освобождения: «Раскрываются пути к освобождению от давящей и порабащающей власти объектного мира. Критическое осознание объективации есть уже освобождение от ее власти, которая всегда означала наивное принятие объектного мира, как извне навязанного. После дела, совершенного Кантом и немецкими идеалистами, нет уже возврата к старой метафизике субстанциального типа, которая искала бытие в объекте»<sup>32</sup>. Через кантовский критицизм открываются возможности экзистенциальной философии.

Всестороннее рассмотрение экзистенциального прочтения философии Канта опять же требует отдельного самостоятельного исследования, но динамика заданной в начале темы, на мой взгляд, требует акцента на проблеме гипостазирования понятий, идолоподобного превращения идеи («фетишизации идеального»

словами Э. В. Ильенкова). Возникает ситуация, когда найденное имя-понятие не выводит на реальность (у Х. Ортеги-и-Гассета — и тогда бытие как пёсик приходит на зов), но подменяет её, закрывает своими конструкциями и человек попадает в клетку своего познания. Один из вариантов побега из этой клетки — отказ от задачи познания (что происходит в философии жизни и в том своеобразном продолжении её, которым стал постмодерн), но это иллюзорное освобождение. Весь дальнейший Бердяев — это попытки раскрыть другим, как сам он говорит — центральную для него идею объективации, острое осознание себя и своего пути, что делается через признание себя продолжателем Канта: «Мою мысль легче понять из Канта и Шопенгауэра, чем из Гегеля и Шеллинга. <...> Хотя в молодые годы я был близок к кантианству, но никогда не разделял философии Канта, как и Шопенгауэра, сколько-нибудь целостно. С Кантом я даже боролся. Но есть определяющие идеи, которые в той или иной форме присутствовали на протяжении всего моего философского пути. Мне особенно близок дуализм Канта, кантовское различие царства свободы и царства природы, кантовское учение о свободе умопостигаемого характера и кантовские волюнтаризм, взгляд на мир явлений, как отличный от того подлинного мира, который он неудачно назвал миром вещей в себе»<sup>33</sup>. Глава «Вместо предисловия. О противоречиях в моей мысли» развернётся в «Самопознание», а первый параграф главы второй («Бытие и свобода. Рабство человека у бытия») обретёт полноценную экспликацию в книге «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация», которую можно считать наиболее зрелым и сознательным плодом освоения Бердяевым кантовского критицизма. Многие идеи, ставшие средоточием этой книги, были произнесены ранее, возможно даже в этой книге нет ни одной в полном смысле новой идеи, но их *связь и обоснование*, близки к совершенству — что прямо противоречит квалификации философии Бердяева как плохого типа философствования.

Итак, работа критического метода наиболее полно представлена в книге «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация»: об этом говорит и само название — попытка

эксplikации оснований метафизики отличной от новоевропейской, что представляет собой вариант ответа на кантовский вопрос — «возможна ли метафизика?», которая оказывается возможной при устранении наивно-реалистического искажения мира, характерного для догматизма, основанного на смешении, принятии конструкций ума за единственную реальность. Бердяев не повторяет и не комментирует Канта — возможно этим вызвано утверждение Н. В. Мотрошиловой, что Бердяев плохо знает кантовские тексты<sup>34</sup> и эти слова видятся больше частным мнением, чем обоснованным выводом — но реализует критицизм в качестве способа выстраивания мысли.

Замысел книги изложен в Предисловии, что сделано кратко и с ясным осознанием специфики собственного философствования. Для рассматриваемой проблематики значимы указания на специфический характер метафизики — не академическая, но экзистенциальная, которую автор именует эсхатологической (сразу зафиксирована проблема, рассмотрением которой завершается книга). Отмечена особенная целостность — мысль отрывочно-афористическая, интуитивно-жизненная, которой присуща внутренняя целостность и централизованность — в основании её лежит духовный опыт страстного движения к свободе. Замысел книги возник благодаря Канту: «Из философов наукообразных по форме я более всего обязан Канту и в этой книге я начинаю с Канта. Но Канту я даю не совсем обычное метафизическое истолкование»<sup>35</sup>. Если на первом этапе полемики с Кантом акцентуирована позиция онтологизма (хотя это далеко не наивный некритичный онтологизм), то в поздней работе указаны все затруднения, связанные с онтологией и онтологизм не представляется более высшей философской истиной — представлена позиция не противопоставляющая гносеологизм и онтологизм, но утверждающая *онтологически направленное познание*<sup>36</sup>. Значимость кантовой философии связана с чётким осознанием и строгой разработкой двух путей познания — или бытие познается и разгадывается из объекта, из мира, или оно познается и разгадывается из «я», из человека: «По-настоящему философия “я”, в отличие от философии мира, начинается с переворота,

совершённого Кантом, хотя он имел предшественников, например, Бл. Августина и Декарта, а в очень существенном Сократа и Платона»<sup>37</sup>. Собственная мысль Бердяева осознаёт себя в опоре на Канта как основоположника новой метафизики, преодолевающей наивный реализм догматизма, когда познание находится во власти чувственно данного мира, и раскрывающей то, что наивно-реалистическое видение мира смешивает собственные конструкции с мировой данностью. Наивный реализм назван «дурным субъективизмом», но он столь же может быть назван и «дурным объективизмом»: для них характерна слепота неразличения — либо проводится точка зрения «так оно и есть на самом деле», либо утверждается, что «каждый видит по-своему». Основная ущербность такого «реализма» по Н. Бердяеву в замкнутости и ограниченности: «Единственно реальный мир явлений есть твой человеческий мир и он зависит от твоей ограниченности, от самоотчуждения в тебе духа. Собственную поработённость человек экстериоризирует, проецирует вовне, она представляется ему принуждением внешней реальности»<sup>38</sup>.

Платон и Кант раздвигают сплошной монизм феноменальности, им открылось, что чувственный, феноменальный мир не есть мир подлинный и не есть мир единственный, но далее отмечено, что мыслители идут по противоположным путям: по Платону познание (эпистема) возможно по отношению к миру идей (ноуменальному), для Канта научное познание возможно лишь в отношении мира феноменов, что по Бердяеву предстаёт трагедией познания — ведь выходит, что знаю лишь то, что сам же и предположил. Иронию по отношению к позиции подобного нарциссизма я усвоила с детства — в ситуациях нашего детского центризма мама вышучивала нас: «сам написал, сам на память выучил». Возможно ли вырваться из замкнутости миром феноменов в открытость или то, что в себе (*esse per se*), окончательно закрыто?

Иное именование этой же проблемы — утверждение возможности метафизики свободы, что и названо Бердяевым «метафизическое истолкование Канта»<sup>39</sup>. Иной вопрос насколько это удалось и Канту, и Бердяеву — и что это значит? Удалась ли

метафизика свободы — вопрос отдельного исследования, но то, что бердяевская мысль подхватила энергетику кантовской мысли явственно: «Различение Кантом порядка природы и порядка свободы заключает в себе вечную истину. Именно Кант делает возможной экзистенциальную метафизику, порядок свободы и есть Existenz. Кант не только хочет обосновать науку и мораль, как обычно думают, он имеет метафизический интерес, он хочет отстоять свободу, хочет увидеть в ней сущность мира»<sup>40</sup>. Свобода как сущность мира — сквозной мотив философии Бердяева, по-кантовски он движет и мелодию своей мысли.

Обаисходятиз критики ложного объективизма, смешивающего логические предикаты с реальностью, идеи бытия с бытием — пока всё чисто логично, разум имеет дело с самим собой и в этом он предельно убедителен и достоверен, но неизбежно возникает крушение логики и прерывность, когда разум наталкивается на нетождественное мысли бытие. Возможна ли его данность человеку? Возможна ли интуиция самоданного? «Кант отрицал интуицию в метафизическом познании. Созерцание предполагает присутствие предмета. Но трансцендентный предмет, вещь в себе, не присутствует в созерцании. При этом у Канта есть интуиция нуменального мира, как мира свободы»<sup>41</sup>. Эта интуиция мира свободы (данность) имеет не интеллектуальный характер — поэтому Бердяев поддерживает кантовскую критику чисто интеллектуального созерцания — интуиция свободы может быть лишь целостно-конкретной, т. е. интеллектуальной, эмоциональной и волевой. Когда в Предисловии Бердяев говорит о революции сознания, было бы недомыслием упрекать его в отвлечённом идеализме — мол, достаточно достичь свободы в сознании, а мир остаётся во власти необходимости и рабства, что может видаться гностической гордыней по отношению к дольнему миру. Среди исследователей творчества Бердяева можно встретить утверждения, что его мысль ориентирована гностически-манихейски. Это опять же вопрос отдельного рассмотрения, но антиномичность его мышления не позволяет говорить об этом однозначно. Дуализм у Бердяева блокирует

возможности логизации бытия и предполагает революцию сознания — освобождение динамически-подвижного бытия от власти предписанной ему идейной (интеллектуальной) конструкции. Революция в сознании освобождает видение от налипших установок привычного мира, человек, не прошедший через такую революцию сознания (а точнее преобразование), находится во власти «призрачной и давящей объективной “мировой гармонии” и объективного социального порядка» и остаётся пособником зла, царящего (властвующего) в мире <sup>42</sup>. Бердяев как сторонник радикальной революционности не признаёт возможным изменение мира как замену одних жизненных принципов (законов) другими и опирается в этом на Канта, он не считает возможным установление «объективной “мировой гармонии” и объективного социального порядка» без изменения человека. Речь идёт именно о метафизике свободы, к чему и устремлена мысль Бердяева.

Хотя отличия несомненно есть: Кант признаёт человека «кривой тесиной», не подлежащей изменению, из неё трудно сделать нечто прямое — он гораздо более мягок и снисходителен к человеку. Религиозное обращение Н. Бердяева выводит его на Богочеловека, когда «кривизна» (греховность, рабство) человека эмпирически-потребляющего «выпрямляется» в свободе и творчестве — творчеством человек спасается от рабства мира сего. Основания своего отличия от позиции Канта Бердяев видит в различном понимании природы основоположений разума. Он исходит из того, что: «Трансцендентальное сознание не может быть признано неподвижным, оно подвижно и зависит от социальных отношений людей. <...> Трансцендентальное сознание Канта очень отличается от трансцендентального сознания Аттилы, и им предстояли совершенно разные миры. Но подвижность трансцендентального сознания не означает отрицания того, что в нем просвечивает Логос» <sup>43</sup>. И это радикально проблематизирует познание. Почва уходит из-под ног, возникает ситуация неуютной неприкаянности — на это указывает квалификация Бердяевым метафизики как эсхатологической, что то же самое —

радикально-революционной (по П. П. Гайденко — мистически-революционной <sup>44</sup>).

Радикальная революционность философии отмечена и самим Бердяевым: «Казалось бы, философы люди самые безвластные, они не играют никакой роли в жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйственной, или стремящиеся ее играть, чего-то не могут простить философам» <sup>45</sup>. Для понимания этого важно упомянуть бердяевское различие объективации и трансцендирования: первое тяготеет к форме общезначимой безличности, как говорит об этом Николай Александрович — к охлаждению и затвердению творческого порыва, второе имеет характер личностного возгорания, потрясения устойчивого основания личной приспособленности. И отсюда самое опасное состояние — это победа, достижение поставленной цели, что Бердяев называет парадоксом победы: «Победитель не делается великодушным и человечным, он делается беспощадным и жестоким, он одержим жадной истребления. Победа есть страшная вещь в этом мире. Горе победителям, а не побежденным! Обыкновенно видят, что побежденные делаются рабами. Не видят более глубокого явления — победители делаются рабами. Победитель менее всего свободный человек, он человек поработанный, его совесть и сознание помутнены» <sup>46</sup>. И далее: «Дух революции становится враждебным революции духа» <sup>47</sup>, которая всегда лично-локальна, действует на расстоянии, позволяющем сохранить отношение «ты», а не «не-Я». Этот локус подвижен — и в пределе своей универсальности бесконечен: так М. Волошин в разделённом на враждебные лагеря революционизированном мире прятал белых от красных, красных от белых. Революция духа предполагает освобождение от инстинкта мстительности и ненависти, который создаёт зло, будучи врагом зла, нужно не уничтожение злых, а просветление злых, при том, что должны быть положены внешние пределы проявлениям зла <sup>48</sup>. И первый шаг — освобождение мысли от злободневности: влюблённость в мир смысла, в высоту,

каким бы архаично-наивным это не казалось, жалость и уважение к низинному миру, к миру страдающему, каким бы состоянием лузерства не угрожало такое сострадание.

В качестве очень кратких выводов следует ещё раз отметить, что острое осознание себя и своего пути в философии происходит у Бердяева через признание себя продолжателем Канта: он не эхо Канта и не комментатор его, но очевидно, что философия Канта вошла в сердцевину и самую пластику его мысли. Он постоянно пытается возвратиться к самому Канту, возвратиться от книжно-академического Канта к Канту живому, выявляя и удерживая его мыслительную страсть критической философии.

---

<sup>1</sup> Русская философия: Вердикт, реальность или/и миф? Круглый стол. Участники: Евгений Барабанов, Борис Гройс, Николай Плотников, Валерий Подорога, Михаил Рыклин, Игорь Смирнов, Михаил Ямпольский и др. // Логос. — 2001. — № 4 (200). — С. 115–128. — Режим доступа: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001\\_4/11.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_4/11.htm)

<sup>2</sup> Ахутин А. В. София и чёрт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Ахутин А. В. Поворотные времена. — СПб.: Наука, 2005. — С. 454.

<sup>3</sup> Там же. — С. 450

<sup>4</sup> Там же. — С. 454.

<sup>5</sup> Зеньковский В. В., прот. История русской философии: в 2 т. — Т. 2. — Paris: YMCA-PRESS, 1989. С. 301.

<sup>6</sup> Шестов Л. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Сочинения. — М.: Раритет, 1995. — С. 387, 392.

<sup>7</sup> Силантьева М. В. И. Кант и Н. Бердяев: диалектика в трех измерениях // Кант между Западом и Востоком. К 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта: Труды международного семинара и международной конференции: В 2 ч./ Под ред. В. Н. Брюшинкина. — Ч. I. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. — С. 123.

<sup>8</sup> Ахутин А. В. София и чёрт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Ахутин А. В. Поворотные времена. — СПб.: Наука, 2005. — С. 457.



<sup>9</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского // *Кант И.* Сочинения в 6 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 73.

<sup>10</sup> Там же. — С. 96.

<sup>11</sup> *Ахутин А. В.* София и чёрт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики). — С. 459.

<sup>12</sup> Там же. — С. 461.

<sup>13</sup> *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта / Пер. с нем. М. И. Левина. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 133.

<sup>14</sup> *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта / Пер. с нем. М. И. Левина. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 134.

<sup>15</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М.: Книга, 1991. — С. 48.

<sup>16</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М.: Книга, 1991. — С. 122.

<sup>17</sup> *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. — М.: Астрель, 2008. — С. 83–84.

<sup>18</sup> *Бердяев Н. А.* Ф. А. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. — М.: Астрель, 2008. — С. 260.

<sup>19</sup> *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. — М.: Астрель, 2008. — С. 87.

<sup>20</sup> Там же. — С. 167.

<sup>21</sup> Там же. — С. 126.

<sup>22</sup> *Бердяев Н. А.* Ф. А. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. — М.: Астрель, 2008. — С. 258.

<sup>23</sup> *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). — М.: Республика; Культурная революция, 2006. — С. 292–299.

- <sup>24</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 18, 32, 18, 19.
- <sup>25</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского // *Кант И.* Сочинения в 6 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 83–84.
- <sup>26</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 18–19.
- <sup>27</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — С. 19.
- <sup>28</sup> Там же. — С. 101.
- <sup>29</sup> Там же. — С. 53.
- <sup>30</sup> *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 144.
- <sup>31</sup> Там же. С. 236; *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // *Бердяев Н. А.* Царство Духа и Царство Кесаря. — М.: Республика, 1995. — С. 7.
- <sup>32</sup> *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 249.
- <sup>33</sup> *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // *Бердяев Н. А.* Царство Духа и Царство Кесаря. — М.: Республика, 1995. — С. 7.
- <sup>34</sup> *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). — М.: Республика; Культурная революция, 2006. — С. 268.
- <sup>35</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство кесаря. — М.: Республика, 1995. — С. 164.
- <sup>36</sup> Там же. — С. 166.
- <sup>37</sup> Там же. — С. 167.
- <sup>38</sup> Там же. — С. 167.
- <sup>39</sup> Там же. — С. 168.
- <sup>40</sup> Там же. — С. 169.
- <sup>41</sup> Там же. — С. 171.
- <sup>42</sup> Там же. — С. 165.

<sup>43</sup> Там же. — С. 173.

<sup>44</sup> *Гайденко П. П.* Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. — М.: Прогресс-Традиция, 2001. — С. 313.

<sup>45</sup> *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 238.

<sup>46</sup> *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // *Бердяев Н. А.* Царство Духа и Царство Кесаря. — М.: Республика, 1995. — С. 118.

<sup>47</sup> Там же. — С. 120.

<sup>48</sup> *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н. А.* Диалектика божественного и человеческого. — М.: ООО Издательство АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. — С. 410, 413.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ  
Н. Д. БЕРДЯЕВА:  
ОТ ИНТУИЦИИ БЫТИЯ К ЭСХАТОЛОГИИ

*В. А. Петрушенко*

Николай Александрович Бердяев — одна из самых дискуссионных и провокационных фигур среди философов российского Серебряного века. В то же время — это один из наиболее читаемых и почитаемых мыслителей XX века <sup>1</sup>. Интерес к нему и его известность особенно характерны для западной философии <sup>2</sup>. В большинстве случаев — как в публикациях, так и в воспоминаниях — Бердяев предстает острым и бескомпромиссным полемистом («Я был свирепым спорщиком...» <sup>3</sup>), ярким публицистом, динамичным и оригинальным мыслителем <sup>4</sup>. Все эти свои особенности он прекрасно осознавал, хотя и пытался их сгладить в своём «Самопознании» <sup>5</sup>. Этими своими качествами он вызывал в свой адрес и восхищения, и упреки, и критические выпады. Стиль работ Бердяева, полемический, заостренный, афористический и в каких-то моментах символический, породил впечатление его разбросанности, отсутствия в его работах последовательных интеллектуальных проходов и разработок. Такой вывод напрашивается еще и потому, что философ не избежал противоречий в своих утверждениях, а также и потому, что некоторые свои положения он уточнял и менял по мере разворачивания своего творчества. Так, например, в его работах мы отыщем совершенно неоднозначные суждения о философии И. Канта, особенно Канта, хотя и других философов. Повторы в его одних и тех же и в разных работах иногда воспринимаются как отсутствие результативного содержательного потенциала, а иногда они оправдываются тем, что, по мере движения текста, даже дословно повторенные те же самые положения оказываются впи-

санными в иной текст и иной контекст. Не будем чересчур увлекаться этой стороной творчества Бердяева, поскольку мое внимание к ним обусловлено только тем, чтобы подчеркнуть, что извлечь из работ философа ту или иную концепцию не так-то просто: тут мы, скорее всего, обречены на то, чтобы не ограничиться определенными работами, посвященными определенным темам или проблемам, а провести некоторую проблематику буквально через все работы и через другие темы и проблемы. И это дело не является безнадежным, поскольку, по словам Бердяева, его всегда мучили одни и те же проблемы, он всегда размышлял о том же самом и писал всегда об одном и том же.

Бердяев, скорее всего, не гносеолог: достаточно известным является его резкий и четкий приговор — «Гносеологи» — паразиты науки»<sup>6</sup> (Ср. с иным суждением философа: «Без гносеологии не может быть философии и никогда не было»<sup>7</sup>). В «Самопознании» он чаще всего называет себя религиозным философом, персоналистом, экзистенциалистом, даже теологическим анархистом, но отнюдь не гносеологом<sup>8</sup>, хотя и говорит об особенностях своей гносеологии, а вопросам познания уделяет достаточно много внимания<sup>9</sup>. Но при этом мы не найдем у него близости к разработке традиционных тем и проблем гносеологии. Например, мы не сможем составить себе достаточно четкого представления о его понимании познавательных функций и возможностей человеческой чувственности, о предметной специфике понятийного мышления, об уровнях и структуре познавательной деятельности. Добавим и то, что некоторые очень важные, а отнюдь не второстепенные понятия, которые используются в работах Бердяева, им не эксплицированы, и потому остается только гадать, каковым является их содержание. Это, например, такие понятия, как смысл, истина, интеллектуальная интуиция, первоэальности бытия (при общем недоверии к категории бытия) и пр. И все же *я берусь утверждать, что у Бердяева имеется вполне самостоятельная, оригинальная, хотя в каких-то местах спорная и противоречивая гносеологическая концепция*<sup>10</sup>. И эта концепция является достаточно целостной, последовательной и разветвленной, то есть сложно и много-

образно детализированной. Но при этом, следует особо подчеркнуть, что речь идет о концепции, поскольку Бердяев, анализируя позиции реализма и номинализма (в духе понимания средневековых схоластов) характеризует свою позицию именно понятием концептуализма<sup>11</sup>. И эту свою характеристику он неоднократно подтверждает и демонстрирует в разных аспектах и контекстах. Так, он неоднократно подчеркивал то, что он решительно отдает предпочтение *индивидуальности перед общим*, личности — перед обществом и историей: «Общее не экзистенциально, оно не существует, оно имеет в значительной степени социологический источник. То общее, которое противопоставляется индивидуальному, реально лишь постольку, поскольку оно само индивидуально и единично»<sup>12</sup>. Философ утверждал, что для него индивидуальное без повторов и обобщений предстает гораздо более богатым по смыслу и содержанию нежели общее. В индивидуальном просвечивает универсальное, всемировое, космическое<sup>13</sup>. И это не индизказательно, а прямо и буквально: мир представляет собой динамическое единство индивидуальностей, творческих деятелей<sup>14</sup>. Таков онтологический посыл Бердяева, и этот посыл, безусловно, имеет прямое отношение к его взглядам на познание: философ, как уже было сказано, не погружается в детализированную аналитику структуры и составляющих элементов познания, а очерчивает *смысловую мощь самого феномена познания* на фоне явлений мира, бытия, жизни и истории.

Прежде чем мы попробуем очертить проявления этого феномена в размышлениях философа, стоит отметить и еще одну, весьма знаменательную особенность разворачивания им своих рассуждений: прочерчивая линию своего мыслительного движения, Бердяев все время как бы проецирует свои идеи на существующие уже позиции, идеи и подходы. При этом он постоянно отмечает как точки касания своих идей с иными идеями, так и их принципиальное противостояния, несовпадения, конфликты. Он как бы лавирует между уже проложенными мыслительными ходами, показывая законность и оправданность своей позиции, а также невозможность для него принять уже существующие в их основном

содержании. Достаточно заглянуть в заключительные страницы его работ в разделы с именными указателями, чтобы убедиться в его широчайшей философской и культурологической эрудиции. Но при этом философ не совпадает полностью ни с одной из существующих теорий, идей, концепций, позиций. В чем причина таких несовпадений? Может показаться, что в своеобразной строптивости и неуступчивости автора, но если не принимать всерьез такие причины, то следует допустить, что в основании всего мыслительного миропонимания Бердяева присутствует нечто такое, что действительно отличает его от всего предшествующего историко-философского опыта.

Вот эти *два момента* — обозначение позиции Бердяева как концептуалиста и разыскание в ней того, что составляет ее оригинальность и уникальность — и будут служить нам основополагающими векторами в дальнейшем рассмотрении гносеологии философа.

Замечу также, что в данной работе я буду исходить исключительно их аутентичных текстов самого Бердяева, почти не обращаясь к комментирующей литературе, поскольку, как оказалось, гносеологическая проблематика философа не очень-то привлекает к себе внимание его читателей и исследователей.

Бердяева как философа начала XX века постоянно и всерьез беспокоило то, что философия неуклонно теряла свою роль и свой статус, как бы переподчиняя себя науке<sup>15</sup>. Для философа это было категорически неприемлемо, и по этому поводу он излил немало слов протестов и укоров. Ему представлялось совершенно невозможным вручить вопросы судьбы мира и человека науке, науке, которая весьма ограниченными методами решала, прежде всего, прагматические задачи социальной жизни и была приспособлена к миру объективаций, то есть к неистинному, падшему миру. Он решительно противопоставлял друг другу две возможные направленности познания: (1) познание как *приспособление* к этому миру и (2) познание как *прорыв к истине и смыслу*<sup>16</sup>. И познание как приспособление к миру (а это и есть научное познание) для него было абсолютно неприемлемым и неоправданным, поскольку оно

отказывалось от решения конечной, фундаментальной задачи — познания как преобразования мира<sup>17</sup>.

По его мнению, в познании должны стоять и решаться именно эти, *фундаментальные вопросы жизни*: судьбы мира и человека, миссия человека в мире, смысл мира, бытия и человека: «Основная идея моей жизни есть идея о человеке, о его образе, о его творческой свободе и творческом предназначении»<sup>18</sup>. Наука не может и не хочет решать эти вопросы, считая их проявлениями метафизического атавизма<sup>19</sup>. Наука никогда не решает вопроса «Что?»<sup>20</sup>, но лишь «О чем?»<sup>20</sup>. Но человек, но мир, но смысл — все это не «о чем», а «что», все это, как говорит Бердяев, сущности. Решает ли эти вопросы религия вместе с теологией? — Бердяев считает, что тоже не решает, хотя и находится в зоне их притяжения. Сразу возникает вопрос о том, как это возможно: Бердяев, глубоко религиозный и религиозный по-христиански философ, отказывает религии и теологии в способности решать такие первейшие вопросы жизни? Представляется, что тут скрыт какой-то парадокс. На самом деле скрыто иное — критическое отношение Бердяева к *реальному состоянию* как теологии, так церковно-религиозной жизни. Он утверждает, что христианство как таковое, христианство в своей изначальной сущности в мире еще не утвердилось: «Христианство осталось незаконченным открытием об абсолютном значении и призвании человека»<sup>21</sup>). С одной стороны, оно не смогло преодолеть язычество, а перемешалось с ним, с другой стороны, по мнению Бердяева, христианство так и не прониклось в надлежащей степени теми изначальными импульсами, которые породили его и составили его сущностные основания: «Историческое христианство не осуществило в человеческой жизни завета любви и слишком часто сбивалось на старый завет жертвы»<sup>22</sup>. Таковыми являются *любовь и свобода*, которую принес в мир Христос-Логос, извечная человечность, присутствующая не только в замысле, но и в сущности Бога, христианская эсхатология, предполагающая наступление эпохи Третьего Завета — эпохи Святого Духа. Акцентирование именно этих моментов в христианстве составляют, по мнению Бердяева,



краеугольные камни *нового христианства* (или нового христианского сознания).

Почему, по мнению Бердяева, в самых важных вопросах познания наука, новейшие течения, прежде всего, западной философии, проекты социальной философии и социальных движений оказываются беспомощными? Почему все они обречены на неудачу? Ответ философа связан с его идеей *объективации*. Речь не идет об объективности, а о некотором фундаментальном онтологическом факте: сознание людей фатально погрязло в объективированных формах проявления действительности. Несколько ужасных болезней диагностирует Бердяев в истории философии и у ее новейших направлений: это рефлексивное расщепление любого мыслительного акта на *субъект и объект*, это преданность *рациональному мышлению* и это *феноменализм*. Эти болезни связаны друг с другом, более того — они имеют единый корень, и этим корнем является объективация.

Что это значит и как это следует понимать? Бердяев утверждает, что радикальное противопоставление субъекта и объекта связано в философии с критической философией И.Канта, также породившей критическую гносеологию. Она замкнула субъекта на себя самого, отрезала его от подлинного бытия, обрекла на пребывание в мире феноменов, в которых отсутствуют ноумены или они попросту объявляются недоступными. В чем же тогда заключается смысл и значение познания? — Вероятно, в том, чтобы субъект предстал сам для себя единственным, но пустым предметом познавательного интереса, пустым по той причине, что вне отношения к чему-то, отличному от себя, он был бы совершенно неинформативным. Можно сослаться на суждения Вл. Соловьева и самого же Бердяева о том, что Бог вне творения невозможен, так как не обнаруживает и не проявляет себя.

Таким образом, критическая, кантовская и неокантианская гносеология представляется Бердяеву бесплодной<sup>23</sup>. Можно тут также вспомнить и утверждения Э. Гуссерля в Геттингенских лекциях касательно того, что качественное противопоставление сознания и действительности делает познание невозможным<sup>24</sup>.

Грех феноменализма, также связанный с кантовскими положениями о том, что познается человеком только явление, очевиден: это поверхностное блуждание в сфере изменчивого и случайного, которое никоим образом не может приблизить нас к прояснению фундаментальных вопросов нашего существования и нашего положения в мире. Бердяев отмечает оправданность утверждений А. Шопенгауэра о том, что в наших восприятиях мир предстает как совокупность представлений (феноменов, или, в сегодняшней терминологии часто — репрезентаций). Но можно ли пойти далее феноменов? Можно ли заявить претензию, а вместе с тем и право на получение ответов на главные и крайние вопросы бытия? Бердяев, с одной стороны, считает уже заслугой Канта то, что он, наряду с *миром сущего* постулировал существование *мира должного*, противопоставив мир необходимости миру свободы. С другой стороны, вариант решения этой проблемы у Шопенгауэра, согласно которому наблюдения за актами нашей телесности позволяют нам разорвать цепкий плен феноменов, Бердяеву не кажется оправданным и убедительными: он считает, что при этом мы все равно остаемся в пределах той действительности, которая нас работает необходимостью. Философию, которая старается найти способы гармонизации наших духовных устремлений с императивами окружающей физической реальности, Бердяев называет философией приспособления, а не философией свободы, то есть не свободной философией, а философией мысли, покорившейся действительности. Но именно то, что мы называем действительностью, для Бердяева предстает результатом объективации духа, мышления, сознания. Объективация эта *превращает действительность в нечто, отпавшее от мира свободы и творческого полета*, нечто, ставшее тяжелым, окаменевшим, насильственным.

Поставим простой вопрос: разве то, что мы представляем себе, как скопления и констелляции материальных частиц, масс, сил может породить импульс к познанию и самопознанию, предполагающий способность трансцендирования? — Вопрос этот, думаю, является риторическим. Согласно глубинному убеждению Бердяева, познает человек, точнее — дух, внедренный в человека,

неукротимая энергия неуспокоенности и активности, некий длящийся полет: «Человек неустрашим из познания. Он не устранен должен быть, а повышен от человека физического и психического до человека духовного»<sup>25</sup>. И далее: «В познании духа, который и есть философия, должно быть внутреннее родство познающего со своим предметом, должно быть признание реальности духа, должен быть творческий духовный опыт»<sup>26</sup>. Представим на мгновение, что человек был бы лишен этого духовного начала: что бы в нем рвалось к познанию, к преодолению всех и всяческих границ реальности? Может быть, кто-то скажет: потребность жить. Да, но потребность жить сама по себе не познает; в мире живого феномен познания проявляется только тогда, когда живое становится одухотворенным.

Идею объективации можно объяснить с помощью аналогии: когда мы что-то видим, мы не видим в этот момент самого процесса нашего видения, и потому мы связываем видение (зрение) с формами, цветами, очертаниями, светотенями, но не с движениями фотонов и с реакциями зрительных нервов (это уже дело нейрофизиологов, относящихся к зрению, как к объекту). Иными словами, нам не дан процесс видения в некоторой цельности, где на первом плане пребывает активность, способность глаза, а мы подразумеваем под видением мир форм, цветов, очертаний и пр., что, конечно же, не является видением. Подобным образом дело обстоит и с мышлением: мы тщимся разрешать вопросы, связанные с объектами, с телами, вещами, но не погружаемся в саму эту уникальную способность духа владеть всем и в то же время выходить за пределы всего. Одной из болезней философии Бердяев называет *рефлексию* — внутреннее расщепление мысли на мыслящую и мысль наблюдающе-контролирующую. Как можно при этом оказаться *в средоточии самой мысли*? Как не «выпасть» из духа в его предметно-объектные формы, не подменить подлинную первореальность ее превращенными формами? Как не потерять энергию свободы? Эти вопросы для Бердяева предстают *проклятыми*, сложными, основными, но совершенно неизбежными тогда, когда мы осознаем свое человеческое достоинство.

Одну из версий позитивного решения этих вопросов мы находим у Канта, и Бердяев не обходит ее своим вниманием: Кант считает, что мы можем оказаться вне феноменов, в сфере должного и свободы, если направим рефлексию духа *на сам дух*, на самую рефлексию. Тогда, согласно Канту, мы встретимся с абсолютным совершенством, причастность к которому одаряет нас представлениями о должном и чувством свободы. Бердяев высоко оценивает эту сторону философии Канта, но в целом его такая версия не устраивает, поскольку она оставляет человека все в той же ситуации раздвоенности между миром необходимости и миром свободы, то есть оставляет в рабстве у мира, составляющего, по крайней мере, значительную часть нашей жизни. Кроме того, кантовская версия встречи с абсолютным выливается *в новую форму зависимости* — зависимости от императивов морального долга.

Насколько оправданы суждения Бердяева об объективации? — Думаю, что основания этих суждений имеют под собой достаточно весомые реалии: действительно, когда мы ведем речь о жизни сознания, то ни для кого не является секретом *тот факт, что сознание всегда оказывается вне всего того предметного содержания, на который оно направлено*. Как только мы пытаемся зафиксировать сознание в каком-то его проявлении, как сразу же, мгновенно оказываемся за пределами как этого содержания, так и того состояния сознания, в котором оно было связано с таким содержанием. Эту особенность сознания особенно четко и выразительно очертили М. К. Мамардашвили и А. Пятигорский в совместном труде, где подали сознание как текст, который создается в процессе его прочитывания<sup>27</sup>. Что же тогда, какое именно качество может претендовать на то, чтобы представлять сознание? — Согласно Бердяеву — только *свобода*. То есть, *чем больше свободы, тем большим (интенсивнее) становится сознание*. Но тут снова может возникнуть вопрос о том, что и как может познавать сознание, которое для Бердяева оказывается свободой, а затем и творчеством? Поставив этот вопрос, мы оказываемся внутри всей архитектоники бердяевской концепции гносеологии: разворачиванию всех возможных проявлений и следствий познаватель-

ной активности сознания (духа) посвящены не только гносеологические, но и метафизические, онтологические, антропологические, персоналистские, социально-философские, историософские, этические и эстетические идеи философа, *поскольку все эти сферы не дополняют гносеологию, а являются ее органическими, имманентными составляющими и условиями возможности ее-существования.*

Прежде всего, согласно Бердяеву, нужно коренным образом изменить основание гносеологии, создавая и осмысливая *гносеологию онтологическую*<sup>28</sup>. А в онтологическом контексте не сознание познает мир и даже в каком-то смысле и не человек, но феномен познания предстает как *событие внутри бытия, как явление бытия*: «Познание есть событие внутри бытия и в нем раскрывается тайна бытия»<sup>29</sup>. Но что такое бытие в понимании Бердяева? Нужно сказать, что он, как и ряд других российских философов, не очень-то жалуется это понятие и, не уставая, упрекает Г. Гегеля за то, что, с одной стороны, тот возвел понятие бытия в ранг первейшего философского понятия, а, с другой стороны, за то, что превратил его в почти бессодержательную абстракцию. Эти же упреки звучали и в работах Вл. Соловьева. Бердяев ратует за то, что *бытие невозможно подвергнуть рационализации*: бытие — это то, что дается нам изначально, вне всяких суждений и обоснований: «Идея бытия есть первичная интуиция, а не производный результат дискурсивного мышления...»<sup>30</sup>. Но при этом философ, ведя речь о первожизни и првореальности, утверждает, что бытие предстает уже результатом рефлексии, следовательно, результатом некоторой рационализации: «Бытие есть понятие, то есть что-то прошедшее через объективированную мысль, на нем лежит печать абстракции...»<sup>31</sup>. Вдобавок ко всему почти всю историю философии (кроме представителей немецкой мистики) Бердяев обвиняет в рационализации бытия. И, таким образом, тут мы сталкиваемся с неразрешимым противоречием в онтологических рассуждениях философа: бытие дано нам изначально, вне всяких осмыслений и познаваний, но оно же, бытие, оказывается результатом рационального мышления и, к тому же, поддающимся

рационализации и рефлексивной обработке. Это противоречие Бердяевым не разрешается и, кажется, даже не замечается как такое противоречие, которое требует прояснения и разрешения. Возможно, оно является результатом определенных изменений во взглядах философа, на что он сам указывал в работе «О рабстве и свободе человека»: «Сейчас я, более чем когда-либо, думаю, что онтологизм есть ошибочная философия»<sup>32</sup>. Но возможно — и это в целом в духе Бердяева — в понятие бытия он в разных местах и в разные периоды творчества вкладывает разный смысл: в одном случае речь идет о том бытии, в отношении к которому человек пребывает изначально, вследствие самого своего положения в мире, в другом же случае имеется в виду понятие бытия, которое фигурирует в философских текстах и логических выкладках. Это вполне возможно, однако мы не имеем внятных суждений на этот счет и не получаем критерия, по которому нам следовало бы отличать одно бытие от другого.

Имея критическое отношение к понятию бытия, Бердяев, особенно в работах 30–40-х годов, чаще настаивает на том, что *он более привержен метафизике, нежели онтологии*. И хотя тут мы также не находим четких граней относительно их размежевания, можно полагать, что метафизический характер имеют бердяевская персонология, учение о свободе и учение о духе: об этом может свидетельствовать то, что *природу реальности, проблему личности и корни свободы он относит к явлениям трансцендентным*, полагая, что они вовсе не доступны рациональному (дискурсивному) мышлению<sup>33</sup>. Особенно интересными являются суждения Бердяева о свободе, которое максимально сближено с его антропологией, персонологией и с его пониманием устройства мира: «Бытие есть застывшая свобода, есть затушенный и охлажденный огонь... Первореальность, первожизнь есть творческая воля, творческая страсть, творческий огонь»<sup>34</sup>).

Практически во всех работах, начиная от «Философии свободы» и «Смысла творчества», высоко оценивая прозрения немецких мистиков, прежде всего — Я. Беме, Бердяев очень глубоко и серьезно проникается идеей о том, что Богу предшествует понятие

Божества, которое, в силу исключительно апофатического его понимания, оказывается максимально сближенным с понятием Бездны. Это понятие, используемое Бердяевым в его немецком выражении как *Ungrund*<sup>35</sup>, не имеет окончательного прояснения в работах философа, но оно, безусловно, связано с *апофатическим пониманием Бога* и, более того, как бы предшествует Богу в так называемом *«теогоническом процессе»*. Бездна изначальнее Бога, утверждает Бердяев, а отсюда следует, что *свобода первичнее бытия*: «В познании свобода сочетается с Логосом, Логос от Бога, свобода же из бездны, предшествующей бытию»<sup>36</sup>. А в отношении познания такая первичность значит, что *акт воли, акт свободы предшествуют дискурсивному познанию и рефлексии*: «Без ничто не было бы ни личного существования, ни свободы»<sup>37</sup>. В гносеологии это означает, что мышление опирается, прежде всего и по преимуществу, не на понятийное мышление, а на более первоначальное погружение в бытие, *на непосредственный духовный опыт — на интуицию, а интуиция — на веру*<sup>38</sup>. Отсюда следует один из важнейших акцентов гносеологии Бердяева: *оправданное знание и познание, познание истины предполагает религиозно-догматические основоположения, данные в откровении*. В конечном итоге мистика и мистический опыт представляются Бердяеву наиболее оправданными формами непосредственного вхождения познающего человека в сущностные основы бытия. Но те результаты, которые мы можем получить через мистику, интуицию, внутренний жизненный опыт, не могут вместиться в формы дискурсивного мышления или рационального познания, а *могут быть выражены только смыслами и символами* (эта мысль присутствует и повторяется почти во всех работах философа<sup>39</sup>).

На мой взгляд, вопрос о теогоническом процессе в жизни Божества, о соотношении *Ungrund* с Божеством, с Богом и человеческой свободой остался у Бердяева выраженным экспрессивно и афористично, но без прояснений до уровня достаточной степени определенности. В некоторых утверждениях философа свобода дается как нечто не сотворенное, независимое от Бога и даже противостоящее ему<sup>40</sup>, но в других положениях речь идет о том,

что и само Божество уходит своим существом в Бездну, а потому свобода и Божественная сущность едины по корням и по природе <sup>41</sup>. Возможно, эти положения философа нам следует понимать иносказательно в духе Б. Паскаля, но сам Бердяев не высказался на этот счёт чётко и определённо.

Предварительно смысл и возможности человеческого познания очерчиваются в концепции Бердяева так: ни наука, ни рациональное мышление не способны приблизить человека к самым основным вопросам бытия — к вопросам о смысле бытия, о миссии человека в мире, о судьбе мира и человека. Основная причина такого положения дел обусловлена тем, что наука и рациональное познание имеют дело с результатами объективации духа, а не с его сущностными характеристиками. Познание последних было бы возможно на пути согласования рационального познания с религиозными откровениями, данными через веру и догматику, но беда в том, что реальная, историческая религия (христианство) оказалась не реализованной в полной мере в формах, адекватных своей сущности: «... Весь христианский мир не принял реально христианства, все еще остался языческим» <sup>42</sup>. А его сущность связана пониманием духа как основы бытия, уходящего своими началами в Бездну, что равнозначно тому, что мы принимаем свободу как первейший атрибут начал бытия, а, соответственно, не принимаем ни в каком виде ограниченности, субъективизма, догматизма и утопизма как способов постижения действительности.

Все это является, так сказать, «первым аккордом» бердяевской гносеологической концепции. Из этих положений следует бердяевское деление способов познания на рационально-дискурсивное (научное, или, шире — рациональное) имеющее дело с объективированными процессами и явлениями действительности и находящееся в плену у природной необходимости, и философски-творческое (или духовное), проникающее в самые начала, в первичные основания бытия, даруя человеку смысл, встречи с первореальностью и обретение свободы <sup>43</sup>. С этим различием разных видов познания связано также бердяевское понимание самой *сущности познания*. В целом ряде работ философ специально и решительно



настаивает на том, что познание ни в коем случае нельзя понимать как отражение или как приспособление (ориентирование в мире): «Познание не может означать дублирования действительности. Такое дублирование было бы бессмысленно и ненужно. Познание что-то прибавляет к действительности, через него нарастает смысл в мире. Познание носит творческий и организующий характер, в нём человек овладевает хаосом и тьмой»<sup>44</sup>. На мой взгляд, важными и интересными для современной эпистемологии являются утверждения Бердяева о том, что существует как бы *две волны или два фронта познания*: человек изначально внедрен в мир и ему первоначально реальность дается непосредственно, через чувства, интуицию, так сказать дорефлексивные восприятия: «Предрассудок думать, что познание всегда рационально и что нерациональное не есть познание. Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект»<sup>45</sup>. Исходные начала и «концы» мира и знания «скрыты в интуиции»<sup>46</sup>. В некоторых местах это различие первичного и рационализирующего (рефлектирующего) познания почти отождествляется с различием рассудка и разума, но нам сейчас важно зафиксировать именно вот этот, эпистемологически и экзистенциально важный момент: концепция «*Tabula rasa*», имеющая смысл с позиции конструктивизма, совершенно несостоятельна в плане понимания познания как жизненной ситуации человека: в первичном жизненном опыте, формирующемся еще до проявлений логико-рефлексивных процедур, откладываются те конфигурации восприятия действительности, которые в дальнейшем играют роль базовых когнитивных структур. И в дальнейшем, какого бы уровня изошренности не достигали мыслительные акты человека, это первичная волна непосредственного вхождения в мир сопровождает все познание, играя, правда, в основном роль так называемого «фонового» или «подразумеваемого» знания.

Познаёт, как утверждает Бердяев, целостный человек и, как мы увидим далее, именно на основе познания человек участвует во всекосмическом процессе преобразования мира<sup>47</sup>. Следует также отметить, что в отдельных суждениях Бердяева просматривается возвышенное, пафосное описание познания: так, он подчеркивал,

что подлинное познание предполагает волевое и напряженное участие в нем целостного человека, что в познание включаются все силы и способности человека, что *эмоциональное состояние не только сопровождает познание, но и инициирует его*.

Отмеченными положениями рассматриваемая концепция не ограничивается: поставив свою гносеологию на онтологические основы, Бердяев далее детализирует составляющие процесса познания в соответствии со своими онтологическими идеями. Ясно, что первейшей сущностью и основой мироздания является дух (его прояснению философ посвящает специальную работу <sup>48</sup>), однако мир представляет собой не поток огненной пневмы, как у древних стоиков, а *моно-плюралистическую реальность*, в свершении которой принимают участие многочисленные *персоналистические* деятели, которые только в своем взаимодействии образуют то, что мы называем действительностью. Бердяев неоднократно и решительно подчеркивает, что он является убежденным сторонником персоналистического понимания как Бога, так человека и мира. При этом его суждения в каких-то положениях обретают характер если не почти еретический характер, то, по крайней мере, характер явных новаторских отходов от принятой и трактуемой в теологии догматики. Так, он настаивает на том, что Христа как Вечный Логос Бога следует понимать изначально не только в божественном, но и в человеческом измерении, поэтому замысел мира у Бога изначально ориентирован антропологически, человек внедрен в существо Св. Троицы, и не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке. Человек — эпицентр всей мировой драмы <sup>49</sup>.

В человеческом же бытии и познании проявляется не только персоналистские характеристики человека, но и *общественные, социальные*: «... Общество находится в человеке, и социальность есть одна из сторон человеческой природы» <sup>50</sup>. Путь к истине и утверждение истины носит соборный характер, поскольку любое знание обретает свое человеческое значение и оправдание только в системе социального общения: «Нужно признать, что для конкретной теории познания познание связано с социальными отношениями

людей, оно неизбежно есть и социология познания»<sup>51</sup>. Но здесь на пути движения к истине, возможно, имеется еще больше преград, нежели в ее индивидуальном поиске: социальность прагматична, адекватной философией социальности является позитивизм, который заражен неискоренимыми болезнями современной философии — феноменализмом, рационализмом, прагматизмом. Но у познания нет иного варианта осуществления, кроме как в движении социальной истории, поэтому Бердяев настаивает на том, что *задачи познания могут быть решены только всей историей человечества*. Бердяев много раз, и в ранних, и в более поздних работах, подчеркивал своеобразную враждебность социума и истории человеку, трагизм, заключенный в том, что человек не может состоять вне общества и истории: через этот трагизм нужно пройти, но, в конечном итоге, сбросить его. Отсюда вытекает следующий, очень важный элемент его гносеологической концепции — *эсхатология*: «Я пришел к особого рода эсхатологической гносеологии»<sup>52</sup>.

Свою приверженность эсхатологическому пониманию истории Бердяев подчеркивал и настоятельно провозглашал неоднократно: по его твердому убеждению либо история не имеет смысла, и тогда можно иметь о ней любые мнения, либо она имеет смысл, и тогда она однозначно имеет цель, свою *сверхзадачу и завершение*: «... История мира и история человечества имеет смысл лишь в том случае, если она кончится»<sup>53</sup>. В этом вопросе Бердяев, верный своему принципу, отмечал «касания» своей позиции к идеям «всеобщего дела и воскрешения» Н. Федорова, в то же время дистанцируясь от них, в основном, из-за своего исключительно персоналистского понимания эсхатологии, последнего Суда и спасения. История, согласно Бердяеву, должна выполнить свою основную задачу — исправление того изначального отклонения человека от Бога и Истины, которое связано с грехопадением: «... Возможно ли преодоление этого объективного мира, не уничтожение «земного», а его освобождение и преображение, его переход в иной план. Это есть вопрос эсхатологический»<sup>54</sup>. Человек не может сделать это в одиночку, поскольку грехопадение и объективация исказили суть не только человека, но и всего мироздания. В итоге

получается, что *выход к прямому восприятию истины лежит на путях исторического процесса и его завершения*, в результате чего отпадут объективация, раздвоение сущности и явления, регламентирующее влияние социальности и пр.: «Конец есть конец объективации, переход в субъективность царства свободы»<sup>55</sup>. А это означает выход к Истине и Смыслу.

Но эсхатология Бердяева также весьма специфична и в чем-то весьма оригинальна, поскольку связана с его пониманием сути христианство вообще, а также, в частности, с пониманием им *христологии и тринитологии*: «Божественная мистерия не завершается в Двоичности, она предполагает Троичность... Поэтому основа христианства в догмате христологическом о богочеловеческой природе Христа и догмате тринитарном о Св. Троице»<sup>56</sup>. Бердяев, как уже отмечалось, считал, что историческое христианство еще не выполнило своей основной миссии, поскольку оно, с одной стороны, так и не утвердилось окончательно на арене социальной истории, породив некоторый симбиоз христианства и язычества, а, с другой стороны, оно в реальном ходе истории далеко не всегда совершало действия, адекватные его сущности. Поэтому, согласно убеждениям философа, *необходимо «новое христианство»*, новое христианское сознание, которое должно реализовать в полной мере смысловой и онтологический потенциал Святой Троицы — вслед за эпохой Бога-Отца и эпохой Бога-Сына должна наступить *эпоха Святого Духа*: «Полная религия, вмещающая полноту откровения, есть религия Св. Троицы. Третий Завет будет лишь исполнением Завета Христова»<sup>57</sup>. Именно господство Святого Духа должно привести к тому, чтобы преобразовалась человеческая и мировая телесность, чтобы она предстала *просветленной и освященной*. Только такое преобразование и будет означать окончательное преодоление тяжести материи, преодоление утраты духом своей истинной ориентации и разрыва с Богом: «Лишь на вершинах познания апофатического ... происходит преодоление тварности человека и обожение»<sup>58</sup>. И в таком преобразованном состоянии мира и человека будут, наконец, реализованы *цели познания*: «Спасение мира есть устранение противоположности между Христом и миром — двумя

детьми Бога, проникновением Христа во все клетки мира, свободное принятие Христа всеми частями мира. Соборное слияние Христа и мира, Логоса и мировой души совершается Св. Духом»<sup>59</sup>. Наиболее существенным можно считать то, что Бердяев отводит особую роль во всем этом космически-преображающем процессе человеку, полемически отбрасывая тезис Фомы Аквинского о человеке как низшей ступени мирового интеллекта. Он почти во всех своих больших работах подчеркивал тот факт, что богочеловечество Христа следует понимать одновременно и как божественность человека, как *присутствие человека в Св. Троице*, а значит, как в изначальном проекте мира, так и в его окончательном преображении. При этом гнозису, правильно понимаемому познанию во всем этом грандиозном деле принадлежит почетная роль и особая миссия.

Таким образом, можно констатировать: *гносеологическая концепция Бердяева является такой специфической, что в результате ее разворачивания она органически соединяется с онтологией, антропологией, социальной философией, христианской догматикой и эсхатологией*. Рассматривая основные положения гносеологической концепции Бердяева, мы исходим из того, что он, безусловно и прежде всего, является религиозным мыслителем, но для него, как и для всякого искренне религиозного человека, одним из первейших вопросов является вопрос о Богопознании. Именно поэтому вопросы познания оказываются столь важными для философа; в некотором смысле они даже образуют некоторую сквозную ось по отношению к иным важнейшим темам его философии. В своих конкретных составляющих и идейном наполнении гносеология Бердяева является не только вполне оригинальной, но и *уникальной* — уже хотя бы в силу охватываемой ею проблематики. Но интересно отметить, что конечный итог его гносеологии оказывается внутренне глубоко родственным идеям Платона, поскольку, как оказывается, истина в прямом и полном виде может открыться человеку только за пределами этого, земного и, по уверениям Бердяева, падшего мира, и потому философ, скорее всего, был готов подписаться под тезисом Платона о том, что философствовать означает упражняться в искусстве умирания.

Такое понимание перспектив познания, с одной стороны, граничит с крайне скептическим отношением к возможностям и успехам здесь, в этом мире, существующего познания, а с другой стороны, заставляет нас включать в вопросы гносеологии вопросы социальной жизни и вопросы движения истории. А последнее, как известно, не так уж часто присутствует в гносеологических изысканиях.

В завершение этого очерка хотелось бы сделать проекцию этого весьма своеобразного и достаточно оригинального понимания познания на современные его трактовки и оценки. В поздних работах Бердяев, размышляя над тенденциями развития социальных процессов своего времени, отмечал: «Гуманизм не в силах устоять при процессах технизации жизни, вторжении масс, демократизации и пр. ... Мир идет не к органическому, растительному единству, а к организованному, техническому единству»<sup>60</sup>. В представлении философа противопоставить такому процессу можно только *возращивание новой духовности на почве нового религиозного сознания*. Ознакомление с современной научной литературой, посвященной вопросам познания, свидетельствует в целом о справедливости приведенных слов философа: да, процессы технизации охватили не только производство, социальную жизнь, но познание. В современных исследованиях из области эпистемологии речь идет отнюдь не о духовности, творчестве или особой роли познания, а в основном и по преимуществу о текстах, знаково-символических структурах, о комбинаторике. Этим тенденциям, действительно, вряд ли можно противостоять, но, как мне кажется, делом философии было и остается сохранение идеи и ощущения тайны человека, невозможности его сведения к роли агента некоторого безличного техногенного процесса, отстаивание его права быть выше, сложнее и в некотором смысле реальнее всех искусственных технических изобретений. И гносеологическая концепция Бердяева является ценным обретением философии в реализации этого дела.

Мне представляется, что совершенный здесь экскурс в гносеологическую концепцию Бердяева может послужить достаточным

основанием для того, чтобы скорректировали оценку творчества философа, довольно часто подаваемую как не цельную и публицистическую по преимуществу. Вот пример такой оценки: «...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»<sup>61</sup>. Но, в конечном итоге, дело все же не в оценках, которые вряд ли когда-либо смогут быть безукоризненными, дело, скорее, в том, чтобы извлечь из работ выдающихся философов ценные мысли, импульсы к активизации познания и понимания, и найти им место в нашей действительности.

Поставить же окончательную «точку» в данной работе мне хотелось бы, приведя воспоминание Ф. Степуна о его последней встрече с Бердяевым: «Мы уже попрощались, я вышел за садовые ворота и из-за забора помахал рукой Бердяеву. Он сидел на скамейке, вид у него был бесконечно одинокий и потерянный. На мой жест он не ответил. Казалось, он был уже за пределами сего мира»<sup>62</sup>.

---

<sup>1</sup> Об особой популярности Н. А. Бердяева на Западе писал Г. Х. фон Вригт (См.: *Вригт Г. Х., фон.* Три мыслителя. Эссе / Пер. со швед. и англ. — СПб.: Изд-во «Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ», 2000. — С. 223). Библиографию работ, посвященных Бердяеву, приводит в своих лекциях Н. В. Мотрошилова (См.: *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). — М.: Республика; Культурная революция, 2006. — С. 306–320).

<sup>2</sup> *Гайденко П. П.* Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // *Бердяев Н. А.* О назначении человека. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1998. — С. 5.

- <sup>3</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М.: Книга, 19981. — С. 123. В дальнейшем в ссылках, если работа упоминается не в первый раз, даются сокращенные названия работ Н. А. Бердяева.
- <sup>4</sup> Там же.
- <sup>5</sup> Там же. — С. 103, 211, 221, 263, 267, 317 и др.
- <sup>6</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Изд-во «Правда», 1989. — С. 72.
- <sup>7</sup> Там же. — С. 29.
- <sup>8</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 97, 99, 295–296, 298.
- <sup>9</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы. — С. 72, 101, 130 — 131 и др.; *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. — С. 268, 280, 351–352; *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. — М.: Республика, 1994. — С. 35–36; *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Там же. — С. 231, 253, 257 — 259, 265.
- <sup>10</sup> Замечу, что Н. В. Мотрошилова в своей аналитике положительной философии Н.А.Бердяева, выделяя, по ее мнению, «основные черты» этой философии, совсем не упоминает гносеологической проблематики и гносеологических идей философа (См.: *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов) — С. 49–252.
- <sup>11</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. — М.: Республика, 1995. — С. 223; *Бердяев Н. А.* Самопознание — С. 298.
- <sup>12</sup> *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. — С. 302. См. также: *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. — С. 46; *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 298–299; *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // *Бердяев Н. А.* О назначении человека. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1998. — С. 254 — 255.
- <sup>13</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы. — С. 177; *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. — С. 45–46; Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — С. 223–224.
- <sup>14</sup> *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. — С. 289.
- <sup>15</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы. — С. 12–14; *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. — С. 262–267; *Бердяев Н. А.* О назначении человека. — С. 21.
- <sup>16</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. — С. 201.



- <sup>17</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества. — С. 351.
- <sup>18</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. — С. 315; см. также с. 261.
- <sup>19</sup> Бердяев Н. А. Философия творчества. — С. 265.
- <sup>20</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. — С. 14.
- <sup>21</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества. — С. 528.
- <sup>22</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. — С. 181.
- <sup>23</sup> Бердяев даже называет критическую гносеологию полицейской по отношению к живому процессу познания.
- <sup>24</sup> Гуссерль Э. Идеи феноменологии: Пять лекций / Пер. с нем. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2006. — С. 41–47.
- <sup>25</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1998. — С. 28.
- <sup>26</sup> Там же. — С. 29.
- <sup>27</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). — М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. — С. 283–284.
- <sup>28</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. — С. 101, 130.
- <sup>29</sup> Бердяев Н. А. Дух и реальность. — С. 368; см. также: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики — С. 192.
- <sup>30</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. — С. 133.
- <sup>31</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. — С. 43–44; см. также: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — С. 219.
- <sup>32</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. — С. 43.
- <sup>33</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. — С. 21.
- <sup>34</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — С. 219–220.
- <sup>35</sup> Там же. — С. 216–218, 222 и др.
- <sup>36</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. — С. 261.
- <sup>37</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — С. 222.
- <sup>38</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества. — С. 273; Бердяев Н. А. Я и мир объектов. — С. 234–235.
- <sup>39</sup> См., например: Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. — С. 50.
- <sup>40</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека. — С. 46.
- <sup>41</sup> Бердяев Н. А. Дух и реальность. — С. 379.
- <sup>42</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. — С. 161.

- <sup>43</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. — С. 259.
- <sup>44</sup> Там же. См. также: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — С. 183.
- <sup>45</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. — С. 235.
- <sup>46</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества. — С. 273.
- <sup>47</sup> Там же. — С. 351.
- <sup>48</sup> См.: Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 363–462.
- <sup>49</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — С. 285–286.
- <sup>50</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — С. 267.
- <sup>51</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. — С. 265.
- <sup>52</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. — С. 301.
- <sup>53</sup> Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — С. 274.
- <sup>54</sup> Там же. — С. 271.
- <sup>55</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. — С. 301.
- <sup>56</sup> Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — С. 135.
- <sup>57</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. — С. 185. Напомню, что идея Третьей эпохи христианства — Эпохи Св. Духа — пропагандировалась еще в XII веке Иоахимом Флорским и была признана еретической с позиции ортодоксального христианства. Бердяев, естественно, развивает свою версию Третьего Завета, весьма органически вписанную в его философию.
- <sup>58</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. — С. 261.
- <sup>59</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. — С. 184.
- <sup>60</sup> Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире. — С. 358.
- <sup>61</sup> Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 299.
- <sup>62</sup> Степун Ф. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / Пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. — СПб.: Владимир Даль, 2012. — С. 220.

# НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ

Н. Д. БЕРДЯЕВ

*В. К. Чернусь*

Согласно Э. Гуссерлю главная способность сознания — это возможность производить интенциональные акты, т.е. направлять себя на объект<sup>1</sup>, который может быть как реальным, так и идеальным (как конкретным положением дел, так и сущностью)<sup>2</sup>. Задача феноменологии — отчистить сознание, посредством феноменологической редукции избавиться от психологических предпосылок сознания (вынести окружающий мир за скобки), познать вещи сами по себе. Анализ интенционального акта помогает познанию феномена.

Следует отметить, что сам Э. Гуссерль почти не употребляет категорию Objekt, но категорию Gegenstand — буквально «то, что стоит напротив». В более поздних работах философ употребляет термин Gegenstände и говорит о направленности сознания на какие-либо предметы. Термин объект «object», по-видимому, возникает в англоязычной традиции изучения феноменологии, так как в английском языке нет специального эквивалента Gegenstand, и в англоязычных текстах фигурирует категория «object».

В курсе лекций «Идея феноменологии»<sup>3</sup> помимо понятия Gegenstandlichkeit (предметность) или Gegenstandlichkeit (предметности) Гуссерль употребляет категории Gegenstand (предмет) и Objekt (объект). Объяснением различия категорий может быть то, что «предмет» или «предметности» для Гуссерля означает буквально «то, что стоит напротив», так как именно этот предмет конституируется сознанием и отличается от трансцендентального «объекта», существующего вне сознания.

Предметом феноменологии является область опыта, который составляет основания и предпосылки изначальных установок человеческого сознания. Исследовать данный опыт не просто, так как наше мышление уже исходит из некоторых психологических предпосылок. «Уяснить генезис предметности, обнажить ее онтологические основания (т.е. основания субъект-объектных отношений) и тем самым расшифровать изначальный смысл мира», иначе говоря, «раскрыть структуры, которые изначальнее, чем наше познаваемое Я» и постигаемый им предмет», — такова задача феноменологической философии<sup>4</sup>.

Феноменология — это философское учение о том, как создаётся интенциональный феноменальный мир. Феноменология не ставит своим предметом исследования мир ноуменальный, который нельзя свести к миру воображаемому или фантазируемому в рамках феноменологической традиции. «В феноменологии фантазия или воображение обладают такой же значимостью, как и другие акты сознания например, восприятие, которое Гуссерль рассматривал как приоритетный объект изучения. Он использует термины «фантазия» (*die Phantasie*) и «воображение» (*die Einbildung*) как синонимы, но чаще отдаёт предпочтение термину «фантазия», чтобы дистанцироваться от психологической традиции использования термина «воображение». При этом под словами «фантазия» и «воображение» он подразумевает два разных феномена»<sup>5</sup>.

Согласно Гуссерлю, *суть* феноменального мира возможно познать методом феноменологической редукции — вынесением за скобки всех предпосылочных суждений о предмете, на которое направлено сознание, а также вынесением за скобки эмпирического мира как внешнего сознанию. Можно предположить, что философ признаёт, что в человеческом сознании есть два слоя: эмпирический и психологический: от психологического слоя, который является индивидуальным «Я» нужно избавиться, вынести его за скобки, очистив сознание. На *интенциональность* в подлинном смысле этого слова как беспредпосылочное чистое созерцание способно лишь очищенное сознание. Получается, что феноменологическая редукция — это отказ от психологического пласта «Я», но тогда

возникает вопрос: остаётся ли тогда сам субъект познания, если из этого субъекта убрать его психологические особенности?

По мнению Бердяева, избавившись от психологического пласта «Я», Гуссерль приходит к рациональной метафизике с идеей познания через понятие: «Для того, чтобы познавать предмет согласно феноменологической установке, нужно совершенно отречься от человеческого «Я», прийти в состояние совершенной пассивности, дать возможность самому предмету, самой сущности говорить во мне. Человек должен перестать существовать в акте познания. Познание происходит в сфере идеального логического бытия, а не в человеческой сфере»<sup>6</sup>.

Последователи Гуссерля идут ещё дальше и выносят за скобки уже не только суждения о существовании внешнего мира, но и самого субъекта<sup>7</sup>. Так, согласно М. Риширу, описание феномена не должно опираться на опыт феноменологического субъекта, так как в феноменологии постулируется асубъективное происхождение самого феномена<sup>8</sup>.

Идея *интенциональности* развивается следующим образом: если изначально Гуссерль хочет объективировать субъективные представления субъекта путём феноменологической редукции, то в последующем за скобки выносятся уже не только психологический пласт «Я», но и сам субъект, так как ценность субъекта в объективном познании сомнительна. Отсюда гипотеза, о том, что феноменология, будучи последовательно развитой приведёт к отрицанию сначала психологического пласта «Я» в сознании, затем самого сознания и наконец ценности гносеологического субъекта в процессе познания.

Феноменология может стать философским обоснованием *феноменального мира как исключительного пространства объектов, и где каждый гносеологический субъект будет восприниматься как объект. В подобном мире субъекты вступают друг с другом в исключительно объектные отношения, а направляя своё сознание на объект, субъект объективирует себя, превращаясь в объект.* В подобном мире носителем субъектности становится сама интенциональность, которая из предиката субъекта становится

самим носителем субъективности. Субъект становится интенсифицирующим объектом, наделённый индивидуальностью, но не субъектностью. Для научной картины мира проблемы нет, но для философии это означает отсутствие онтологического статуса субъекта-«Я». Отсутствие же онтологического статуса у «Я» может привести к соблазну полного исключения понятия субъекта-человека из философского дискурса.

Последствия представления интенциональности как восприятия сознания исключительно объектов можно проследить в следующих аспектах:

1. *Онтологические последствия:* у субъекта отсутствует онтологическое обоснование.

2. Человек становится функцией или предикатом познания.

Этические и социальные последствия: человек воспринимает другого человека исключительно как объект. Человек человеку — объект.

Проблема состоит в том, что *направляя своё сознание на объект, сознание объективирует себя, само превращаясь в объект*, так как своё собственное «Я», субъектность для сознания будет таким же объектом как и всё в феноменальном мире.

Самообъективация субъекта происходит на двух путях:

1. Во время интенционального акта на своё «Я».

2. Согласие сознания на то, что «Я» является объектом для других сознаний, во время интенционального акта других сознаний на моё «Я».

В обоих случаях происходит согласие сознания с тем, что «Я» является объектом, тогда как «Я» прежде всего субъект.

Как уже было сказано выше, при самообъективации субъекта остаётся сама интенция, которая может оставаться субъективной, даже если сознание себя объективировало. Интенциональность становится носителем субъектности. Но тогда *субъект познания* превращается в предикат познания. «Я»-интенциональность становится функцией объективированного познания объектом других объектов. Интенциональность, ставшая последним рубежом обороны субъектности не выдерживает натиска объектно-

сти, так как сам Гуссерль призывал избавить интенциональность от всякого субъективного пласта и призывал взглянуть на вещи так как они есть без субъективных наслоений. Объект не может обладать субъектными свойствами, так как предикат объекта должен обладать объектными свойствами, и интенциональность, которая является последним носителем субъектности становится носителем индивидуальности интенсифицирующего объекта.

В процессе интенционального акта носитель интенциональности — субъект неизбежно превращается в интенсифицирующий объект, субъектность в котором заменена индивидуальностью. *Последствия классической интенциональности катастрофичны — полное исключение субъекта из жизненной картины мира.*

Для того, чтобы избежать негативных последствий интенциональности возможно сформулировать задачу по обоснованию «Я»-субъекта, который существовал бы не только как интенсифицирующий объект, но как обладающий онтологическим статусом субъект, который нельзя представлять в сознании как объект.

Наше сознание — это всегда «сознание-о». Но только ли на объект может быть оно направлено? Бердяев пишет, что «один из величайших и неоправданных предрассудков гносеологии заключается в том, что познанию противостоит вне его находящийся предмет, объект, который в познании должен отражаться и выражаться»<sup>9</sup>.

Что касается употребления термина «неклассическая интенциональность», здесь следует отметить, что он нигде не встречается в работах Бердяева. Философ крайне редко касается феноменологии и её проблематики. Однако для того, чтобы осуществить попытку реконструкции мысли Бердяева предлагается термин «неклассическая интенциональность», который показывает альтернативную возможность направленности сознания.

Философия Бердяева не противоречит феноменологической традиции, соглашаясь с тем, что человеческое сознание «по умолчанию» направлено на объекты, но расширяет её границы, предлагая иной взгляд на интенциональность. Русский философ называет этот процесс *объективацией*, которая с некоторыми оговорками

синонимична категории интенциональности. *Объективация* — это деятельность сознания по превращению в объекты всего, на что оно направлено в феноменальном мире.

Если в феноменологии интенциональность не подразумевает под собой оценочных суждений (интенциональность ни плоха, ни хороша), то объективация в философии Бердяева играет негативную роль. С одной стороны, оно адаптирует сознание в феноменальном мире, позволяет ему ориентироваться и познавать мир, но с другой стороны, — оно закрывает для восприятия мир ноуменальный.

Бердяев замечает, что Гуссерль создал метод, но ничего этим методом не открыл<sup>10</sup>. Метод феноменологической редукции бесполезен для Бердяева, так как он исследует объект или сам процесс исследования объекта. Согласно Бердяеву идея о «чистом познании» объекта основывается на идее того, что у объекта есть некая сущность, которую можно познать методом феноменологической редукции. Эта идея отсылает нас к эссенциальной философии с верой в познание через понятие. Для Бердяева объект не познаваем потому, что он состоит из бесконечного количества феноменов, которые в свою очередь состоят из бесконечного количества других феноменов-явлений. И так до бесконечности. Более того, объект не познаваем так как не имеет самосознания, которым наделён субъект. С объектом возможно сообщение на уровне стимул-реакция, но не общение. Объект принципиально не познаваем, и всё что можно открыть методом феноменологической редукции — это относительно «чистое понятие» об объекте.

Для того чтобы преодолеть классическую интенциональность, сознанию необходимо научиться воспринимать не только объекты, но и субъекты, т.е. сознанию в его созерцании должен быть открыт не только объект, но и нечто, что сохраняет свою субъектность несмотря на его восприятие как объект.

Рационально объяснить процесс восприятия субъекта, и чем он будет отличаться от восприятия объекта сложно. Для этого Бердяев вводит этическое учение, смысл которого заключается в том, что при направлении сознания на человека необходимо обращать



взор на центр экзистенциального «Я». Если в феноменологической редукции необходимо очистить сознание от предпосылочных субъективных суждений об объекте, то в *неклассической интенциональности* всё будет наоборот: необходимо отчистить сознание от любых объектных представлений о субъекте. Взгляд сознания должен быть направлен на экзистенциальный центр субъекта при вынесении за скобки объектных представлений о нём. Этическая же составляющая состоит в том, что к каждому человеку нужно относиться как к субъекту.

Ещё одна отличительная особенность «*неклассической интенциональности*» — незаинтересованное отношение: *т.е. в субъект-субъектных отношениях нет места какому-либо объекту какую бы форму он ни принимал.*

Здесь присутствует переключка идей с И. Кантом, его категорическом императивом, в котором немецкий философ призывает относиться к каждому человеку не только как средству, но и цели. Бердяев идёт ещё дальше Канта и призывает относиться (употребляя кантовскую терминологию) к человеку исключительно как к цели. У Канта человек является не только феноменом, но и ноуменом. Ноуменальная составляющая человека для Бердяева будет определяющей. В работе «Опыт эсхатологической метафизики» философ пишет, что «за человеком как феноменом, стоит человек как ноумен»<sup>11</sup>.

Онтологическое обоснование «Я»-субъекта Бердяев видит в свободе, которая понимается как пространство существования субъектов. Свобода или заимствуя термин Я. Бёме Ungrund имеет примат над бытием или феноменальным миром. Свобода — это пространство ноуменов-субъектов. Свобода шире как понятия бытия, так и понятия Бога: Бог существует в пространстве свободы, а бытие — это объективированная часть этого пространства. Свобода — это предельная категория, дальше которой уже нельзя идти. И онтологическое обоснование «Я» лежит в свободе.

Согласно Бердяеву, каждый человек — личность, и в каждом человеке есть свобода как потенциальность, и отношение к человеку как к субъекту, как к личности уже свобода, которая актуализирует

свободу в личности другого человека. Под субъектом может пониматься *Дух, Бог и человек*. Абсолютным субъектом является Бог. Но человек находится в мире объектов, в феноменальном мире, где его сознание вынуждено приспосабливаться и воспринимать всё как объекты.

С одной стороны — восприятие сознанием объектов — правильная реакция сознания, для приспособления человека в феноменальном мире. Но проблема заключается в том, что в другом человеке сознание видит исключительно феномен, тогда как человек прежде всего ноумен. Бердяев увязывает это с историческим процессом, когда сознание всё меньше и меньше способно воспринимать ноуменальный мир.

Первый шаг совершённый сознанием на пути восприятия исключительно объектов стала идея представления Бога как объекта. Если мы посмотрим на схоластические доказательства бытия Божьего, то это доказательства существования объекта. Объективировав Бога, следующим шагом человеческое сознание объективирует уже человека.

По мнению Бердяева взаимное объект-объектное восприятие людей становятся причиной окончательной объективацией сознания. *Воспринимая другого человека как объект и будучи воспринимаемым как объект другими людьми, сознание соглашается с тем, что оно тоже является объектом*. Отказ от субъектности и согласие стать объектом в глазах других людей — такой же по значимости негативный шаг как и восприятие других субъектов сознанием в качестве объектов. В результате взаимной объективации субъектов, человек становится интенсифицирующим объектом. И возникает вопрос о том, что объект тоже может обладать интенциональностью. Почему интенциональность должна быть привилегией исключительно субъекта? Возвращаясь к началу рассуждения, получается, что изначально был субъект и его предикат — интенциональность. Но в процессе развития идеи интенциональности субъект превращается в объект, а предикат интенциональность становится носителем субъектности. Но обладать признаком субъективности и быть субъектом — не одно и то же, так как объект

может обладать не субъективными свойствами, но индивидуальными. Так субъектность становится индивидуальностью.

## Ф

У Бердяева есть замечательное выражение: ложные установки сознания — источник рабства человека<sup>12</sup>. К этому можно добавить, что скорее ложная интенциональность сознания — направленность его на объект, а не на субъект — источник рабства человека. Под рабством можно понимать как отсутствие свободы, так и отсутствие субъектности, а также зашоренность сознания не способного видеть ничего кроме объектов вокруг себя.

Сознание интенционально по своей природе. Оно всегда на что-то направлено. Сознание направляет себя на разные объекты: пытается подняться до сверхсознания (философия) или до подсознательного (фрейдизм). Сознание пытается укоренить человека в пространстве его существования. Присутствуя в феноменальном мире, сознание путём интенциональных актов пытается укоренить человека в феноменальном мире, но подобное укоренение на практике означает самоубийство «Я»-субъекта и превращением его в интенсифицирующий индивидуальный объект. Если сознание выбирает феноменальный мир, то оно укореняет человека в нём, но оно же может совершить экзистенциальный прорыв из царства кесаря, в царство Духа, из мира феноменального в мир ноуменальный. Человек — двойственное существо: он живёт в феноменальном мире и подчинён его законам, но он же и субъект, существо духовное, свободное от власти этого мира. Понимать это можно антиномически.

В большинстве случаев сознание выбирает направленность на феноменальный мир и не осознаёт эту направленность. Философия с начала своего основания была направлена на феноменальный мир и начиналась как вопрошание об объекте. Феноменология становится *философией философии*, задаваясь уже вопросом о самом «вопрошании» об объекте. Но если философия исследует бытие, и это онтологически ориентированная философия, то онтологизм,

в сущности, означает не примат бытия, а примат понятия<sup>13</sup>. Получается, что сознание, направленное на бытие, будет приматом сознания над бытием, и, наоборот, философия, утверждавшая примат сознания над бытием, приводит к утверждению примата бытия над сознанием и к крайнему объективизму<sup>14</sup>.

Оба направления в философии приводят либо к примату бытия, т.е. детерминизму при постулированном примате сознания или к онтологизму, веру в познание через понятие при постулируемом примате сознания. Так феноменология при постулируемом примате феномена над психологическим субъектом означает, примат сознания над феноменом. Оба пути для Бердяева — иллюзии сознания, которые порождаются в результате интенциональности, или в его категориях — *объективации*.

Для людей мир объективации отождествляется со средне-нормальным сознанием, это объективированное сознание. Такое сознание призвано приспособить человека к условиям существования в феноменальном мире. Иллюзии сознания позволяют компенсировать человеку трагизм и несовершенство мира объектов. Под иллюзией сознания возможно понимать наделением экзистенциального смысла объекта, тогда как экзистенциальным смыслом может обладать только субъект.

Трагедия объективированного сознания заключается в том, что за реально существующее, за действительность признается вторичное, объективированное бытие, такое сознание отвергает ноуменальный мир. Объективированное сознание не способно воспринять трансцендентное.

Сознание всегда связано с отчуждением или объективацией. По мнению Бердяева, сознание призвано быть инструментом в субъект-субъектном общении, как с Богом, так и с человеком. Но человек никогда не сможет вернуться к субъект-субъектным отношениям до тех пор пока между ним и другим субъектом будет объективированное сознание, которое возникло как угасание Духа, как продукт погружённости человека в мир объектов, где он вынужден приспособляться. *Объективированное сознание играет видимую активную роль — объективирует всё вокруг*

себя, но, в сущности, оно пассивно, так как зависит от объективированного (феноменального) мира. Из этой зависимости следует детерминация человека и его несвобода в мире объектов. Объективированное сознание делает человека рабом бытия, но при этом создаёт ложную иллюзию обратного. Бердяев пишет, что объективированное сознание определяется социальной обыденностью<sup>15</sup>.

Сознание погружено в пространство и время, и его интенциональность стремится не только познать мир, в который оно погружено, но и сделать максимально комфортными условиями пребывания человека в мире объектов, как было сказано выше, укоренить человека в феноменальном мире. И здесь сознание играет двойственную роль: с одной стороны оно помогает человеку адаптироваться в пространстве феноменов, в котором он находится, но с другой, — не позволяет ему выбраться из этого пространства феноменов. В свою очередь пространство феноменов находится под властью времени, и, становясь объектом, человек соглашается не только с объектностью себя, но и со смертностью ставшего объекта. В феноменальном мире всё временно. По мысли же Бердяева, ноуменальное пространство — это пространство вечности.

## Ф

«*Неклассическая интенциональность*» — ключ к иному отличному от феноменального пространству существования человека. Классическая феноменология исходит из представления, что человек находится в пространстве феноменов, на которые направлено его сознание. Пространство феноменов можно называть по-разному: бытие, культура, эмпирическая действительность, феноменальный мир, мир объектов и т.д. Классическая интенциональность или объективация позволяют приспособиться человеку в этом пространстве.

«*Неклассическая интенциональность*» — нонсенс в феноменальном мире, так как она призывает воспринимать человека,

который давно себя объективировал как субъект, как ноумен, тем самым она задаёт иное пространство существования взаимодействующих субъектов. Более того, в классической интенциональности разделяется сознание и объект, на который оно направлено. Если сознание направлено на само себя, то оно тоже становится объектом. В «неклассической интенциональности» преодолевается разделение на субъект и объект познания путём радикального отказа от объекта. Субъект направляет свой взор на субъект. Сознание направляет свой взор на другое сознание, которое будет для меня «ты».

Это означает, что в феноменологии существует проблема интерсубъективности, связанная с признанием наличия другого «Я», существованием других сознаний, равноправных моему собственному, других субъектов индивидуального опыта. Гуссерль заимствовал идею интерсубъективности из трансцендентальной философской традиции (Р. Декарт, И. Кант, Г. Фихте). Наличие множества субъектов полагалась им присущей самой структуре сознания. Тем самым трансцендентальная субъективность приравнивалась им к трансцендентальной интерсубъективности. Согласно Гуссерлю возможно мыслить Другого не только как объект феноменального мира, но и как субъект, который воспринимает тот же феноменальный мир как и я, а также воспринимает Меня как Другого. Наличие Другого в феноменальном мире является условием самосознания трансцендентально-феноменологического Я. Субъект узнает себя в Другом и Другого — в себе («узнавание» раскрывается Гуссерлем в понятиях «интенциональности», «аналогизирующей аппрезентации» или ассоциативного осознания сходства «моего» тела и тела «другого», и т.п.) — и это ведёт к формированию «жизненного мира», в котором и совершаются акты коммуникации, требующие взаимопонимания и самоидентификации их участников. Интерсубъективность, по Гуссерлю, не возникает в этих актах, а предшествует им; именно благодаря ей эти акты возможны; она служит гарантией того, что «субъективные реальности» постижимы: мы способны, в принципе, понять (по крайней мере, некоторые) цели, смыслы и интенции

других людей; мир «моего» сознания является общим обиталищем человечества.

Таким образом, Гуссерль предполагал наличие других субъектов в жизненном мире, но сознание воспринимало бы Другого всё равно как объект, так как интенциональность в принципе не готова воспринимать ничего кроме объектов-феноменов. Гуссерль признавал наличие других субъектов лишь по аналогии со своим «Я». Но воспринять другое «Я» как субъект интенциональность не в силах. Но даже своё собственное «Я» в момент интенционального акта представляется мне объектом.

Интенциональность Гуссерля возможно уподобить очкам, надевая которые человек видит только объекты.

## Ф

Таким образом, *«неклассическую интенциональность» Бердяева нельзя свести ни к проблеме фантазии, ни к проблеме интерсубъективности в рамках феноменологической традиции.*

Согласно русскому мыслителю философия должна начинаться не с вопрошания об объекте, но с разочарования в объекте. И это разочарование — момент духовного опыта человека. Человек испытывает отчаяние от бессмысленности мира объектов. И это отчаяние — первый шаг для изменения интенциональности своего сознания. На первом этапе человек испытывает своё одиночество, как невозможность и бессмысленность интенциональности (направленности своего сознания на объект). Интенциональность не выводит человека из его метафизического одиночества, лишь на время погружая его в субъект-объектные отношения. *Одиночество — это разочарование в направленности сознания на объект, так как объект не может стать для меня ни смыслом, ни другим «ты».* В этот момент рождается самосознание человека как субъекта в мире объектов. И тогда возможна *революция сознания* — как отказ от интенциональности как направленности на объект, но перевод сознания на субъект. Революция сознания — это катарсис сознания, но катарсис иной, чем феноменологическая

редукция, которая носит рациональный характер. Революция же сознания, в понимании Бердяева, носит сверхрациональный характер и во многом трагична.

Трагизм «неклассической интенциональности» заключается в безответности других сознаний на экзистенциальный призыв. При отношении к другому человеку как к субъекту, не следует ожидать ответного подобного отношения, но всё равно к нему нужно относиться как к субъекту. Это моральный долг! Человек «неклассической интенциональности» будет переживать чувство одиночества и оставленности. Он уже разочаровался в феноменальном мире, но ещё не перешёл в мир ноуменальный.

## Ф

Обоснование онтологического статуса субъекта — это непрерывный процесс. Человек деланием должен бороться за свою субъектность и субъектность других людей. Он становится свидетелем иного ноуменального, а не феноменального пространства существования субъекта.

Феноменальный мир — это мир феноменов-объектов, в котором человек неизбежно становится таким же феноменом-объектом. Классическая интенциональность становится методом превращения субъекта в объект.

Интенциональность в феноменологической традиции не является статичной категорией, и в своём развитии сначала она отказывается от психологического пласта в субъекте, а в последующем отказывается уже от самого познающего субъекта. Это неизбежный процесс, так как в феноменальном мире присутствует роковая необходимость. *Всё, что попадает в феноменальный мир, становится объектом, и сознание субъекта — не исключение.*

В отличие от феноменологической традиции, Бердяев ставит под сомнение ценность феноменального мира как окончательного пространства существования человека. Он показывает, что в феноменальном мире (мире объектов) человек неизбежно становится объектом, но став объектом, он перестаёт быть и человеком



и субъектом. Его субъектность остаётся лишь в области интенции интенсифицирующего объекта. Интенсифицирующий объект уже не субъективен, но индивидуален. Индивидуальность становится заменителем субъектности.

Последовательно доведённая идея интенциональности превращает интенсифицирующего субъекта в интенсифицирующего объект, интенциональность которого индивидуальна, но не субъективна, так как объект может обладать индивидуальностью, но не субъективностью.

Особое место занимает согласие сознания субъекта-человека быть воспринимаемым другими сознаниями в качестве объекта. Согласие на объективацию своего «Я» другими сознаниями и объективация других людей — причина превращения «жизненного мира» трансцендентальных субъектов в объекты. Субъекты посредством интенциональности превращают друг друга в объекты. И этот процесс обоюдный. Он основывается на том, что «Я» воспринимаю Другого как объект и соглашаюсь с тем, что Другой воспринимает меня в качестве объекта. Этот порочный круг некорректных коммуникаций приводит к коллективному суициду субъектности, на место которой становится индивидуальность, которая является лишь атрибутом объекта.

Кто в этом виноват? На первый взгляд ответственность за объективацию субъекта хочется возложить на феноменальный мир, который принципиально враждебен субъекту и стремится превратить всё, что в нём находится, в феномен-объект. Используя терминологию Бердяева, царство кесаря враждебно царству Духа. Но подобный подход снимает ответственность с самого субъекта, делая его «пассивной жертвой обстоятельств» и в конечном итоге согласием с его объективностью, но не субъективностью.

Источником взаимной объективации являются субъекты, которые в интенциональном акте объективируют других субъектов и соглашаются на самообъективацию.

Бердяев не приемлет подобную перспективу, предлагая альтернативную возможность для сознания. Вместо направленности сознания на объект, русский мыслитель предлагает *револю-*

цию сознания, в результате которой сознанию будут доступны для восприятия субъекты. В отличие от категории *интенциональности*, он использует категорию *объективации*, которую необходимо преодолеть. Преодоление объективации или интенциональности происходит в субъективном опыте, который можно назвать духовным опытом, и который состоит из нескольких этапов: разочарование в объекте, отчаяние, самосознание и, наконец, революция сознания как восприятие субъект-субъектных отношений как подлинной реальности и ценности.

*Революция сознания* погружает человека в иное пространство его существования, так как *человек существует в том пространстве, на которое направлено его сознание. С одной стороны революционное сознание будет воспринимать других людей в качестве субъекта, а не объекта, а с другой не будет соглашаться с тем, что другие сознания воспринимают его в качестве объекта. Таким образом, субъект с изменённым сознанием должен стать тем локомотивом, который должен вывести «жизненный миф» трансцендентальных субъектов из порочного круга взаимной объективации: «Раньше или позже должна произойти революция сознания, которая освободит от власти объективированного мира, от гипноза так называемых объективных реальностей. Тогда и понимание откровения будет перенесено в экзистенциальную субъективность. Тогда и Истина будет понята не как детерминизм (логическая общеобязательность), а как экзистенциальная свобода»<sup>16</sup>.*

<sup>1</sup> См.: The Encyclopaedia Britannica. 14-th edition, 17. — 1939.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. — М.: ДИК, 2001. — С. 384–385.

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. — СПб., 2008. — С. 55.

<sup>4</sup> Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М., 1997. — С. 362.

<sup>5</sup> Детистова А. С. Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. М., 2012. № 6. — С. 140.

- <sup>6</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — М., 2003. — С. 39.
- <sup>7</sup> *Richir M.* Phénoménologie en esquisses. — Grenoble: Éd. Jérôme Millon, 2000. — С. 27.
- <sup>8</sup> *Richir M.* Doute hyperbolique et «machiavélisme»: l'institution du sujet modern chez Descartes // Archives de la philosophie. — Tome 60. — Janvier-mars 1997. — Cahier 1. — С. 113–116.
- <sup>9</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — С. 26.
- <sup>10</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — С. 26.
- <sup>11</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. М., 1995. — С. 192.
- <sup>12</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической Духовности. М., 2004. — С. 382.
- <sup>13</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической Духовности. — С. 471.
- <sup>14</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. — С. 179.
- <sup>15</sup> *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. — М., 2004. — С. 95.
- <sup>16</sup> *Бердяев Н. А.* Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. — СПб., 1996. — С. 76.

# СОВРЕМЕННАЯ РЕЦЕПЦИЯ И ПЕРЕВОДЫ Н. А. БЕРДЯЕВА В СЛОВАКИИ

*З. Плащенкова*

Рецепция идейного содержания и переводы некоторых произведений Н. А. Бердяева в Словакии стали предметом философского обсуждения и общественного интереса только после изменения социально-политической системы, т. е. только после 1989 года. Н. А. Бердяев так же, как и многие другие представители российской религиозной философии (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Г. П. Федотов, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, В. И. Иванов, Л. П. Карсавин, А. Ф. Лосев, Н. О. Лосский, Е. Н. Трубецкой, Б. П. Вышеславцев, Л. Шестов, В. В. Зеньковской и многие другие), не принадлежал в период социализма к известным и рекламируемым авторам. Скорее наоборот. Он относился к группе так сказать «запрещенных» авторов. Да и как можно было говорить о какой-то философской рефлексии его мышления, только лишь с точки зрения официальной марксистско-ленинской перспективы, которая была в одностороннем порядке критической и запрещающей. Свободная рецепция мышления Бердяева так же, как идеи многих других религиозных мыслителей (и не только русских), не могла официально реализоваться и, таким образом, даже развиваться.

Переводы «запрещенных» заграничных авторов и свободное восприятие их произведений настали, таким образом, только после 1989 года<sup>1</sup>.

В центре данных размышлений является анализ наиболее значительных переводов произведений Н. А. Бердяева и рефлексии его мышления, которую можно найти в исследованиях некото-

рых словацких авторов после 1989 года. Их количество невелико, но их вклад нельзя не заметить в словацкой среде.

Самый видный человек, который в этом процессе знакомства с русской религиозной философией сыграл огромную роль, был профессор Ян Коморовский (Ján Komorovský) <sup>2</sup>. Благодаря переводам работ Бердяева Коморовским с творчеством Бердяева могли познакомиться не только профессионалы по философии и теологии в Словакии, но и более широкая интеллектуальная и читательская общественность.

Необходимо отметить, что большинство словацких профессиональных философов и теологов, которые интересовались русской религиозной философией, но у них не было доступа к первоисточникам (либо не владели русским языком) и не было достаточно словацких переводов, зачастую использовали переводы книг представителей русской религиозной философии на чешский язык (Соловьева, Бердяева, Вышеславцева, Флоренского, Лосского, Булгакова, Розанова и других). Эти переводы, главным образом, были изданы в издательстве «Refugium» в иезуитском центре Алетти Велеград-Рома с местонахождением в г. Оломоуц в Чехии <sup>3</sup>. Они стали, таким образом, источником и для рефлексий словацких профессионалов, которые могли постепенно ознакомиться с работами большинства русских мыслителей, включая работы Н. А. Бердяева.

В начале 90-х годов прошлого века в рамках академической среды был интерес к религиозной философии в Словакии (и, таким образом, к мышлению Бердяева) более-менее индивидуальным фактом <sup>4</sup>. Постепенно, однако, в академической университетской среде создавались общие коллективы по исследованию русской религиозной философии, открывались специализированные курсы для студентов университетов (главным образом, на Философском факультете Университета им. Коменского в Братиславе и на Философском факультете Трнавского университета в Трнаве) <sup>5</sup>.

Как я уже отметила, самую значительную роль сыграла переводческая работа Я. Коморовского. Его переводы вышли не только в известных издательствах таких, например, как *Spolok sv. Vojtecha*

(Общество св. Войтеха), *Kalligram* (Каллиграм), *Lúč* (Луч), *Agora* (Агора), но и в менее известных издательствах или организациях *Ars Stigmy*, *Sergej Chelemendik — press* (Сергей Хелемендик — пресс), *Petra* (Петра)<sup>6</sup>, *Byzant* (Визант)<sup>7</sup>, *Slovenské národné múzeum* (Словацкий национальный музей), *Múzeum európskej kultúry* (Музей европейской культуры), *Inštitút pre vz'ahu štátu a cirkvi* (Институт по отношениям государства и церкви) и др.<sup>8</sup>

Я сама много раз отмечала его исключительные переводы В. С. Соловьева (*Una sancta. Повести о христианском единстве*)<sup>9</sup>; Н. А. Бердяева (*Самопознание. Попытка философской автобиографии*)<sup>10</sup> и (*Дух и реальность*)<sup>11</sup> и П. А. Меня (*Русская религиозная философия*)<sup>12</sup> посредством рецензий в журнале *Radost' a nádej* (*Радость и надежда*)<sup>13</sup>, в котором публиковался и Коморовский. Кажется, одну из своих самых обширных работ под названием *Ruská náboženská filozofia a kríza západnej filozofie* (*Русская религиозная философия и кризис западной философии*) он опубликовал как раз на страницах этого журнала в 2004<sup>14</sup>.

В данном контексте интерес представляет то, какие основные мысли русских философов Коморовский воспринимал, как глубоко он отображал проблематику религиозной философии вообще и на какие послания ее представителей (главным образом Бердяева) он особенно обращал внимание.

В целом я могу сказать, что размышления Коморовского о представителях русской религиозной философии и их трудах представляют собой стремление объединить биографические элементы и признаки того времени, показать прогрессивность соответствующих идей, а также контекстуальные рамки для пластичной передачи мысли. При этом он работал с фактографическими данными, не боялся их интерпретировать, описывал, а также анализировал, но не выбирал сухой стиль, его язык был живой, привлекательный и, что самое главное, он был понятен<sup>15</sup>.

Именно упомянутая статья Коморовского «*Русская религиозная философия и кризис западной философии*» показала его способность воспринимать возникновение русской религиозной философии в более широком историческом и культурном масштабе.

Вместе с историком В. Зеньковским он напоминает, что перелом XIX и XX в. был характерным в России не только благодаря социально-политическому революционному движению, но и движению на религиозно-философском поле, которое происходило под знаком какого-то нового религиозного сознания. Коморовский пишет: «В его программе было сопоставление с историческим христианством, ожидание новых видений, создание религиозно настроенной общественности и вера в эсхатологический ход истории»<sup>16</sup>.

Необходимо напомнить, что в то время в связи с нестабилизированным русским обществом появилось много апокалиптических предчувствий, и большинство русских писателей говорили о катастрофической жизненной философии и пессимизме. Они как будто бы чувствовали, что очутились над пропастью будущих трагедий. Таким образом, в то же время была создана «эсхатологическая духовная структура, обращенная к концу истории, — добавляет Коморовский, — которая сопровождалась и созданием мистической чувствительности. Черты космического апокалипсиса повлияли на творчество Вячеслава Иванова, о приближающейся мировой катастрофе писал писатель, критик, мыслитель Василий Розанов, открытые лекции теолога Павла Флоренского были пронизаны идеей о неизбежности катастрофы. Глубоким пессимизмом была отмечена драма В. Брюсова Земля, которая заканчивается проявлениями исчезновения высокоразвитой культуры и гибели человечества»<sup>17</sup>.

По мнению Коморовского, Соловьев действительно имел значительное влияние на духовные события в России и очень тяжело определить, «какой стороной своего творчества он влиял более всего — как религиозный мыслитель, как философ или как поэт»<sup>18</sup>.

Плеяда авторов, которые брали его за основу, на самом деле, пестрая. По этому поводу Коморовский пишет: «Период *серебряного века* русской культуры вынес на поверхность много приверженцев Соловьева, который своим учением о всеединстве и богочеловечестве по праву считается основателем оригинальной, своеобразной русской религиозной философии. К ней себя при-

числяли такие личности, как бывший марксист и экономист Сергей Булгаков, другой бывший марксист Николай Бердяев, братья Сергей и Евгений Трубецкие, Павел Флоренский, интуитивисты — Н. О. Лосский, С. Франк, А. Лосев, персоналист Лев Карсавин, экзистенциалист и иррационалист Лев Шестов, Владимир Эрн и др. Каждого из них, однако, заинтересовали различные аспекты философии В. Соловьева. И только некоторые поддерживали католическое мышление Соловьева. Некоторые только проявляли симпатии извне. О Льве Платоновиче Карсавине известно, что он умер в советском исправительно-трудовом лагере в Абези как католик. Поэт Вячеслав Иванов стал католиком, когда эмигрировал в Рим. У Н. Бердяева католические симпатии проявлялись конкретно в том, что его жена была верующей русской католичкой, и когда он жил в эмиграции, то в Париже встречался и дискутировал с католическими мыслителями — философами — новотомистом Ж. Маритеном, экзистенциалистом Г. Марселем, персоналистом Э. Мунье и др. И Н. О. Лосский, который постепенно пришел к вере и только в 1918 году окончательно принял православие, имел контакты с католиками. Лично с ним общался словацкий священник византийско-славянской церкви, воспитанник Руссика, уроженец Спиша Ян Келлнер. Благодаря его вмешательству Лосскому удалось в период Словацкого государства читать лекции в Словацком университете в Братиславе. К сожалению, Келлнер попал в 1942 году в Советский Союз, в военных условиях был задержан, несправедливо обвинен в шпионаже и расстрелян. В контакте с Лосским был и греческо-католический редемпторист Ян Мاستиляк, который написал обширную рецензию на книгу Лосского *«Условия абсолютного добра»*, изданную в *Матице Словацкой*. В конце концов, католиком был и его специальный ассистент Йозеф Диешка, который вместе с автором подготовил это сочинение для издания. К приверженцам Соловьева относились бывшие марксисты — Сергей Николаевич Булгаков, Николай Александрович Бердяев и еврей-христианин Семен Людвигович Франк. Последний из них, наверное, был ближе всего к Соловьеву, был его прямым продолжателем»<sup>19</sup>.



Единственной целью этого обширного цитата Коморовского является стремление показать, какое огромное количество представителей русского религиозного мышления знал Коморовский, творчество которых он глубоко воспринимал и выражал в своем собственном мышлении. Здесь нет возможности говорить обо всех. Следует только добавить, что, наверное, более всего Коморовский полюбил не только Соловьева, которого действительно без устали переводил, но и Бердяева, о котором писал, что он ему нравится наряду с Соловьевым больше всего. По его мнению, Бердяев — это философ свободы и защитник творческих ценностей, и самой человеческой личности. Он ему также симпатичен из-за его мистики и понимания христианства, которые являются революционными и анти-мещанскими, как об этом искренне говорит сам Коморовский.

Переводы работ Бердяева Коморовским «*Царство Духа и царство Кесаря*» (*Riša Ducha a riša Cisárova*)<sup>20</sup>, «*Истоки и смысл русского коммунизма*» (*Pratene a zmysel ruského komunizmu*)<sup>21</sup>, «*Самопознание: Попытка философской автобиографии*» (*Sebaroznanie: Pokus o filozofickú autobiografiu*)<sup>22</sup>, «*Дух и реальность*» (*Duch a realita*)<sup>23</sup> с меткими и продуманными эпилогами, относятся в Словакии к значительному вкладу на поле познания Бердяева<sup>24</sup>.

Коморовский, прежде всего, обращает свой интерес (по соотношению к Бердяеву) к проблемам культуры, цивилизации, человечества и конкретному человеку, масштабу его свободы, понимание ценностей в контексте отношений мира и Бога<sup>25</sup>, которые привели Бердяева к разработке его экзистенциально-персоналистической философии и к задаче поиска правды. Коморовский формулирует это следующим образом: «Дух и свобода личности — это две основные опоры жизненного творчества Бердяева, на которых стоят... его произведения...»<sup>26</sup>.

Персональную характеристику Бердяева дает Коморовский в эпилоге с под заголовком «*Filozof a romantický búrlivák Nikolaj Alexandrovič Berďajev*» (*Философ и романтичный бунтарь Николай Александрович Бердяев*)<sup>27</sup>. Он показывает в нем целеустремленную, но сложную личность Бердяева, его бунтарство на протяжении всей

жизни, духовные кризисы, перерождения (от марксизма к христианству), а также глубокую экуменическую основу. В то же время показывает, что романтическое бунтарство Бердяева было связано с экзистенциализмом и персонализмом<sup>28</sup>. В другом месте он даже говорит, что это «бунтарство, связанное с романтизмом, было его вторым естеством»<sup>29</sup>.

Коморовский констатирует это в Послесловии к переводу книги Бердяева *Дух и реальность*, которая имеет подзаголовок «*Основны богочеловеческой духовности*». По мнению Коморовского, эта работа практически взаимосвязана с Лекциями о богочеловечестве Соловьева<sup>30</sup>.

Мистически ориентированный Бердяев был идейно близок своими экзистенциалистическими мотивами мышления, как подчеркивает Коморовский, и Л. Шестову, перевод работы которого «*Власть ключей*» (*Мощ ključov*)<sup>31</sup> также является его заслугой. Коморовский напоминает, как Бердяев в своей автобиографии говорит о Шестове, как о друге всей своей жизни, которого считает самым удивительным человеком, какого вообще в жизни встретил<sup>32</sup>. Дословно он приводит, что между ними было не только интеллектуальное общение, но и непосредственное экзистенциальное общение, это был поиск смысла жизни.

Несмотря на видимость, что Шестов выходит за рамки русской религиозной философии, инициатором которой был Соловьев, Коморовский убежден, что, с определенными исключениями, он к ней все же относится и является значительным элементом *Серебряного века* русской культуры.

В отличие от тех представителей русской философии, которые, продолжая идти по стопам Соловьева, хотели «примирить веру с разумом, эмпирическое мышление с теологией», Шестов, по мнению Коморовского, утверждает, что «это невозможно, потому что разум имеет склонность сомневаться, требует для всего доказательства, все хочет проверить, его характер спекулятивный. По сравнению с тем, когда вера в самом обычном смысле слова означает свободное принятие лица, которому доверяете, в религиозном смысле это абсолютное убеждение, основанное

на внутренней уверенности»<sup>34</sup>. Это аргумент, который, как говорит Коморовский, привел Шестова к иронизированию разума, метафизики, логики, теории познания и к сопротивлению в отношении спекулятивной философии. Его скептическое отношение к разуму правомерно перешло в интуитивное познание божества<sup>35</sup>. Т.е. в этом направлении Шестов является религиозным мыслителем, который в себе носил веру в Божоявление.

Послание, включенное в эти мысли, согласно Коморовскому очень наглядно и приводит человека к возможности *ответить миру и Богу* в настоящее время. И в этом Коморовский видит главный вызов всей русской религиозной философии (включая Бердяева), посредником которой по преимуществу он был в Словакии, где эта философия нашла уже свое достойное место. Коморовский не только устранил предрассудки в отношении к русской религиозной философии, но, прежде всего, сломал барьеры ее непонимания, сделал трансформацию ее ценностного понимания и нарушил старую парадигму только отрицательного восприятия. Я бы сказала — с какой-то привлекающей силой элементарной правды он открыл основы этого философского мышления.

В заключение хотелось бы сказать, что рецепции русской религиозной философии (прежде всего, в связи с Бердяевым) помогли своими исследованиями и другие старшие и молодые поколения словацких авторов. В контексте согласно очередности по срокам опубликования работ можно упомянуть исследование Г. Греговой «*Korene, podstata a východiská ruského personalizmu*» (*Корни, сущность и происхождение русского персонализма*)<sup>35</sup>, которое вводит читателя в более широкий круг мыслителей русского персонализма, к которому относится и Бердяев. Специальную статью, опубликованную в общесловацком вузовском учебнике «*Dejiny etického myslenia v Európe a USA*» (*История этического мышления в Европе и США*), которая посвящена экзистенциалистической и персоналистической этике Соловьева, Бердяева и Вышеславцева, была написана мной совместно с Г. Греговой<sup>36</sup>. В то время как Г. Грегова анализирует вклад Вышеславцева в этическое мышление, мое внимание было сосредоточено на этике Соловьева и Бердяева.

Собственно говоря, речь идет о первом учебнике, который стал применяться в вузах Словакии. В данной статье я концентрирую внимание на толковании этических проблем, которые ограничены рамками персоналистического, экзистенциального и социального контекстов. Прежде всего, приближаю проблематику опыта парадоксальной этики. Отмечаю этику закона и этику искупления, которые связаны с интерпретацией добра и зла. И потом рассматриваю то, как Бердяев понимает личность, которая стоит на двух главных опорах: на духе и свободе. В этом направлении разъясняю значение достоинства человека и свободы личности. В то же время я показываю проблематику отчуждения личности и возможность его преодоления, которое проводится путем трансценденции. Этот путь, однако, означает и переход к транссубъективности и также приводит к экзистенциальной встрече с Богом, другим человеком, внутренним бытием мира. Мои авторские размышления, в конце концов, приводят к интерпретации связей отношений и экзистенциальных связей между личностью, Богом и страданиями, так как, по моему мнению, Бердяев весьма драматически показывает именно многие экзистенциальные состояния человека. В его понимании человек — это существо, которое висит, можно сказать, над пропастью и чувствует страх. Но его страх не связан с эмпирической опасностью, а только с чем-то экзистенциальным. Таким образом, не связан со страхом с чего-то или от чего-то, но неотделим от таинства бытия и небытия, связан с трансцендентной пропастью, которая переплетена с неизвестным. Таким образом, это страх от трансценденции, даже тревога в отношении вечности, судьбы. В заключение статьи об этических вопросах у Бердяева я еще упоминаю о его значении в развитии этического мышления и влияния на современников <sup>37</sup>.

К проблематике, относящейся к теме, связанной с пониманием личности у Бердяева, можно отнести и два кратких исследования с конференции, которые написал Р. Шолтес (*P. Šoltés*) с Греческо-католического факультета Прешовского университета, а именно: «*Chápanie osoby vo filozofii Nikolaja A. Berďajeva*» (*Понимание личности в философии Николая Бердяева*) <sup>24</sup> и «*Personálna*

*filozofia Nikolaja Berďajeva ako primát slobody nad bytím» (Персональная философия Николая Бердяева как первенство свободы над бытием)* <sup>39</sup>.

Ну и, наконец, стоит упомянуть также монографию П. Греча (P. Grešo), посвященную основным антропологическим и политологическим аспектам философии Бердяева под названием «*Revolúcia, demokracia a masová kultúra. K antropologickým a politologickým aspektom filozofie Nikolaja Berďajeva» (Революция, демократия и массовая культура. Антропологические и политические аспекты философии Николая Бердяева)* <sup>40</sup>. Собственно говоря, речь идет о первой монографии своего вида в Словакии, которая вышла в 2014 году. В ней автор говорит об истории развитого мира за последних более чем двести лет, идеале свободной человеческой личности и достойного общества, который не сумеет осуществить никакая революция — ни буржуазная, ни социалистическая, ни культурная. По мнению автора, этот идеал имеется исключительно в возможностях персоналистической революции — революции духа, революции, которую человечество должно еще только пережить. Он убежден, что даже в этом направлении мышление Бердяева может быть большим вдохновляющим импульсом.

Можно уже заключить, что все современные рецепции Н. А. Бердяева в Словакии направлены на раскрытие корней и основных принципов его философской, этической, социальной, религиозной и моральной рефлексии. Тем не менее, мы можем добавить что такой подход касается не только по отношению к сочинениям Бердяева, но и других русских религиозных мыслителей. Тем самым эти рецепции как бы приоткрыли определенное направление рассуждений и для современного человека.

---

<sup>1</sup> На этом месте надо все таки еще отметить, что в словацком обществе некоторые переводы русской религиозной философии (прежде всего, тексты В. Соловьева) появились уже в конце XIX в. (т.е. еще при жизни самого Соловьева), а также в начале XX в. Речь идет о переводе таких текстов Соловьева, как Израиль Нового закона (*Novozákonný Izrael* (1886) и «Тай-

на прогресса» (*Tajomstvo pokroku*) (1929). В 1944 г. вышел также перевод работы Бердяева «Правда и ложь коммунизма» (*Pravda a lož komunizmu*) и сразу же после войны в одном из номеров Философского сборника Матицы словацкой в 1946 году была опубликована статья д-ра Й. Рыбара (*J. Rybár*), который рассматривал философское посланство Соловьева под названием «*Idea bohočlovečenstva u V. Solovjova*» (*Идея богочеловечества у В. Соловьева*). В этом сборнике Матицы словацкой были опубликованы и тексты русского религиозного мыслителя — интуитивиста Н. О. Лосского, который в 1942–1945 гг. работал в Братиславском университете, а также тексты Й. Диешки (*J. Dieška*) и П. Гулы (*P. Gula*) о русской религиозной философии. А даже в 1947 г. Общество св. Войтеха в Трнаве издало работу Соловьева «*Rusko a všeobecná Cirkev*» (*Россия и вселенская Церковь*). А после Февраля 1948 г. интерес к переводам и рецепции русской религиозной философии пропал по причине ее идеологического неприятия.

<sup>2</sup> Профессор Ян Коморовский (*Ján Komorovský*) (1924–2012), прежде всего, известен в Словакии как религиовед и основатель научной специализации религиоведения на Философском факультете Университета им. Коменского в Братиславе. Однако, я представляю его в качестве известного реципиента, сторонника и переводчика русской религиозной философии в Словакии. Переводческая инициатива Коморовского (за исключением переводов работ Бердяева) также касается работ В. Соловьева, как например: «*Еврейство и христианский вопрос*» (*Židovstvo a kresťanská otázka*). — Bratislava, 1991; «*Легенда об Антикристе*» (*Legenda o Antikristovi*). Bratislava, 1992; «*Россия и вселенская церковь*» (*Rusko a univerzálna cirkev*). — Bratislava, 2000; «*Смысл любви*» (*Zmysel lásky*). — Bratislava, 2002; «*О христианском единстве*» (*Una sancta. Spisy o kresťanskej jednote*). — Bratislava, 2004; Помимо переводов Соловьева Коморовский перевел также работу П. А. Флоренского: «*Соль земли*» (*Sol' zeme*). — Bratislava, 1996; работу А. Меня: «*Русская религиозная философия*» (*Ruská náboženská filozofia*). — Bratislava, 2005; работу Л. Шестова: «*Власть ключей*» (*Moc kľúčov*) — Bratislava, 2009. В 2011 году он составил антологию русской религиозной философии, в которую вместе с Я. Рыбаком (*J. Rybák*) и М. Швингеровой (*M. Schwingerová*) перевел и включил подборку текстов из 18 русских авторов.

<sup>3</sup> Еще одним известным чешским издательством было «*Oikoymenh*» в Праге.

<sup>4</sup> Первый официальный опубликованный перевод произведения Бердяева «*Человек и машина: проблема социологии и метафизики техники*» (*Človek a stroj: Problém sociológie a metafyziky techniky*) вышел в журнале «*Философия*» в 1990 г. из-под пера Р. Копсовой (*R. Kopsová*). (См.: *Berd'ajev N. A. Človek a stroj: Problém sociológie a metafyziky techniky* / пер. с русс. R. Kopsová // *Filozofia*. — 1990, гоѣ. 45. — № 4. — С. 430–445). К рефлексии проблематики идей Бердяева на эту тему в последнее время вернулся философ Т. Пружинец (*T. Pružinec*) из Университета в Нитре в своем исследовании «*Človek a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlienok Nikolaja Alexandroviča Berďajeva*» (*Человек и техника. Очерк проблемы на основе идей Николая Александровича Бердяева*) // *Acta Moralia Tyrnaviensia VII. Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. — Trnava, 2017. — С. 134–144.

<sup>5</sup> Позже на кафедре этики и моральной философии Философского факультета Трнавского университета в Трнаве был создан исследовательский коллектив под руководством проф. Г. Греговой (*H. Hrehová*). В этот коллектив входили не только члены кафедры: Й. Фебер (*J. Feber*), П. Руснак (*P. Rusnák*), Е. Орбанова (*E. Orbanová*), Й. Долиста (*J. Dolista*), но и доценты и профессора из иных университетов в Словакии (З. Плашиенкова (*Z. Plašienková*) из Университета им. Коменского в Братиславе, Т. Пружинец (*T. Pružinec*) из Университета им. Константина Философа в Нитре, П. Незник (*P. Nezník*) из Университета им. П. Й. Шафарика в г. Кошице, О. Марчевский (*O. Marchevský*) из Прешовского университета в Прешове и др. Кроме исследовательских проектов, в Трнаве регулярно организовывались и конференции по русской религиозной философии, на которые приглашались и специалисты из университетов России и Украины (С. Нижников, А. Козырев, А. Рыбас, И. Евлампиев, Г. Аляев и др.).

<sup>6</sup> Прешовское греческо-католическое издательство.

<sup>7</sup> Изд. Общества св. Кирилла и Мефодия в г. Михаловце.

<sup>8</sup> Наряду с этим Коморовский публиковал многие отдельные исследования о русской философии в культурных журналах и периодических изданиях как «*Human Affaires*», «*Kultúrny život*» (*Культурная жизнь*), «*Historická*

revue» (*Историческое ревю*), «Slovenské pohľady» (*Словацкие обзоры*), «Verbum» (*Вербум*), «Revue svetovej literatúry» (*Ревю мировой литературы*), «Filozofia» (*Философия*), «Kultúra» (*Культура*), «Tvorba» (*Творчество*), «Literárny týždenník» (*Литературная неделя*), «Katolícke noviny» (*Католическая газета*), в которых знакомил читателей с мышлением многих ее представителей.

<sup>9</sup> **Solovjov V. S.** Una sancta. Spisy o kresťanskej jednote / пер. с рус. J. Komorovský. — Bratislava, 2004.

<sup>10</sup> **Berd'ajev N. A.** Sebazpoznanie: Pokus o filozofickú autobiografiu / пер. с рус. J. Komorovský. — Bratislava, 2005.

<sup>11</sup> **Berd'ajev N. A.** Duch a realita / пер. с рус. J. Komorovský. — Bratislava, 2006.

<sup>12</sup> **Meř A.** Ruská náboženská filozofia / пер. с рус. J. Komorovský. — Bratislava, 2005.

<sup>13</sup> **Plašienková Z.** Dvaja velikáni ruského náboženského myslenia V. S. Solovjov a N. A. Berd'ajev (*Два великана русской религиозной мысли В. С. Соловьев и Н. А. Бердяев*) // Radosť a nádej. — 2005. — № 2. — С. 111–115; **Plašienková Z.** Z ruskej náboženskej filozofie (*Из русской религиозной философии*) // Radosť a nádej. — 2007. — № 1. — С. 56–58.

<sup>14</sup> **Komorovský J.** Ruská náboženská filozofia a kríza západnej filozofie // Radosť a nádej. 2004. № 2. С. 22–32. В этом номере в то же время было опубликовано много статей, посвященных русской религиозной философии и особенно рецепции Бердяева. Серьезную статью написал философ J. Letz (Я. Лец) (из Университета в Трнаве) под названием «*Personalistická filozofia Nikolaja Alexandroviča Berd'ajeva*» (*Персоналистическая философия Николая Александровича Бердяева*) // Radosť a nádej. — 2004. — № 2. — С. 33–43), в которой он отмечает, что в мышлении Бердяева можно различить четыре периода: этический, религиозно-мистический, историко-философский и персоналистический. С философской точки зрения, последний считается самым важным периодом. Лец концентрирует свое внимание на «парадоксе персонализма» Бердяева, объясняет его значение для понимания личности и таинства существования человека. Еще одно исследование, посвященное Бердяеву, под названием «*Berd'ajev a kresťanstvo*» (*Бердяев и христианство*) // Radosť a nádej. — 2004. — № 2. — С. 44–54), написано мной. Я подробно рассматриваю и личную борьбу Бердяева за правду, которая никогда не была простой



или прямолинейной. Отмечаю, что сам Бердяев подумывал даже о противоположности и спорности его собственного мышления, занимался вопросом переоценки ценностей (достоинств), а также необходимости познания, изменения мира и постоянного поиска правильного пути к правде. Констатирую, что идейная и духовная эволюция Бердяева является доказательством этого. Наряду с этим анализирую понимание достоинства христианства Бердяевым в современный период и в связи с этим, главным образом, недостойности многих христиан и их действий, согласно которым, к сожалению, часто рассматривается христианство в настоящее время. На основании работы Бердяева «*O hodnote kresťanstva a nehodnosti kresťanov*» (*О достоинстве христианства и недостойности христиан*) я отмечаю его критику и в то же время апологию христианства.

<sup>15</sup> Если бы нам пришлось еще характеризовать переводческую деятельность Коморовского, то мы могли бы сказать, что она является примером отточенного переводческого языка, особенно чувства философского языка, а также общей эрудированности автора.

<sup>16</sup> **Komorovský J.** Ruská náboženská filozofia a kríza západnej filozofie // *Radost a nádej*. — 2004. — № 2. — С. 22.

<sup>17</sup> Там же. — С. 22.

<sup>18</sup> Там же. — С. 23.

<sup>19</sup> Там же. — С. 23–24.

<sup>20</sup> **Berd'ajev N. A.** Ríša Ducha a ríša Cisárova / пер. с русс. J. Komorovský. — Bratislava, 2003.

<sup>21</sup> **Berd'ajev N. A.** Pramene a zmysel ruského komunizmu / пер. с русс. J. Komorovský. — Bratislava, 2004.

<sup>22</sup> **Berd'ajev N. A.** Sebapoznanie: Pokus o filozofickú autobiografiu / пер. с русс. J. Komorovský. — Bratislava, 2005.

<sup>23</sup> **Berd'ajev N. A.** Duch a realita / пер. с русс. J. Komorovský. Bratislava. 2006.

<sup>24</sup> Коморовский перевел также работу Бердяева «Русская религиозная идея» (*Ruská náboženská idea*), которая включенная в антологию под названием «*Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie*» (Владимир Сергеевич Соловьев и русская религиозная философия. Антология русской религиозной философии). — Košice, 2011. — С. 193–219.

<sup>25</sup> В этом контексте, например, Коморовский описывает критическое отношение Бердяева к антропософии, теософии и оккультизму. (См.: **Komorovský J.** Skúsenosti Nikolaja A. Berďajeva s antropozofmi // *Filozofia*. — 2003. — Roč. 58. — № 3. — С. 213–216).

<sup>26</sup> **Komorovský J.** Doslov. Nikolaj Alexandrovič Berďajev a jeho existenciálny personalizmus // *Berďajev T. A.* Ríša Ducha a ríša Cisárova / пер. с русс. J. Komorovský. — Bratislava, 2003. — С. 139.

<sup>27</sup> **Komorovský J.** Doslov. Filozof a romantický búrlivák Nikolaj Alexandrovič Berďajev // *Berďajev T. A.* Sebapoznanie: Pokus o filozofickú autobiografiu / пер. с русс. J. Komorovský. — Bratislava, 2005. — С. 293–297.

<sup>28</sup> См.: Там же. — С. 293–294.

<sup>29</sup> **Komorovský J.** Doslov. Nikolaj Berďajev — revolucionár ducha // *Berďajev T. A.* Duch a realita / пер. с русс. J. Komorovský. — Bratislava, 2006. — С. 187.

<sup>30</sup> См.: Там же — С. 188.

<sup>31</sup> **Šestov L.** Moc klúčov: Výber z esejí a aforizmov / пер. с русс. J. Komorovský. — Bratislava, 2009.

<sup>32</sup> **Komorovský J.** Doslov. Lev Šestov — obžalobca rozumu // *Šestov L.* Moc klúčov: Výber z esejí a aforizmov / пер. с русс. J. Komorovský. — Bratislava, — 2009. — С. 240.

<sup>33</sup> Там же. — С. 242.

<sup>34</sup> Там же. — С. 244.

<sup>35</sup> **Hrehová H.** Korene, podstata a východiská ruského personalizmu // *Minulé a súčasné podoby personalistickej filozofie*. — Trnava, 2003. — С. 103–128.

<sup>36</sup> **Hrehová H., Plašienková Z.** Existencialisticko-personalistická etika: Vladimír Sergejevič Solovjov, Nikolaj Alexandrovič Berďajev, Boris Petrovič Vyšeslavcev (*Экзистенциально-персоналистическая этика: В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев*) // *Dejiny etického myslenia v Európe a USA* / под ред. А. Remišová. — Bratislava, 2008. — С. 503–528.

<sup>37</sup> Автор публиковала расширенную версию этого текста и в Чехии. (См.: **Plašienková Z.** Niektoré eticko-antropologické otázky v tvorbe V.S. Solovjova, N. A. Berďajeva a N. O. Losského a prínos J. Komorovského v kontexte ruskej náboženskej filozofie na Slovensku (*Некоторые эτικο-антропологические вопросы у В. С. Соловьева Н. А. Бердяева и Н. О. Лосского и вклад Я. Коморовского в контексте русской религиозной философии в Словакии*) // *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku* / под ред. J. Feber, J. Petrucijová a kol. — Ostrava, 2015. — С. 110–163).

<sup>38</sup> **Šoltés R.** Chápanie osoby vo filozofii Nikolaja A. Berďajeva // Personalizmus a súčasnosť I. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie / Под ред. P. Dancák. — Prešov, 2010. — С. 149–159.

<sup>39</sup> **Šoltés R.** Personálna filozofia Nikolaja Berďajeva ako primát slobody nad bytím // Disputationes quodlibetales. — Prešov, 2013. — С. 48–57.

<sup>40</sup> **Grečo P.** Revolúcia, demokracia a masová kultúra. K antropologickým a politologickým aspektom filozofie Nikolaja Berďajeva. — Poprad, 2014.

Избранная библиография переводов работ Н. Д. Бердяева  
на словацкий язык и оригинальных исследований его творчества  
в словацкой философской мысли

1. Berd'ajev N.A. *Človek a stroj: Problém sociológie a metafyziky techniky / nep. c pycc. R. Kopsová // Filozofia. 1990. roč. 45. № 4. C. 430–445.*
2. Berd'ajev N. A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu / nep. c pycc. J. Komorovský. Bratislava. 1995, также 2004.*
3. Berd'ajev N.A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova / nep. c pycc. J. Komorovský. Bratislava. 2003.*
4. Berd'ajev N.A. *Sebapoznanie: Pokus o filozofickú autobiografiu / nep. c pycc. J. Komorovský. Bratislava. 2005.*
5. Berd'ajev N.A. *Duch a realita / nep. c pycc. J. Komorovský. Bratislava. 2006.*
6. Grečo P. *Revolúcia, demokracia a masová kultúra. K antropologickým a politologickým aspektom filozofie Nikolaja Berd'ajeva. Poprad. 2014.*
7. Hrehová H. *Korene, podstata a východiská ruského personalizmu // Minulé a súčasné podoby personalistickej filozofie. Trnava. 2003. C. 103–128.*
8. Hrehová H., Plašienková Z. *Existencialisticko-personalistická etika: Vladimír Sergejevič Solovjov, Nikolaj Alexandrovič Berd'ajev, Boris Petrovič Vyšeslavcev // Dejiny etického myslenia v Európe a USA / noď ped. A. Remišová. Bratislava. 2008. C. 503–528.*
9. Komorovský J. *Nikolaj A. Berd'ajev a Jaques Maritain // Verbum. 1995. roč. 6. № 4. C. 217–220.*
10. Komorovský J. *Doslov. Nikolaj Alexandrovič Berd'ajev a jeho existenciálny personalizmus // N. A. Berd'ajev. Ríša Ducha a ríša Cisárova / nep. c pycc. J. Komorovský. Bratislava. 2003. C. 135–141.*
11. Komorovský J. *Skúsenosti Nikolaja A. Berd'ajeva s antropozofmi // Filozofia. 2003. roč. 58. № 3. C. 213–216.*
12. Komorovský J. *Ruská náboženská filozofia a kríza západnej filozofie // Radosť a nádej. 2004. № 2. C. 22–32.*
13. Komorovský J. *Doslov: Nikolaj Alexandrovič Berd'ajev a ruský kresťanský sociálny kriticismus // N. A. Berd'ajev. Pramene a zmysel ruského komunizmu / nep. c pycc. J. Komorovský. Bratislava 2004.*

14. Komorovský J. *Doslov: Filozof a romantický búrlivák Nikolaj Alexandrovič Berďajev* // N. A. Berďajev. *Sebapoznanie: Pokus o filozofickú autobiografiu / nep. c pycc. J. Komorovský. Bratislava. 2005. C. 293–297.*

15. Komorovský J. *Doslov: Nikolaj Berďajev — revolucionár ducha* // N. A. Berďajev. *Duch a realita / nep. c pycc. J. Komorovský. Bratislava. 2006. C. 185–194.*

16. Letz J. *Personalistická filozofia Nikolaja Alexandroviča Berďajeva* // *Radost' a nádej. 2004. № 2. C. 33–43.*

17. Plašienková, Z. *Berďajev a kresťanstvo* // *Radost' a nádej. 2004. № 2. C. 44–54.*

18. Plašienková Z. *Dvaja velikáni ruského náboženského myslenia: V.S. Solovjov a N.A. Berďajev* // *Radost' a nádej. 2005. № 2. C. 111–115.*

19. Plašienková Z. *Z ruskej náboženskej filozofie* // *Radost' a nádej. 2007. № 1. C. 56–58.*

20. Plašienková Z. *Niektoré eticko-antropologické otázky v tvorbe V.S. Solovjova, N.A. Berďajeva a N.O. Losského a prínos J. Komorovského v kontexte ruskej náboženskej filozofie na Slovensku* // *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku / nođ ped. J. Feber, J. Petrucijová a kol. Ostrava. 2015. C. 110–163.*

21. Pružinec T. *Človek a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlienok Nikolaja Alexandroviča Berďajeva* // *Acta Moralia Tyrnaviensia VII. Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí. Trnava. 2017. C.134–144.*

22. Šoltés R. *Chápanie osoby vo filozofii Nikolaja A. Berďajeva* // *Personalizmus a súčasnosť I. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie / nođ ped. P. Dancák. Prešov. 2010. C. 149–159.*

23. Šoltés R. *Personálna filozofia Nikolaja Berďajeva ako primát slobody nad bytím* // *Disputationes quodlibetales. Prešov. 2013. C. 48–57.*

«ВСЯ МОЯ ФИЛОСОФИЯ  
В ВЫСШЕЙ СТЕПЕНИ АНТРОПОЛОГИЧНА...»



# БЫТИЕ И БЕРДЯЕВ ОПЫТ ПРОТИВОРЕЧИВОЙ ОНТОЛОГИИ

С. В. Таранов

Всемирно известная, переведённая на множество языков, яркая и глубокая (вопреки привычным оценкам) экзистенциально-персоналистская философия Николая Александровича Бердяева во многом противоречива. Сам мыслитель вполне отдавал себе в этом отчёт и считал противоречие в мысли отнюдь не недостатком, а скорее выражением важнейшей субъективной составляющей философствования, проявлением внутренней духовной жизни личности, так сказать, отсветом самой экзистенции. Так же (контрадикторно по форме) случилось и с его пониманием онтологического средоточия философской мысли. И при чтении и исследовании некоторых (поздних и во многом более зрелых) его текстов у приверженца экзистенциалистской школы, а следовательно, адепта онтологической традиции (не секрет, что смысл экзистенциалистской и экзистенциальной философии вполне отчетливо связан с вопросом о бытии) складывается стойкое впечатление о примере Бердяева как о превратном способе, дефектном модусе понимания онтологии. Так ли это, и *что хотел сказать Бердяев когда говорил о бытии*, попытаемся узнать.

В своей весьма поздней (1939 года) книге «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» Бердяев рассуждает о существующих формах невольничества человека, имея их и описывая для возможного (и необходимого) их преодоления. Это рабство у неверно понятого образа Бога и довлеющих над личностью общества и государства, у цивилизационных и технических достижений, у собственности и денег, у войны и революции, у эстетики и эротики, а также у прочих идеалов, превратившихся

в квази-ценности. Однако первым и основным рабством он называет неволю у бытия. Именно она сковывает человека изначально, не давая проявиться вполне его самости — человеческой свободе. И отсюда тезис, рефреном звучащий в его размышлениях: «Примат свободы над бытием»<sup>1</sup> И посему каждая верно ориентированная, по Бердяеву, философская мысль должна быть метафизикой, но отнюдь не онтологией: «Я давно усомнился в истинности онтологизма...»<sup>2</sup>.

Что не так с бытием, что даёт повод для критики Бердяевым онтологии? Для начала — «бытие» является для него не действительностью, а лишь понятием. В гротескно персоналистической форме мысли во всём первичен субъект и этот-то субъект создаёт, творит всего-то лишь понятие «бытия» путем абстрагирования от реального и объективирования (а значит самопорабощения) внутренних свободных творческих сил. «В первичной субъективности существования совсем не дано бытие, у нас нет опыта даности бытия»<sup>3</sup>.

Вот так — универсальное не должно подчинять индивидуальное, *essentia* — *existenti*ю. Но тут возникает (пока) вопрос: на каком основании можно утверждать понимание бытия как лишь общее, и сильнее — всеобщее предикативное свойство? И ещё одно замечание в связи с этим. Бердяев постоянно апеллирует к кантовскому авторитету, считает единичное царством свободы, а общее — царством природы. И тогда мы видим совершенно несправедливое отождествление бытия с природой. Вот пример о свободном духе: «Мыслить дух как бытие — значит мыслить его натуралистически, как природу, как объект, но дух не есть объект, не есть природа, не есть бытие, дух есть субъект, есть акт, есть свобода»<sup>4</sup>. (С бытием вроде бы нелады, но шесть раз повторена предикация «есть» для утверждения действительности своей мысли.)

Итак, свободный дух у Бердяева — вне рамок бытия и, следовательно, онтологии, а цель философии — не познание бытия, а его осмысление. И в еще более поздней своей работе «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» мыслитель пишет: «Философия онтологическая не есть философия



свободы»<sup>5</sup>, видя в онтологии опасный вид детерминизма, свободу же мысля проистекающей из Ничто, *Ungrund*'а по Якову Бёме. Характер же философии свободы, своей философии, у Бердяева такой: «... Внутренние двигатели философии: примат свободы над бытием, духа над природой, субъекта над объектом, личности над универсально-общим, творчества над эволюцией, дуализма над монизмом, любви над законом»<sup>6</sup>.

Что тут важно — личность и Личность, человек и Бог (персональный, а не Абсолют) важнее, «первичнее бытия»<sup>7</sup>. «Никакому бытию личность не подчинена»<sup>8</sup>. «Личность вне бытия, она противостоит бытию»<sup>9</sup>. И — «философия примата бытия есть философия безличности»<sup>10</sup>. Человек, одновременно дитя Бога и свободы (*Ungrund*'а, Ничто), Бог же, имея власть над сотворенным (бытием), не властен над Ничто — несотворенным источником всей свободы. Посему-то Бог не ответственен за всё (главная составляющая этой ответственности — в проблеме существования мирового зла), ибо само творение, бытие вторично к Богу и Ничто. Бытие из свободы, а не свобода из бытия. Бытийственный атрибут Бога — не самый главный и «Я есмь сущий» должно рассматривать, по мысли Бердяева, не сквозь призму бытия, но делать смысловое ударение на «Я», личностном компоненте<sup>11</sup>. «Бог есть, но не есть бытие»<sup>12</sup>, что важно в нашем контексте — Бог не есть бытие. Также следует учесть, что Бог не открыт положительному знанию всецело и вполне. И между Богом и человеком постоянно присутствует искажённый образ Бога, объективированного человеческим сознанием. Позитивные описания божественного малоценны, лишь апофатическое мышление приближает к сути, среди прочего открывая природу Бога не только как нетождественную, по Бердяеву, бытию, но и сосредоточивая взгляд на освобождающей, а не господствующей Его сущности. Такая вот выходит антроподицея и теодицея — человек двусоставен, ибо имеет под собой фундамент бытийственной природы творения, твари и ещё — основание безграничного свободного Ничто, тогда как Бог — опекает лишь тварное, несотворенная свобода неподвластна и ему. Там, в Ничто — исток безвозбранных творческих возможностей и Бога, и человека.

Обогадившись знанием о бердяевском подходе к личности, вернёмся к его идее бытия как понятия. Итак, «бытие — продукт отвлечённой мысли»<sup>13</sup>. Оно, как понятие, сконструировано субъектом, но как? Ответ таков — «бытие» суть перенесение свойств конкретного существования из глубин субъекта в объект, т.е. экстраполяция и объективация, отчуждение внутренних характеристик вовне и их гипостазирование. Поэтому Бердяев считает, что конкретно существующее (и личности-субъекты, и вещи-объекты) богаче «абстрактного» бытия. Т.е. бытие в вещах, а не они в нём (как морфе Аристотеля в отличие от эйдосов Платона). Бытие само по себе не существует, *essentia* не имеет *existentia*<sup>14</sup>.

Итак, онтологизм у Бердяева — безличная истина и кроме этого пораженная детерминистским взглядом на мир и человека. Если бытие — не свобода (которая укоренена в ничто, небытии), то онтология не просто детерминизм, но в ней происходит собственно детерминация бытия (идеальным, считает Бердяев, образом, что намного жёстче, цепче, нежели материальным) и само бытие рассматривается как некое абсолютно сплошное единство. Эта характеристика бытия как некоего «сплошного» сближает бердяевские взгляды с позицией Жана-Поля Сартра, который видел бытие густым, непролазным, относя к атрибутам Бытия-в-себе феноменальность, фактическую данность, вещественность, массивность и изолированность, непрозрачность, отсутствие внутренних противоречий, безграничность и самоисчерпанность<sup>15</sup>. Отсюда у Бердяева возникает спорный тезис о том, что динамика в (этаком статичном) бытии невозможна в принципе. Однако есть и важное отличие от Сартра — у Бердяева «бытие ущемлено злом»<sup>16</sup>, тем, что ему не подвластно и исходит из того же царства несотворённой свободы.

Но из этого же обстоятельства «первична свобода»<sup>17</sup> происходит не только зло, в свободе есть все возможности, в том числе и импульс творческого начала. Именно на этом фундаменте Бердяев на протяжении всей своей жизни не перестает создавать этику творчества. И в несколько более ранней своей работе «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931

года) философ провозглашает: «Творчество есть переход небытия в бытие через акт свободы»<sup>18</sup> и ещё: «Творчество же есть прорыв из ничего, из небытия, из свободы в бытие и мир»<sup>19</sup>. На первый взгляд может показаться, что к бытию мы встретили несколько иное (теплое) отношение, ибо прорыв из небытия к бытию явно позитивно окрашен. Но Бердяев говорит «из свободы» — значит она первична к бытию, произносит «в бытие и мир» — выходит изображает процесс объективации, отчуждения и окостевания творческого свободного порыва, где творчество затухает в реализованном. Создание и созданное далеки друг от друга, что весьма прискорбно для человека: «Трагизм творческой этики в конечности осуществления всякой бесконечной задачи»<sup>20</sup>. Однако думается, что сопротивление и борьба, бердяевская неприязнь к объективации — это есть своеобразная борьба с Ничто, а его экзистенциализм творчества делает человека причастным бытию — бытию Бога, творца по своей сути. Поэтому вряд ли справедливы слова мыслителя о том, что «бытие... есть уже объект»<sup>21</sup>.

И вот что важно. Предыдущие слова взяты из последней книги Бердяева, притом есть профессиональное мнение, что «... основная тема *позднейших* (курсив мой — С. Т.) сочинений Бердяева — тема противоположения свободы и бытия»<sup>22</sup>. Итак, «позднейших». А что ж у него ранее? Тот же авторитетный историк философии дает ключ: «Начиная с 30-х годов, однако, он (Бердяев — С. Т.) отказывается от мышления в таких традиционных категориях, как субстанция и даже бытие»<sup>23</sup>. Позднее отказался, но ранее мыслил и вот что подразумевал тогда под бытием, пойдём ближе к началу, источнику его творчества.

Хотя сам Бердяев пишет, что примат свободы над бытием у него был еще с ранней работы «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», анализ показывает, что бытие имело у него в то время положительный смысл, и не отождествлялось с несвободой, необходимостью, законом, объективацией, миром и природой. Да что ходить далеко — та же работа 1931 года «О назначении человека» позитивно многословна в отношении онтологии. Посмотрим.

Начало века было ознаменовано и продолжением, и переосмыслением гносеологической проблематики. Позитивизм и кантианство, в виде нео-концепций, неустанно пропагандировали и развивали теорию познания. Однако дал о себе знать и мировоззренческий голод. Появляются довольно мощные школы аксеологического жанра (инспирированные самим кантианством), и онтологические построения, в основном экзистенциалистского толка. В ключе последних борется с гносеологией и Бердяев. Для него безусловным в то время являлся примат онтологии над гносеологией<sup>24</sup>. Однако бытие имеет для философа специфическую окраску: «Когда я говорю, что первичным является бытие, то я говорю не о том бытии, которые уже рационализировано и выработано категориями разума, как то мы видим в старой онтологии, а о перво жизни предшествующей всякой рационализации, о бытии еще темном, хотя тёмность эта не означает ничего злого»<sup>25</sup>. Бердяев скорее пытается создать абрис антропологического, чем онтологического знания, его бытие в философии раскрывается лишь через человека. Человек открывает бытие как дух, в отличие от науки, для которой бытие есть природа. «Философия видит мир из человека, и только в этом и специфичность. Наука же видит мир вне человека»<sup>26</sup>. Необъективированное познание философия находит своё самооправдание в антропологии. «Философская антропология должна быть основной философской дисциплиной»<sup>27</sup>. Ведь «именно человек и есть то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию»<sup>28</sup>. Итак, человек прорывается к миру свободы как самому бытию. Можем сказать, что такая *фундаментальная интенция* от Ничто к Бытию сущностна к человеческому существованию. Бытие понято как мир свободы. Не так стало у Бердяева позднее. Бытие отождествилось у него с миром.

И не только с миром. Вот пример (из позднего периода) дефиниции (т. е. о-пределения, о-граничения) бытия: «... бытие есть отчуждение и объективация, превращение свободы в необходимость, индивидуального в общее, личного в безличное, торжество разума, потерявшего связь существованием»<sup>29</sup>. Что скажешь —

философ будто бы не учитывает своих ранних онтологических прозрений, не замечает, что все негативные пункты из его описания бытия разбиваются напрочь о такое понимание, где бытие предстает как длительность, течение и процесс, где даже понятие о нём — суть отглагольная форма существительного. Ведь бытие — это бывание, пре-бывание и бытийствование. А если бытие процессно, то оно никак не отчуждено от своей формы экзистенции, никак не объективация, ибо субъективное его течение, поток в экзистенции и есть способ его открытия, никак не необходимость, ибо даёт возможность самораскрытию экзистенции, уж никак не безличное, ибо в личности оно и действительно (реализуется), никак не построение разума, ибо содержание его — в превращении биологической жизни в жизнь полно-ценную, дающее осмыслить существование, направляя его к собранности, целостности и полноте. Бытие — идеал существования, дающий последнему смысл. Теперь чуть детальнее.

Когда Бердяев говорит о том, что «философия творчески-динамическая» противостоит «философии статически-онтологической»<sup>30</sup>, он видимо перестает понимать, что быт-ие и есть становлен-ие, *dynamicis*. Онтология становится для него объективацией, натурализмом, детерминизмом, монизмом, статикой, универсализмом с внутренней непрерывностью. Однако воспеваемые им ценности субъекта, духа, свободы, дуализма, творческого динамизма, персонализма, эсхатологизма — по своей сути являются ничем иным как путем к бытию, *ex-sistere*, выходением за рамки косного и ограниченного, временного и конечного в сферу бесконечного ис-полнения человеческой сущности, экстазисом в горизонт всевозможной свободы. И скажем отдельно — онтология никак не выражает монизм, настоящая онтология дуальна в принципе, по сути своей есть мета-физика (которую Бердяев не умаляет), двусоставна, хотя бы уже из того, что стремится от наличного к должному.

Да, если понимать бытие лишь как субъективный предикат, понятие, сотворенное человеческим разумом, объективацию внутреннего порядка существования и его внешнее гипостазирование,

тогда можно соглашаться с Бердяевым в том, что «поклоняться нужно Истине, а не бытию»<sup>31</sup>. Но если признать, что истинное значение Истины (да и истины) принадлежит не эпистемологическому, а онтологическому порядку (бытия), то картина радикально изменится. Неужели значение истины в совпадении знания с его предметом, ведь сотни раз история философии от античных скептиков до Ричарда Рорти продемонстрировала нам, что такой подход суть лишь сравнение знания со знанием. Другое дело — усматривать в истине смысл того, что *есть*, что недвусмысленно демонстрирует родной Бердяеву язык — истина есть истина (*est* латыни явно здесь причастно). Тогда пиетет перед истиной пре-вращается в ценность бытийствующего.

Бытие лишь как мертвая категория мышления действительно противостоит свободе, и тогда свобода до бытия, и после и проти<sup>32</sup>, и получается, что «... категория бытия, которая играет такую роль в истории философии, начиная с Греции, есть продукт объективации мысли. Употребляя терминологию Канта, можно сказать, что бытие есть трансцендентальная иллюзия. Перво-жизнь иная, чем это бытие (эссенция, усия). Перво-жизнь есть творческий акт, свобода, носительницей перво-жизни является личность, субъект, дух, а не “природа”, не объект»<sup>33</sup>; или — «бытие есть понятие, а не существование. Реальность бытия есть реальность предиката и означает, что что-то существует, а не то, что существует»<sup>34</sup>. Ну так, во-первых, не стоит отождествлять бытие с эссенцией и усией при всей их близости, во-вторых, что может означать словосочетание «реальность бытия» — *res* это вещь, и тогда «вещность бытия», бытийствования — по меньшей мере самопротиворечивое положение. И в-третьих, как вывод из этого, речь должна идти не о категории — взаимоотношения категорий суть схоластика в дурном смысле этого слова. Стоит сказать о действительности (ну уж никак не реальности) бытия, т.е. его актуальности, стремящей существование в свободе к полноте и цельности, а не к произволу само-демонстрации как отклонению (манифестации чего в последнее время более чем достаточно). Может стоит понимать бердяевский императив «нужно подниматься выше бытия»<sup>35</sup>

как призыв к уходу от объектно-конечного, его преодолению в направлении и стремлении к бесконечным возможностям и полноте не бытия, а Бытия, т.е. абсолютной (неограниченной) действительности.

Тревоги и надежды Николая Бердяева связаны с таким отчужденным сотворенным качеством категории бытия как рациональность. Его беспокоит умственно-отвлеченный характер этого понятия, и он надеется преодолеть свободой такое положение вещей. Но рациональность по меньшей мере двояка, как учит важный для Бердяева Кант. И если одна ее составляющая рассудок констатирует наличие преходящего, то иная часть разум заглядывает вперед, конструирует будущее, создает действительность, где как раз и выражается примат духовного над материальным, свободы над необходимостью. Эта проективность и есть попытка создания человеком самого себя в горизонте бытия, где удивительным образом более всего необходима свобода.

В мире свободы Канта есть не только уникальная экзистенция, но и горизонт ее сбывания, бытие. Бытие как свобода преодолевающая косный детерминизм объектно-предметного. Парадокс — поздний Бердяев именно объектно-предметное царство неизменного порядка называют бытием. Личность (человека и Бога) вне «миропорядка», бытия у Бердяева. Недоразумение, как кажется, имеет давние корни в творческой биографии мыслителя. Общеизвестен факт увлечения молодого Бердяева марксизмом и даже поздние его произведения несут отпечаток марксистского революционизма. Как помним, марксизм, и особенно советская версия его интерпретации, настойчиво (к месту и не к месту) утверждал тезис о примате бытия над сознанием, материального над идеальным, духовным. Не имеем ли мы у духовного философа, персоналиста Бердяева реминисценцию понимания бытия, предложенного марксистами. Отсюда и тяжесть мира, приписываемая бытию Бердяевым. Но повторим, бытие не есть, оно скорее горизонт, цель и одновременно сам вектор самопреодоления и самостановления человеческого существования. Как кажется Бердяев не вполне был закрыт такому пониманию <sup>36</sup>.

Ещё один аспект проблемы. Рефрен работ Бердяева — не просто свобода, а творческая способность человека, со-творца Бога. Именно творчество суть уготовление и требование конца мира (в его косном варианте)<sup>37</sup>. Но конец объектного бытия и обретение свободы должны происходить в измерении напряжения, интенсивности, которая возможна лишь в понимании цели преобразования. Откуда стремление к изменению, творчество, если нет представления об ином (бытии)? Ценностная иерархия, против которой постоянно бунтует Бердяев, насущна, ибо она дает структуру экзистенции, её направление, *фундаментальную интенцию*, свобода ради себя самой пуста и даже невозможна, не имея горизонта освобождения. В ином случае будет происходить пресловутая «свобода от», произвол, бессмысленная и хаотическая самома-нифестация (отклонений). Свобода призвана вести к целостности из этой раздробленности, к личности из безликих масок, к духовности из ограниченности и конечности.

Тогда находит ответ вопрос о становлении небывшего бывшим, о возникновении нового в бытии, и не в догматически-мистическом ключе, предложенном Бердяевым (новизна — из несотворенной свободы), а в предположении, что интенция к бытию и создаёт новое, творчество совершает ранее небывшее в направлении развертывания возможностей бытийственной полноты.

Конец объектного бытия и обретение свободы возможны (и необходимы) в горизонте с-бывания, Духовного Бытия.

Философская биография Николая Александровича Бердяева, с моей точки зрения, демонстрирует постепенно реализуемый и в целом неоправданный отказ от утвердительного понимания бытия. В начале пути такой критический подход отсутствовал, и онтологическая проблематика и представления о бытии были свободны от негативных оценок. Впоследствии, категория бытия стала выполнять у Бердяева функцию преодолеваемого тезиса для провозглашаемого антитезиса свободы. Видимо не самый лучший выбор точки оппозиции. Впрочем нам нужно понять главное — *царство свободы и творчества, сфера духа*, так восхваляемые Бердяевым и так многосторонне им описываемые, *могут (и должны) быть*



проинтерпретированы как вершинный онтологический слой порядка бытия, по сути — мир настоящего аутентичного Бытия. Тогда стройной и понятной становится его противоречивая (более в самооценке) философская мысль. Его «нелюбовь ни к чему конечному»<sup>38</sup> стремится его вперед в мир бесконечной бытийственной полноты, о которой он «тоскует ужасно и мечтает об ином, о совсем ином мире»<sup>39</sup>. Бердяев бунтарь, революционер, в своей жизни будучи примером тому, воспел отрицание бытия человека как вещи во имя понимания человека как существа прорывающегося «к иному миру, к духовному миру»<sup>40</sup>. Именно интенционально-трансцендентная характеристика атрибутивна для человека, и возможна она в координатах — от косной объектности к всевозможной полноте Бытия. Иногда это довольно ясно звучит у самого мыслителя: «Личности человека нет, если нет бытия (курсив мой — С. Т.), выше его стоящего, если нет того горнего мира, к которому она должна восходить»<sup>41</sup>.

Так противоречиво, но искренне, отрицая эксплицитно онтологию и имплицитно её создавая, обогатил экзистенциализм великий философ Бердяев. Важнейший его урок — понимание человеческого существования как преодоления ограничений, представление об экзистенции как Exit-entia, ищущей выход и находящей его.

---

<sup>1</sup> Например: *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. — С. 43, 44.

<sup>2</sup> Там же. — С. 43.

<sup>3</sup> Там же. — С. 44.

<sup>4</sup> Там же. — С. 44.

<sup>5</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. — С. 215.

<sup>6</sup> *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. — Указ. изд. — С. 6.

<sup>7</sup> Там же. — С. 45.

- <sup>8</sup> Там же. — С. 47.
- <sup>9</sup> Там же. — С. 47-48.
- <sup>10</sup> Там же. — С. 45.
- <sup>11</sup> Там же. — С. 44.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Там же. — С. 45.
- <sup>14</sup> См.: там же. — С. 46.
- <sup>15</sup> См.: *Sartre J.-P.* L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique. — Gallimard, 1943.
- <sup>16</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. — С. 233.
- <sup>17</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — С. 43.
- <sup>18</sup> Там же. — С. 45.
- <sup>19</sup> Там же. — С. 117.
- <sup>20</sup> Там же. — С. 130.
- <sup>21</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). — М.: Международные отношения, 1990. — С. 278.
- <sup>22</sup> *Гайденко П. П.* Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // *Бердяев Н. А.* О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — С. 14.
- <sup>23</sup> Там же. — С. 7.
- <sup>24</sup> См.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. — С. 20.
- <sup>25</sup> Там же. — С. 21.
- <sup>26</sup> Там же. — С. 25.
- <sup>27</sup> Там же. — С. 24.
- <sup>28</sup> Там же. — С. 28.
- <sup>29</sup> *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. — Указ. изд. — С. 46.
- <sup>30</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. — Указ. изд. — С. 190.
- <sup>31</sup> Там же. — С. 212.
- <sup>32</sup> См.: *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология 20 века. — М.: Республика, 1997. — С. 479.
- <sup>33</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — Указ. изд. — С. 277.
- <sup>34</sup> Там же. — С. 278.
- <sup>35</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. — Указ. изд. — С. 14.
- <sup>36</sup> См.: *Бердяев Н. А.* О назначении человека. — Указ. изд. — С. 34.

<sup>37</sup> См.: *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. — Указ. изд. — С. 161.

<sup>38</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — Указ. изд. — С. 330.

<sup>39</sup> Там же. — С. 331.

<sup>40</sup> Там же. — С. 280.

<sup>41</sup> *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. — Указ. изд. — С. 22.

НА ПУТИ НОВОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ,  
ИЛИ О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ  
ФИЛОСОФИИ СВОБОДЫ И ТВОРЧЕСТВА

Н. БЕРДЯЕВ

*Е. А. Солодка*

*Через магию электричества  
восхотел человек  
достигнуть царства мира сего  
и достиг рабства и духовной смерти<sup>1</sup>.*

Последний Доклад Римского клуба с несколько игривым названием 'Come on!' (декабрь 2017 года), юбилейный и ставший, пожалуй, одним из наиболее резонансных со времен выхода «Пределов роста», сопровождается недвусмысленным призывом «Не придерживаться устаревших философий!». В этих «философиях» авторы усматривают истоки неэффективности международных усилий по обеспечению «устойчивого развития» в условиях «полного мира», подчеркивая настоятельную необходимость в «Новом Просвещении» (Enlightenment 2.0).

Кредо «устаревших философий», как и идею Просвещения нового типа, Доклад поясняет, отталкиваясь от «исторической», по определению авторов, Энциклики Папы Франциска 'Laudato Si' (июнь 2015 года). Послание 'Laudato Si' звучит достаточно ясно: либо мы примем некоторые строгие сдерживающие правила в отношении господствующей экономической парадигмы, обусловленной краткосрочно ориентированными потребительскими привычками, либо человечество придет к самоуничтожению<sup>2</sup>.

Говоря о назревшей потребности в «смелой культурной революции», Энциклика призывает обратиться к тем духовным (spiritual) и религиозным измерениям всех цивилизаций, которые обладают подобным сдерживающим потенциалом. Новое Просвещение

в таком его понимании уже не может быть европоцентрированным <sup>3</sup>, и речь не идёт лишь о реновации просвещенческого рационализма и его базовых концептов. Призывая вслед за Энциклопедией обратиться к «великим традициям других цивилизаций» авторы Доклада обращают внимание на идею баланса как альтернативу монотеистической догматике христианского Запада. В качестве примера красивый пассаж посвящен традиции североамериканских индейцев хопи насчитывающей около 3000 лет. Хопи относятся к чемпионам по критериям «устойчивого развития». Об этом говорит их тип агрокультуры, поддержание стабильного размера населения, избегания войн, а также особое мастерство в строительстве каменных домов. Исток такого цивилизационного подхода усматривается в их духовной традиции, особом комплексе верований, основанном на идее баланса: это баланс ресурсов воды и света, разных народов, дня и ночи, различных сезонов и даже баланс темперамента и рассудительности. Второй пример — это азиатские традиции с их балансом рационального мышления и эмоционального чувствования, к которым относится китайский принцип баланса инь и ян <sup>4</sup>. Таким образом речь о необходимости переосмысления рационалистических принципов Просвещения, реализация которых через «экономическую» логику развития цивилизация и её технологические составляющие исчерпала себя перед лицом «полного мира» и ставит под угрозу будущее человечества.

Примечательно, что концепция «полного мира», как и «Нового Просвещения», предполагает различие собственно прогрессистского понятия «рост» (Growth) и нового глобалистского понятия «развитие» (Development). Проект старого Просвещения с его прогрессом цивилизации и экономическим ростом был возможен лишь в «пустом мире». На точке зрения «пустого мира» строились неоклассические и кейнсианские экономические теории <sup>5</sup>. Доминирование этих устаревших философий с их «краткосрочно» ориентированной экономической логикой, которая игнорирует реальную стоимость «долгосрочного» влияния таких экономических решений на природу и общество <sup>6</sup>, делает невозможным «устойчивое развитие», к которому обязывает «полный мир».

Экологическая (от *environmental* к *ecological*) подоплека концепции «полного мира» и «устойчивого развития» привлекает внимание ещё и с точки зрения трансформации значения самого понятия «мир», обусловленной в данном контексте корреляцией с понятием «*environment*», значение которого также претерпевает любопытные изменения от собственно «окружающей среды» (как части экономики) к проблеме «природного капитала».

Однако тезис, что бытие человека в «пустом мире» — столь ярко представленное в Докладе примером колониальных экспансий — определялось экономическим ростом и прогрессом цивилизации и знаний, а бытие человека в «полном мире» становится вопросом развития и баланса духовных традиций, не кажется столь уж новым. Особенно, если принять во внимание, что экологический аспект «полного мира», само понятие «экологического следа», ставит нас перед вопросом о Новом Антропоцене<sup>7</sup>. Сколь бы привлекательными нам ни казались очевидно «иные» и безусловно «долгосрочные» для западного рационализма миры хопи или даосизма, возможно, более продуктивным было бы следовать известному принципу «где опасность, там и спасение» и рассмотреть альтернативы наработанные самой западной цивилизацией, но оставшиеся в её маргиналиях.

Тематизация «антроподицеи» и «моноплюрализма» в философии свободы и творчества Н. Бердяева, на наш взгляд, представляет одну из таких многообещающих духовных перспектив. Отметим, что тема эта, подкрепленная пафосом критического противостояния Бердяева механическому и экономическому духу буржуазной цивилизации, а также любым попыткам онаучнивания философии, оттененная — маргинальными монотеизму и официального католичества и официального православия — христианско-пантеистическими размышлениями, немало способствовала культивированию особого духовного пути русской религиозной философии, берущей на себя тяготы забот о самобытной национальной идее. Примечательно, что эта идея — через эпидейктическую «объективацию» её мессианского мотива, то есть в духе того самого Бердяевского предостережения о плене у «мира» —

оказалась в «утончённом плену» у «мира сего», разделив парадоксальную судьбу русской религиозной философии как энтелехии национального самосознания. Известный тезис Бердяева, что «философ не может служить государству или политическим партиям, академиям или профессиональным целям», как «не может служить благу людей, быть на службе у людей и у частных целей человеческих»<sup>8</sup>, в то же время оставлял философии особую роль духовного пастыря человечества. Как таковая философия становилась родственной уже не интенциям просвещения разума с его энциклопедией наук, но мистически преобразующему движению религиозного переживания и эстетического чувства. Во вполне узнаваемой манере неприятия символизмом индустриального города миссия философии отчётливо объективировалась духовным сопротивлением технологически и экономически обусловленной буржуазной цивилизации, которую Бердяев называл «пределом некосмичности мира»<sup>9</sup>. Как следствие, философия свободы и творчества с её принципом «неслужения», как и возвращенная в её лоне особая национальная идея, по сути обретала статус фронды или не-институциональной оппозиции буржуазной (западной) цивилизации с её национальными государствами, политическими партиями, академиями, профессиональными целями, благами людей и их частными целями. Однако как духовная оппозиция этой цивилизации она и оказывалась особым пограничным образом вовлечённой в орбиту этой цивилизации, отягощённой природой её «объективаций».

В архитектонике непосредственных размышлений Бердяева тема «объективаций» или плена у «мира» отсылает нас к некоей ловушке сознания, присущей сознанию антиномичности, переходности и пограничности, а именно, антиномичности трансцендентного и имманентного, дуализма и монизма, которая принадлежит страхам сознания и которая в сознании не снимается. Работа философии, природа философских идей, относимая к смыслу свободы и творчества, собственно и нацелена на «изживание» этих страхов, предполагающее духовное движение человека как «прорыв», выход за пределы только сознания, во всяком случае,

сознания в его логическом и рациональном понимании. Философия — как философия свободы и творчества — не является в этом смысле философией сознания. Бердяев говорит о философии как о «транскрипции религиозного опыта», вернее даже «динамической транскрипции религиозного опыта», которая как таковая «должна иметь перевес над статической транскрипцией религиозной онтологии»<sup>10</sup>.

Природу философии как такой «динамической транскрипции» следует искать в *осмысленном понимании* различия *историко-культурных* явлений и «*зрелого имманентизма*», которое определяется различием «мира», как мировой данности и необходимости, и «космоса», как отсылке к миру подлинному. И если в первом случае мы имеем дело лишь с «объективациями», «относительными и условными проекциями на плоскости» того, что Бердяев называет «религиозной жизнью», то «*зрелый имманентизм*» — это то, что «порождает волю к радикальному выходу в Божественную жизнь духа». А значит, и в религиозной жизни, в религиозном опыте нам также следует различать мир религиозного сознания, который по существу остается антиномичным и принадлежащим объективациям. В повторяемой Бердяевым мысли об общности философии и религии, философии и искусства вопрос их различия, множественности их истин также оказывается принадлежащим миру данности. Зрелому же имманентизму — транскрипцию которого даёт философия — должно эту разорванную множественность истин изжить.

Осмысленное понимание как «*изживание*» не может быть *уделом сознания* в его логическом и рациональном определении, но только *опытом самой религиозной жизни*. Свидетельства подобного понимания Бердяев находит не в одержимой идеалом научности философии, но в средневековой мистике. Более того, последовательная тематизация им различия мистического и магического мироощущения и мироотношения как сферы свободы и сферы необходимости, с которой практически начинается текст «Философии свободы»<sup>11</sup>, создаёт особый эффект фокализации его рассуждений. Различая философию и науку как мистический



опыт и магический, мы меняем точку зрения на проблему, снимая не только вопрос о философии как знании, о критериях её научности, или её социальной эффективности, но и вопрос о сознании — и его духовных измерениях — в его оторванности от опыта религиозной жизни.

Итак, *осмысленное понимание* — это духовное движение человека, преодолевающее в парадоксальном опыте религиозной жизни, «мистическом гнозисе» и его «имманентной правде» всякую мирскую объективацию, всякую внеположенность Бога, всякую «подавленность злом «мира», изживающее антиномию мира «как совершенно божественного и совершенно небожественного». Боязнь этой антиномии — отличительная черта «детски-незрелого, немудрого, испуганного сознания»<sup>12</sup>. Именно этому «испуганному» и разорванному сознанию и принадлежит все «лично-эгоистическое и лично-самолюбивое». И «эгоистическое стремление к самоспасению» как «исключительную заботу о личном спасении и страх личной гибели» и «самолюбивое рефлексирование над своими силами» — и в религиозном сознании и в метафизическом — Бердяев подчёркнуто рассматривает как принадлежащие лишь «призрачным наслоениям культуры», «утонченному плену» личности у «мира». Ставшие столь привычными для нас сетования на бездуховность нашего времени — явно родом из этого же утонченного плена. Знакомая антиномичность даёт о себе знать уже в толковании духовности как некоего эпифеномена, который сознанию может и не быть присущим, и который оказывается в зависимости от актуальных обстоятельств «на службе» у патриотизма, вежливости, хорошего вкуса, образованности или приверженности определённым моральным устоям.

Бердяевское различие этого «призрачного самосознания людей, распыленных «миром», утерявших ядро личности»<sup>13</sup> — ключ к разоблачению философией всех историко-культурных объективаций человека. Истины, личности, как и нации, истории, метафизики, религии оказываются лишь «относительными и условными проекциями на плоскость» духовного развития человечества. Существо этих проекций, плена у мира данности и необходимости,

отчетливо представляется Бердяев через толкование природы научного познания — магического опыта — как «частной ориентировки в частных состояниях бытия»<sup>14</sup>. Настаивая, что в научном познании нет, как в «высшем гнозисе», «изначального откровения смысла», Бердяев говорит о «бессветной науке», которая пришла к «бессветной мистике»: научное познание «поднимается по тёмной лестнице и освещает постепенно каждую ступень», но оно «не знает к чему придёт на вершине лестнице»<sup>15</sup>. Это познание оставляет мир и человека «болезненно разорванными», антиномичными. Антиномичность проявленная искусственным светом научности не может быть устранена научно, то есть «логически и разумно», она может быть только изжита<sup>16</sup>.

«*Прогрессу знания*», на который ориентирована наука и который принадлежит этому болезненно разорванному миру сознания, Бердяев противопоставляет «*духовное развитие*» *человечества*. Последнее ни как не может быть описано и осмыслено в терминах прогресса и знания. В этом контексте говорить языком социального прогресса и историко-культурных объективаций о национальной идее столь же бессмысленное занятие, как и о философском процессе с точки зрения прогресса знаний. Собственно «научность» — как следствие применения критериев научного познания к тому, что наукой не является — это разговор на относительном и условном языке объективаций и в терминах прогресса о том, что языку прогресса и объективаций не доступно. Очевидно, что опасности онаучивания — по его мысли — в первую очередь подвержена философия, которая «ни в каком смысле не есть наукой»<sup>17</sup>. Отмечая, что «современное сознание одержимо идеей «научной» философии», «загипнотизировано навязчивой идеей научности», он в то же время подчеркивает, что «нет в этом ничего существенно нового»: «наука — предмет вечного вожделения философов», «философское сознание вечно замутнено и закутано ложным, призрачным стремлением к научности»<sup>18</sup>. «Научность не есть наука, и добыта она не из науки», — говорит Бердяев, но есть «вековым рабством философии у чужого господина»<sup>19</sup>, а значит, навязчивая идея научности, как и её язык, только самой

философией и может быть изжита. Стоит ли напоминать, сколь часто подводит нас язык научности, скажем, ставя перед лицом неразрешимых антиномий всё более разрушительного для человечности движения социально-исторического и технологического прогресса, подталкивая к оксюморонам вроде «цивилизованного варварства».

Избегая обобщений в духе «векового рабства философии у чужого господина» или «истории западной метафизики» (Ницше-Хайдеггера) и ограничивая тему «бессветной науки», которая пришла к «бессветной мистике», тем, что сам Бердяев называет «современным сознанием», мы вынуждены признать, что вопреки навязчивой идее научности философия явно выскальзывает из проекций научной рациональности. Общий рефрен размышлений и самого Бердяева — не только устойчиво сопутствующий идеалу научности мотив кризиса и декаданса как неизбежного зла исторического прогресса цивилизации и науки, но и возрожденный этим мотивом интерес к живительной силе искусства и неомифологий, призванных преодолеть разорванность мира историко-культурных объективаций. Тема мифологического сознания, его символических форм и пограничных категорий, в том числе и неоязычества, безусловно, составляла особый пласт современной Бердяеву интеллектуальной атмосферы, и как таковая вполне могла быть рассмотрена как комплементарная к «научности», дополняющая и восполняющее разорванное сознание мира промышленных технологий и социального прогресса скрытой в его глубинах архаикой. Присущая символическому мышлению метафора поверхности и глубины, как и тема преодоления разорванности мира и человека, концептуального переосмысления феномена «мифа», стилистически явно близка Бердяевским текстам.

Тем более примечательной нам кажется его идея рассмотрения науки как магического опыта, позволяющая увидеть последовательное дистанцирование Бердяева от магических перспектив мифологического восполнения рациональности. Апеллирование к таким перспективам явно дает о себе знать в упомянутом выше интригующем сюжете с идеей баланса в духовном мире хопи.

Исторически более близким Бердяеву примером мифологического восполнения науки, на наш взгляд, можно было бы назвать знаковую тематизацию мифа у его младшего современника Г. Лассуэлла, одного из основоположников современной политологии. Говоря о пограничных категориях политического сознания, Лассуэлл особо выделял категорию «политического мифа». Среди близких ему по значению называл «платоновскую «ложь во благо», марксистскую «идеологию», сорелевский «миф», «политическую формулу» у Моски, «деривации» у Парето, «идеологию» и «утопию» у Мангейма и т.д.<sup>20</sup>.

Последующий характер рассуждений Лассуэлла, как и введенное им понятие «высоко манипулируемого общества», как и само название его знаковой работы «Техника пропаганды во время мировой войны», кажутся вполне убедительным объяснением настойчивости Бердяева в разъяснении пограничности сознания. Антиномичная разорванность сознания, предполагающая восполнение рациональности мифом, принадлежит все тому же миру магического опыта. Магия политической манипуляции — наиболее очевидное тому подтверждение. И в этом смысле любой политический миф — уже по своей магической природе — не имеет ничего общего с тем, что Бердяев относит к духовному развитию человечества, антропологии.

Противопоставление мистического опыта магическому, метафора света, как и явная привязанность внутренней художественной формы бердяевских рассуждений о «высшем гнозисе» и «антроподицеи» к проторенессансным и протореформационным движениям религиозного обновления, безусловно, подталкивают к увлекательным исследовательским медитациям над особенностями его рецепций евангелических мотивов.

Тем более оправданным такой ракурс бердяеведческих изысканий выглядит в контексте современных ему интеллектуальных альтернатив и позитивизму и неомифологическим дискурсам. Речь идёт не только о масштабном повороте философской антропологии к «науке о духе» и «космическому мироощущению». Бердяев также был современником зарождения нового историко-филологического

понимания общих духовных мотивов Ренессанса и Реформации (например, работа К. Бурдаха 1918 г.). К. Бурдах говорит, что эти общие мотивы восходят к «Вечному Евангелие» Иоахима Флорского, «реформации внутреннего человека» Франциска Ассизского, религиозным грезам доминиканских и францисканских спиритуалов-отшельников, влечению к «Новой жизни» Данте Алигьери. Трудно обойти вниманием и поразительное созвучие мысли Бердяева предложенной Бурдахом интерпретации «новой поэзии» Данте как «сладостного нового стиля», порожденного влечением к новой жизни, который есть не что иное, как «освобождение духа», что «зарождается в мгновенно-личностном желании творить»<sup>21</sup>. Поворотная фигура Данте тут тем более примечательна не только потому, что рассматривается как удивительное перепутье еще целостного мира Ренессанса и Реформации, где мир религиозной жизни ещё не обрёл черты протестантской этики капитализма, не оказался «на службе» той самой буржуазной цивилизации. Подчеркивая «религиозную и христианскую в своей глубине натуру» Данте, Бурдах пишет, что Данте хотел «силой своих слов очистить, возвысить, омолодить, обновить христианскую религию своего времени, его этику, его церковь, его государство, его искусство, его науку в возрождении подлинной человечности посредством примирения христианства с национальной римской древностью»<sup>22</sup>. Образ «всемирной церкви» и «нового Рима» Данте не только подготовил социально-политическую объективацию его «новой жизни» и «новой поэзии», проект которой попытался реализовать Риенцо, но и проявил гуманистическую природу Ренессанса: «стремление человека к новым ценностям, к идеальному типу человека», которые невозможны без «потребности и изобразительной способности фантазии и чувства»<sup>23</sup>.

Взращенное Ренессансом стремление человека к новой жизни, новому благочестию Бурдах называет исторической заслугой Ренессанса, подчеркивая, что «Гуманизм, Ренессанс спасли народы средних веков от яростных волн, которые вели к человеческому самоуничтожению»<sup>24</sup>. О воле к спасительному обновлению говорит и Бердяев, рассуждая о «сущности нашей эпохи»: «наступают

времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, сознав, что отсутствие трансцендентной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь человек найдет в самом себе, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира»<sup>25</sup>.

В эпоху трансгендерных обновлений интерфейса человеческой личности, вполне способной сдерживать свое потребление, регулировать народонаселение, и даже расширять среду обитания, тем соблазнительней звучит ренессансный мотив Бердяевского персонализма, сохраняющего альтернативу этому «футуристически-техническому» проекту человечества. Так говоря о спасительной силе Ренессанса и гуманизма, Бурдах повторяет, что в своей основе — это «духовные движения», по своей сущности — это «глубочайшие идеалистические силы». Источники этих сил — «настроение, потребность фантазии, жажда первичной исконной формы человеческого естественного чувства простоты, ясности, величия, света, красоты, сияния, свободы и гармонии формы, праздничной пышности, украшения и радости жизни»<sup>26</sup>. Сколь бы многообещающими ни казались проекты рачительного экологического хозяйствования и балансного мировоззрения без культивирования этих «глубочайших идеалистических сил» проекты спасения человека остаются во власти «частных ориентировок в частных состояниях бытия».

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* *Философия свободы. Смысл творчества* / Вступ. ст., составление, подготовка текста, прим. А. В. Полякова. — М.: Изд-во «Правда», 1989. — 607 с. — С. 495.

<sup>2</sup> *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet.* By von Weizsaecker, Ernst Ulrich, Wijkman, Anders. — Springer; 1st ed. 2018 (November 15, 2017). — P. 64.

<sup>3</sup> Там же. — С. 93.

<sup>4</sup> Там же. — С. 93–94.

<sup>5</sup> Там же. — С. 52.

<sup>6</sup> Там же. — С. 63.

<sup>7</sup> Там же. — С. 16–17.

<sup>8</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — Указ. изд. — С. 291.

<sup>9</sup> Там же. — С. 495.

<sup>10</sup> Там же. — С. 260.

<sup>11</sup> Там же. — С. 13.

<sup>12</sup> Там же. — С. 257.

<sup>13</sup> Там же. — С. 256.

<sup>14</sup> Там же. — С. 267.

<sup>15</sup> Там же. — С. 257.

<sup>16</sup> Там же. — С. 260.

<sup>17</sup> Там же. — С. 264.

<sup>18</sup> Там же. — С. 262–263.

<sup>19</sup> Там же. — С. 264–265.

<sup>20</sup> *Лассуэлл Г.* Язык власти / Гарольд Лассуэлл. 2006 // [Электронный ресурс]: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/880>.

<sup>21</sup> *Бурдах К.* Реформация. Ренессанс. Гуманизм / Пер. с нем. — М.: «РОС-СПЭН», 2004. — 208 с. — С. 56.

<sup>22</sup> Там же. — С. 59.

<sup>23</sup> Там же. — С. 104–105.

<sup>24</sup> Там же. — С. 115.

<sup>25</sup> *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. — Указ. изд. — С. 256.

<sup>26</sup> *Бурдах К.* Реформация. Ренессанс. Гуманизм. — Указ. изд. — С. 147.

# ЛИЧНАЯ ЭТИКА НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА БЕРДЯЕВА

*А. А. Облова*

Все интересующиеся творчеством Николая Александровича Бердяева пишут о том, что центральная тема философа — человек. А человек для него — это всегда личность. Так же все сходится в том, что Бердяев — философ свободы. Этому единению мнений невозможно отказать. Даже если всего Бердяева не перечитать, любой, отдельно взятый его труд, проникнут мыслью о личности и свободе. Сам Бердяев, судя по объёмам написанного, не перечитывал Бердяева и, думается, что это связано с его верой в творчество, как основания личности и свободы. Возможно, дело не в том, что мыслитель жадно писал, с целью заметно состояться, а в том, что творческая натура боится упустить «продуктивную» мысль и нудящее оттачивание не приемлет. Итак, факты опыта Бердяева — мышление о свободе, личности и творчестве.

Когда человек трудится над пониманием свободы и личности — творческой сущности, он думает над вещами, которые не распадаются. Это мысли о бессмертном и мысли смертного. Результативно, что записывается в «паре» человека и вечности? То, что канет из-за того, что вносится человеком, есть продуктом творчества — «вторичным»? Или то, что сохранится, в связи с объектом фиксации — «внутренним актом»? Что важно, в таком положении автору? Что ведёт творящего? Он сам — последняя ценность или то, чем он занимается?

Бердяев понимал, что конечен и волновался бесконечностью. Он осознавал существование авторства до текстов, а так же сохранился в них. Легко покидал созданное и мог начинать заново.



И вроде, всё на своих местах. Тот, кто умрёт, верит в вечное (оригинальное) в себе. Поэтому отдаёт своё время тщательному «зачислению» того, что не принять грешно. Чтобы смерть не преобладала. Но есть проблема. Бердяев различал авторство (его словами, порыв) и постигаемое (неповторимое) по принципу преимущества. Знал, что «одно из» господствует в работе вечности и «темного» в человеке. Соответственно, владеет «рабьей волей» (волей к могуществу)<sup>1</sup>. Тексты философа беспощадно взрывает представление нравственности как границы, разделяющей два мира. И идея, что в основании человеческого мира — распор. Соответственно «порыв» победить раскол, духовно освободиться — достичь целостности<sup>2</sup>. Поэтому думается, что не столько личность и свобода, а значит творчество, сколько вопрошание различённости добра и зла, различающей сверхдобро и падшесть открывают уникальность этики Бердяева.

Бердяев — это мучение дьяволом различия. А личность, свобода и творчество — спутники его познавательной цели. Надежды на объединение. Интерес к вечности, у мыслителя установился не сущностью безусловности, а присутствием «тирании другого».

Ничто так не тревожило Николая Александровича, как эффект существования «раскальвания» мира, в результате которого плодится «отвлеченная добродетель». Необходимость раздвоения (присутствие тирании, рабства, падшести) — трагедия творческого акта. Так, читаем: «Этот мир есть мир объективации, детерминизма, отчужденности и вражды, закона. «Иной» мир есть мир духовности, свободы, любви, родственности»<sup>3</sup>. Именно разрыв «одного» и «всего», неумолимость отличия одного от другого, актуальность сосуществования «подобных» — ведущая этическая тема Бердяева. Здесь сразу стоит заметить, что не столько само раздвоение мучило дух философа (мыслитель знал, что надо совершать, творить переход от рассеянного мира к единству), сколько то, что оно «само» — его необходимость себя. Ко всему это подчёркнуто понималось злом (насилием).

А так как присутствие раздвоения было для Николая Александровича проблемой, буквально, потрясающим событием, а философ

мыслит из беспроблемной сущности, он, как философ, полагался на «первичное бытие». На «внутренний» творческий акт. На то, что бытийствует до объективации, до субъект-объектного разброса, но к чему идут. И что хранится в сфере духовности «соборно» — без привилегий и частей.

Можно было бы сказать, что Бердяев старался справиться с нестерпимым для него присутствием раздвоения (тяжестью «этого» мира) на основании *верного* принятия существования мира однородности. Но нельзя это утверждать, пока мыслитель признает право настоящей добродетели (божественности) только за миром без различий. Действуя по принципу «соборности», то есть без «самовластия», мыслитель намеренно разрешил беспредметности быть ведущей. Не «включаться» в то, что ведётся. Судя по творчеству Бердяева, видно, что он явно не навязывал своего мнения «моно миру» (вообще-то, мраку), но миру уже различенному упрямо сообщал о гибельной поломке. Николай Александрович не раз напишет, что «мир объективации весь проникнут ложью»<sup>4</sup>. Так философ передавал мысль, что разница, ужившаяся только во «внешнем» мире (поле «отрицания»), не имеет ценности. Она — источник рабства. Не думал «напрямую», что раз разрыв не имеет значения, значит он явление. Скажем, что это — не творческий процесс. Поэтому Бердяев стремительно объединял «развалившееся происходящее» «охватывающим», «первородным».

Николай Александрович видел смысл в духе, а все, что предметно, для него обязательно было лишено судьбы. Соответственно предметность, а значит, бессмысленность (окаменелость) является там, где о себе заявило различие. Где пролегла граница. Собственно разрыв (тирания себя) становится критерием чуждости, «раны», а значит бездуховности<sup>5</sup>. А смысл Бердяева располагает до акта различия.

Таким образом, за раздвоением неизбежно сыплются предметы. Оно вносит тлен, начинает дробление. Выходит, что, не смотря на то, что познаёт трансцендентное творческий человек — его мысль о трансцендентном не есть проявлением самой трансцендентности в нём. Это уже «прибор», «репродукция», внесение

устройства, устоя в «первичное бытие» актом выжимки добра из него. Бердяев пишет, что «человек не есть дух, он лишь имеет дух, и потому в самых духовных актах человека возможна раздробленность, отвлеченность и перерождение духа»<sup>6</sup>. Таким образом, мысли о «тёмном» — работа смертного — создание «вторичного бытия». И это хоть и творческий акт, всё же проявленной ошибочностью не несёт «творчество добра». Есть творением стереотипов. Поэтому, Бердяев, который всецело полагался на «внутренний» творческий акт, «свободно» выражал готовность пойти против «творчества зла» — порабошающего.

Но как это совместить с мыслью автора «личной этики» о том, что духовная сфера, в частности, философия — познание смысла? Раз она полна «исчерпанной свободы», стоит ли искать с её помощью «райское добро»? Ко всему «искомое» итак отторгнет старание мыслящего (не иначе как застывшее) в бессмыслицу. В «этот» мир, вон из «иноного» мира. Почему бы тогда не ограничиться актом любого другого, не такого «господствующего» творчества. Не обязательно «творчеством добра». Ради проверки прочности личностного начала в себе?

Бердяев мыслил, что раз смысл первичен, а различие — источник бессмыслицы, значит, «дух Божий» или свобода до акта различия, а добро и зло — препятствие созданию «райского добра». Поэтому человеку, познавшему различие добра и зла и продуцирующему «засорение», не хватает собственного духа для достижения целостности (добра добра). Может быть, поэтому сам философ в действии (порабошающей необходимостью творческого шага) отдал преимущество бессмыслице. Разрешил абсурдности доминировать над смыслообразующей сферой.

Мыслитель сам не укрепился в том, что мысли о трансценденции — благодаря трансценденции. Без целостности не может быть и не будет мысли о ней самой. Если сказать словами Бердяева, то без Бога (оригинала) не может быть обращения к Богу (оригинальности).

Безусловно, само происходящее и мысль о происходящем — не одинаковое. Между ними есть прерывность. Работа человека

над пониманием действительности не продолжает того, что есть. Бытие само длится, независимо от мыслей о себе. При этом в мышлении об оригинальном, всегда уже заложен самоё оригинал. И хоть бытие как таковое и не анализируется (не распадается), только «налегая» на его созидающее основание возможно (невозможно не) выразить мысль о нём. Нельзя оторвать основание от мнения о том, на чем оно основывается. Но и отождествлять запрещено. В мысли человека о бытии всегда есть «вес», хоть самого бытия и нет. Поэтому мысли о бытии не провоцируют «падшесть» человеческого мира, но и не обожествляют человека.

Таким образом, оригинальность Бердяева проявилась в «преступлении» отрыва оригинала от творящего себя оригинальным человека. А вот послушное подчинение не отождествлять авторство, как причину неиссякаемости «вторичного» и неповторимое, как первичное и причину авторства, показали философа обывателем.

Акт «торможения» прерывности бытия как такового и мысли о бытии (обращение к Богу вследствие силы самоё Бога), из-за неприязни к собственно дискретности, сопровождается безостановочностью движения к правящему миру. И, вдобавок, видением переиначенного рая — формирующегося с учётом осуществления зла<sup>7</sup>. Выступая за сферу, которая не поддается объективации, Бердяев не согласился, что её сущностная возможность как раз в присутствии различия, а не его отсутствии (нон-финальности). Смысл первичен, так и есть, но различие не утверждение бессмыслицы, а укрепление (долженствование) смысла. Духовность актуализируется в «разрывном пространстве». Например, в разрыве ада и рая. Поэтому образование «предметности», в силу «затруднения» опыта различия, никак не влияет на «высшую силу».

Николай Александрович не принял неспособность «первичного бытия» (бытия как такового, неизменно соответствующего себе) быть «одним миром». И его способность, при слабости быть рядом с другим, сохраняться в неизменности. Бердяев видел лишь способность постоянного к «единственности». Поэтому двигался «наоборот». Вёл борьбу с изначальной устроенностью

бытийствующего активностью человека. А не за неё. Спорил с целью совершенства отличать от себя же самого. Давал отпор бытию как другому.

В схватке с объективацией, Бердяев хотел сказать, что царство духа, как дело личностное, свободное и творческое — безошибочно. О нём не может быть теоретического, истолковывающего, насильственного (рабского) знания. Не существует его конструкции, системы. Им надо жить, гореть, а не «готовиться», «отрезвляться». Дух не выводится из предложенного (старого), не «наколачивается» — чист. Он не из падшего, нагроможденного мира. Духовное существо живёт совершенно, неповторимо, творяще. Способно превзойти себя связанного. «Обращённый» зовом Бога всегда свободен от тирании мертвечины — «мировость». При этом, «обращения» человека зовом социальности и науки — не могущие существовать без различения, осуждения, оценивания, противопоставления — направлены не совершенствованием, а порабощением личности. Это сферы грешного, изучающего, «заражающего» мира, потому как имеют дело с силой, парализующей оригинальность. И его жители — падшие существа, лжецы. Они стопорятся навороченной добродетелью и множат грех. Так Бердяев, помимо высказывания мысли о том, что для проявления уникальности будет лишним стегать и дисциплинировать, произнёс призыв, ютится в «первичном знании». Творить, без увёрток отворачиваясь от чумы (Камю) «вторичного» — озарениями.

Философ повторял и повторял — человек — не научное существо и не плод социальности. Человек — личность и его исконное место — духовность — свободное знание. При этом вышло так, что Бердяев потребовал от человека того, что сам не в силах был осуществить. Мыслитель не своей судьбой желал человекоподобности бытия, а волей человека, который человекоподобен бытию<sup>8</sup>. Это случилось от того, что к бытию Бердяев обращал не через *не-что*, как это сделал, к примеру, волнующийся за человечность, окутанную творящимся злом Камю, а указывая творческому существу на само бытие. Вернее на их отличие, а значит недостаток «одного из».

Имея силу узнать себя только в «обезразличном», мыслитель не видел себя совершенного в себе грешном. Это было трагедией Бердяева. Ценой своей жизни философ проделал путь выделения личности на позиции, за которыми все её попытки «различения» были неуместны.

Опыт Бердяева показал, как сложно удалять лично установленный распор там, где всегда существует разрыв, и сохранить при этом основание мира. Понимая, что грешен, философ не видел смысла в имитации собственного совершенства (господства). И честно не мог встретиться лицом к лицу с беспредметным. Бо-ялся, что если тронет подлинное, райское, то сразу заденет его различием (слабостью греховного существа) и оно разлетится. Поэтому отдал первенство в руки того, кому не надо называть себя хранителем «высшего», но кто есть таковым. Так Бердяев сымитировал нечестивое (рабство). Николаю Александровичу было не понятно, зачем пораженному грехом, но изначально чистому, надо не изображать «слабость», а приходится делать вид, что невинен (законен). Обязательно казаться. И в таком «показе» (обязательном исполнении закона или изображении исконного себя) постигать непостижимое. Рождаться в определённом собой понимании совершенства. И не сомневаться в том, что эта «видимость» от совершенства. Бердяев же выступал за творение новых ценностей, как исходную силу оберега царства духа. Мог состояться в истине, которая «не успевала» проявить свою ошибочность. То есть грядущей. Или моменте перехода от подобного к иному. Поэтому, всё-таки коснулся совершенства (вспыхнул, занялся им как творящая личность). Только не псевдо, а исключительно, «по-честному».

Мышление Бердяева организовалось таким образом, что помимо проблематичности существования раздвоения, «первичное бытие» при лишении его «источника рабства», произвольно тоже стало «навязываться» (бросалось объектом интереса). Возникло «злое добро» (демоническое). И оказалось, что в акте мысли Бердяева (в основании) безпроблемности (простоты) то и нет. Николаю Александровичу всё время приходилось мыслить проблемами —

минуя барьеры (рабов) и не видя «непреодолимого» (духовного освобождения).

I

Деятельность творческого человека, при обязательном обесмысливании продуктов его творчества, показала не только беспокойство самого творчества, но и разницу положений человека, зовущего «внутреннее» с целью самореализации и того, кто призван «первичным». Бердяев звал, чтоб его не призвали, (ни в коем случае не оказаться «пассивным»). И был детерминирован указкой места различию. Подумал, что это возможно. Что время расслаивается.

Философу виделось, что как в действительности, так и в истории различие (обманное) *после* единства. И потому единство — всегда правящая сторона, а раздвоение — сотворено. От философа скрылось то, что, несмотря на действительное положение, в порядке времени единство (смысл, дух, свобода) — «не главное». Притворяется. Только кажется главным. В жизни (творческом акте творческого существа) оно вслед различию. Поэтому у добра дурное происхождение<sup>9</sup>. И оно тянется, доказывается, обнаруживает бессилие. Никак не проводит. Можно сказать, что явно различено (названо «против»), поэтому не причинно.

Только то, что дурное происхождение преследует добро в силу решения добра, Николай Александрович не увидел. Не признал, что само единство допускает различие к полной власти.

Пусть различия (моменты выемки положительного) происходят только в падшем мире, как утверждает Бердяев<sup>10</sup>. И это удел рабов. А в бытии (духе) всё исключительно обезразлично. Но вопрос о сущности «потустороннего» спрашивает: единение (обезразличивание) «из себя» или «из другого»? Первичность — нечто бытийно автономное или принадлежит? Если путь осуществления смысла «из себя», тогда и место, где всё едино исключается. Срабатывает раздвоение, при котором сущность бытия оказывается самодостаточной — есть без бытия. Тогда Творец не нужен. Творчество само. Оно проще «простого». Если единение «из другого», тогда «потустороннее» всегда исчерпывается од-

ним исключением — единственное не исключается. Но исключение уже исключено. Откуда вообще Творец? И в чём его особенность? Из него что-то выводится?

Так Бердяев, сам говоря о сотворении небывалого, как единственной возможности дальнейшего акта творчества<sup>11</sup>, отвернулся от того, что в таком случае, либо сотворение отрицает небывалое, либо небывалое отрицает сотворение. То есть пагубное раздвоение неизбежно. Акт творчества (творческий человек) обречён или уйти восвояси или «пасть» под давлением объективации.

Не одобряя того, что единство «принадлежит», Николай Александрович не понимал, что духовность делает рядом с актом объективации. Ведь, даже если освободить дух от различий, то это значит принять то, что ты наполнен ими. То есть дух будет «вторичен». Не освобождать? Уступить «принадлежности»?

Значит мало полагать, что виной различия есть падший мир. Это придаёт «плохому» (тварному) исключительную значимость — нагнетённую оригинальность. Раздвоение существует не только из-за порока, а ещё и по требованию (негации) совершенства. «Двоичность» — реальная положительная сила, хоть и владеющая негативной техникой. Как у единства (творчества) не может быть только абсолютного значения (оно присуще бытию, соответствие бытия себе, но не само бытие), так у различия (творящего) не только сила относительности. Оно необходимо, со-общено. Различие «отрицает» единство только в одном случае — когда они считаются противниками.

В мире различий (рабства) нет совершенства, но не так, как в совершенном мире нет различий. В реальности *совершенство* из себя и различие держит в совершенстве. *Не враждует* с условно враждебным. А *различие* всегда в совершенстве и никогда не «из себя». Соответствует себе, так как не отличается от себя. Не выходит «из собственного», но мирится «первой силой» (безусловно мирным).

То есть, исторически (или на бумаге), раздвоение предшествует единству. Держит его за собой. Приводит. Поэтому логически подчиняет себе. Покоряет своей передачей ведения. И становясь «субъективным» (персональным, разбитым на состояния), единство



обнаруживается в частном порядке (например, стабильностью), но не утрачивает себя реально. Всё же никогда не наблюдается «одним» (исключительным). Зримо каждому. В строгом смысле, во времени и пространстве никогда нет настоящего единства. Может только быть.

Это даёт понимание того, что единство — находящееся вне времени и пространства — не имеет рядом с собой места для раздвоения (порабощения). В вечности раздвоения нет. Бердяев бы вскрикнул, что «там» никто не лжёт. Но суть в том, что в «потустороннем» творящий и возможность творения — «тожесамость». И хоть во времени сначала раздвоение (природа), а потом единство (стабильность, связь), само единство (дух) — не из раздвоения, а из самого себя. Одним словом, в действительности нет ни самого различия, ни «какого-то» различия (например, злопыхательства). Поэтому дух — не только не имеет отношения к отрицательной силе, но и не связь, и не стабильность.

Значит, в «мире постоянства» единство (верность) всегда правящая сторона, так как другой стороны нет вообще. А в истории единство есть, но исключительно следующее за раздвоением (пре-ступлением)<sup>12</sup>. То есть, можно заметить проявление единства (пусть, теперь, устойчивость или союз) и только. Поэтому раздвоение тоже в силе быть всегда правящей стороной. Покорять. Но, в своём мире. На вопрос о том, что предшествует раздвоению, как правящей стороне: единство, как всегда правящая сторона.

Бердяев не мог уступить «принадлежности». И сосредоточился на том, что обезразличенность «из другого».

По причине неприятия мысли, что единство *в основании* и поэтому не что иное, как неизбежность раздвоения или собственно соответствие, а в «цепном» (причинном) мире раздвоение, ведущее возможное единство к своему обнаружению, руководит *на основании* (в соответствии), вышло, что настоящее единство (мировой закон) «выпрыгнуло». Это случилось из-за установленного Бердяевым распора между различием (объективированным) и единством — духовным. Стало третьим — «свернувшимся» соответствием. Можно сказать, несуществующим (исчезнувшим)

создателем. Также получилось, что в мире Бердяева, *само* раздвоение, существуя отрицанием (нейтрализацией) единства, не учитывало его отсутствия (пустоту). Поэтому различие не строилось, а владело способностью «отбрасывания».

Различие, соответствующее себе (автономное) не отбрасывает. Не совсем свободно. Оно отброшенность (отражение, а не отброс). Всегда находится внутри (содержится, назначается) — есть началом при начале без следствий для начала. Даже когда «впереди», неизменно ведомо — связано с ведущим определённым образом. А единство в основании и «следствие». Есть «само по себе» и может быть извлечённым опытом. Даже, когда «позади» — ведёт. Заставляет. Смещение изначального положения (формы) обоюдно неразберихе. Возможно, поэтому в текстах Бердяева полно неурядиц. Вместо равноценности мирового закона и того, чего ждут, к чему тянутся (всегдашней цели), философ выделил их чёткость при изменении себя. Так форма (реальность сама по себе) подменилась «утробой» (историей). Рай — распущенным местом.

Из-за «утечки» совершенства в себя расколотого, его падения в пропасть (образование утробы) между миром, который *есть*, пока нет различий и миром, которого нет из-за случая объективации, у Бердяева нравственность встала между человеком и Богом. Возможность самореализации расколола творящего человека и Творца, сотворившего человека творящим. Из-за своей «тяжести» обернулась грехом<sup>13</sup>. В творческом понимании происходящего, нравственность исполняла роль отсутствия основания. «Беззаботности» соответствия. И каждой из сторон была отведена своя (обособленная) сфера проявления свободы. Расположенность Бердяева видеть в единстве причину (исключительно добрую), а в раздвоении следствие (обязательно дурное), каждый раз сопровождалась «разбросом», а словами самого философа, «окрылённостью», «героизмом» свободного человека и свободного Бога. «Полётом» одного над другим.

Это приводило к тому, что если человек выбирал настоящего Бога, то это уже значило, что «выбирающий» (распределяющий) здесь лишний. Он, хоть и был небывалым (роскошным) в своём

действии, отягощал настоящего настоящим выбором (разумным поступком). Если же с Богом общался совершенный человек (по призванию Бога), то не нужным становился Бог. Обременял совершенного (отвязного) зовом совершенства. То есть у Бердяева человек и Бог могли сосуществовать, когда исчезала свобода, которая есть собой, пока она необходима необходимости — без труда. Когда ликвидировался «отрыв», за счёт того, что «худший» без раздумий отказывался от собственного. Философа не смущало, что при этом вместе они были, третируя друг друга, а не абсолютно случайно. В связи с образовавшейся «ущербностью» (уступчивостью, снисходительностью). Из-за нечаянного заключения высшего и неожиданного выделения вины. Скажем, «пируя».

Николай Александрович верует, что «творческую мораль нельзя основать на отрывании и противополжении человеческого и божественного — в ней всегда открывается серафическая природа человека» и без сомнений изолирует единство<sup>14</sup>. Поэтому торжествует совершенство на место человека, вместо освобождения места совершенству и приводит к тому, что Бог и человек мешают друг другу подлинностью. Настропалены друг на друга. Точно говоря, Бердяев, водворяя требовательное на личность (нагнетая творящего), отдаёт человеку последнюю власть, лишь бы он вёл себя ангельски.

Можно сказать, что Бердяев, будучи ярким противником объективации, оказался вовлеченным в то, что для него было несносным. По вине того, что Николай Александрович «приткнул» свободу (лишил её необходимости), насадил «требовательное» на личность, исконный человек и подлинный Бог отвернулись друг от друга. Своим познавательным актом Бердяев встал между должным быть миром и духовностью. Поставил в зависимость друг от друга или от «себя разлучившего» двух «необычных». Незаметно духовное освобождение заменялось нравственной распущенностью. Поэтому Бердяев мог только заставить быть вместе двух «требовательных». А значит, перечить себе же. Хотя чувствуется, как хотелось Николаю Александровичу обратного.

Чтобы не предавать своего неприятия объективации и не повелевать человека и Бога быть вместе, не быть самому несносным,

философ решает соединить их навсегда собой. Вернее, личной неприязнательностью двоицы — лишением «одного из» силы «требования» (разрыва). Выбор при этом непоследователен — падает то на человека, то на Бога.

Итак, возвращаясь к тому, что Бердяев не признал того, что различие всегда «сегодня», а единство, как «здесь и сейчас», так и «завтра», вроде того, что наказание никогда не происходит перед пороком, а только после, но существует везде, замечается *как* философ отбросил мысль, что различие — это «хорошо», а единство — есть различие.

В отличие от различия (себя), единство может быть, может не быть, но оно всегда уже есть. Ничего, что никогда не «сегодня». И хоть различие не может не быть, неизбежно свершится, от него не избавиться. Человеку не устранить того, что своей необходимостью оставаться в прошлом (уходить в себя), является силой «другому миру» опережать современность.

Таким образом, единство держится объединяющим (формой), так как оно различается различием. Различие — не сегментация единства, а исполненное единство, оставившее единство, несводимое к реализации «позади». Это не значит, что исполненное единство — исчезнувшее и больше не повторится. Как раз «случившееся» единство может вытягиваться на поверхность себя и повторяться бесконечно. Но это всегда будет «рассеянное» действие. Мучающее «настоящее единство» отрицанием, а не требующее его отличием произошедшего от происходящего. Соответствие, не соответствуя деятельности «в соответствии», всегда вне повторения — оно в неохваченном различием единстве. Исполненное единство — не тронувшее совершенное единство, но ушедшее от соответствия.

Без различения различием единства — последнее не смогло бы быть правящим. Не имело бы силы объединять — хранить верность. Хватало бы мочи только на причинность. Но Бердяеву не важна была «структура» единства. Ведь это уже ограничивало единство, было объектом, входящим в него, а значит предававшим различению. Николая Александровича захватила (поглотила) «сфера»

единства. Поэтому существование одного в другом или одного в одном, как уже было замечено, быть не могло. Происходящее не имело права само рождаться в фиксациях (пониманиях) происходящего. Ради сохранения целостности обязано было быть без автора. И, во избежание бунта, автор был «подкуплен» «самым».

Оставаясь верным «сфере» единства (подкупленным «самым»), Бердяев старался показать простую вещь. Существуют миры, которые мнимо объединяя, по-настоящему разлаживают. Как существуют ненастоящие философы. И есть мир, который исконно общает людей. Пусть о нём спорят. Все раздоры здесь обманчивы. Беречь стоит не различающее единение, а то, которое призрачно (различно) делят между собой. Надо найти силу сосредоточиться на единстве без различия и ничего не деля, жить. Без уловок маркирования смотреть на целостный, высший мир. А значит не довольствоваться посюсторонним. Тогда жизнь будет исполнена «просиянности твари», мистерии духа, творческой энергии.

Только как человек, будучи свободным, может не разминуться с обезразличным. Не действовать в его отношении, не представлять Творца, не обозлится на тщетность своих деяний, не отвлекаться от акта творчества? Ведь тогда создателю смотреть в одном направлении — потустороннем. Ко всему, единство без различий уже собой предполагает себя и пусть невидимо, но отличается от себя. Безуспешно создаётся. При этом не тем, кто эту обезразличенность в состоянии почувствовать, принять, а самостоятельно и ради того, кто создаёт созданного Творца. Единство без различий беспощадно изымает себя у человека. И мытарю ничего не остаётся, как протестовать, пререкаться — начать движение (поражение) в сторону «мира без людей». Скажем, отвечать взаимностью.

Пусть единство стоит выше того, через кого оно сбывается, кем заслоняется. От кого не зависит. Соппротивление человека, поскольку он человек обезразличенному миру неизбежно. Он попросту заставлен «большим». Без мыслящего (постоянно различающего) существа, не зависящее от различий, но ставящее различием в зависимость от себя единство не найдёт себе места. Не утвердится. Поэтому, несмотря на то, что не только тот, кто смотрит на мир

сквозь социальную обыденность или науку, вносит горечь в происходящее, но ещё и человек, познающий через вечность<sup>15</sup> (творчески смотрящий на абсолютность) тоже прекословит цели — осуждает, оценивает единство, все есть жителями «первичного бытия». Сколько бы люди не возились в объективациях, не вносили собой разлад, от обывателя, до философа (творческой личности) — из бытия как такового никому не выйти. Сопrotивление «потустороннему», которое не что иное, как довольство «посюсторонним» не только неизбежно, ещё и бессмысленно. И снова, человек, поскольку он человек, хоть и понимает, что его отпор «высшему миру» не принесёт победы, всё-таки противится ему (освобождает место независимо от рода деятельности). Иначе, он признает себя виновным в отличительности совершенства от себя.

Вот и Бердяев в своём показе нужности отказаться человеку от своего способа бытия ради собственности совершенства (выходе за пределы мира) не родился в том, что показывал. Не просто не достиг невозможного, а исхитрился разбить то, что не поддаётся распаду. И, не смотря на количество созданного, застрял в «посюстороннем». Не в «отвлеченной добродетели», а в отвлечении добродетели до уровня «отвлеченной добродетели». «Доведении» добра до зла. Разрешая Богу быть без автора, он сверг Творца творением. Думал, что если человек дерзнёт обратиться к Богу (творчески его познает), последний моментально обнаружится. Философ срастил безотказного Бога и «молящегося» на него человека, чем взял на себя ответственность за раскол (зло). Создал «раздраженное», ну или разгневанное совершенство. И оказался изначально расстроенным добром, как последним смысложизненный выбор. Это было, конечно, триумфальным сопротивлением совершенству. Но безусловность всё же не обусловилась стараниями Бердяева. Разрешилась (растряслась) только на бумаге — временно. Результат итак вышел положительным — несуществующее совершенство не появилось.

I

Свобода Бердяева, владея сверхъестественной силой и, соответственно, имея могущество сосредоточить человека на единстве без различий, не могла его удерживать в «святом месте» и в «святом состоянии» (если буквально, то прекратить остановку на существующем до объективации). Доминанта акта творчества над продуктами творчества обесмысливала само творчество. Хотя через тексты Николая Александровича постоянно летит мысль о тираничности нормативной этики и вольготности личной этики. По его мнению, все замершие на «старческом» — поражённые «демоническим добром». Почему тогда свобода философа — не сохраняющая духовное существо (возможность творения) в единстве — не тиранична? В чем её не символизм, а суть реализм? Почему непрестанное указание на «мораль дерзновения» (нрав выборочности) не демоничность? Значит, оставаться в темноте, витать в бездне куда нравственней, чем постичь опыт добра и зла, испытать несносное различие.

Нормативная этика требует от человека брать на себя ответственность за добро в силу изначальной настроенности на него. Или потому что запрещает принуждать мыслящее существо к ответственности за зло. Пусть она и «старческая», но не натравливает разумное существо на нечто созданное до своего появления. Не давит спросом края, «обрыва». Наоборот, сохраняет вечность его конечностью. И то, что она бросает в бой за добро без одобрения человека — только хорошо.

Николай Александрович не смог реально различить нравственное и божественное. Не ухватил их особенную двоичность, но успел «записать» об их нереальном отличии. По текстам ясно, что божественное *лучше* нравственного, по причине исключительности добра. А нравственное не может отделаться от зла. Его реальное действие допускает нечестивое в качестве себя и отравляет Рай. Требует оставить в «достойном месте» человека, лишённого божественного, но прилагающего нравственные усилия для совершенствования.

Таким образом, в основании «творческой этики» манящая сплошь божественности. «Новая этика» объявляется непринуж-

дённой, где аргументом в пользу её свободы становится её несогласие с нормативностью.

Проблема «вставки» неведомой силы между нравственным и божественным шло вровень с трудностью «последнего», «окончательного» конца. Того за чем нет нового, небывалого. «Личная этика, оказавшись между разумным и таинственным, ввергла автора в безысходность. Если с началом у Бердяева были «лады», то *в конце концов* ничего не сходилось. Срабатывал эффект творчества (нон-стоп). Личная этика, захватив возможность останавливать, направила её против того, кто владел этой силой без присвоения. Получилось, что говоря «стоп» «требовательной этике», «нетребовательная этика» не знала удержу. Станным образом, «грядущая мораль» хоть и брала на себя ответственность, поступала не разумно — двигалась против того на что опиралась. Строго говоря, не имела себе места (предела). Снося старческую мораль, под собственным действием (полётом) растворялась сама. Передав окончание сотворённого Богом мира человеку, Бердяев показал трансформативность миротворения<sup>16</sup>. Мир — несчастным случаем.

Размышляя об опыте добра и зла (уроке нравственности), Бердяев думал, что зло тварно, потому что творится человеком. Есть созданием ада. Причём, что «ад есть нравственный постулат свободы человеческого духа»<sup>17</sup>. И не подумал, что зло случается не потому, что творится человеком, а потому что оно суть тварно. Ад (безбожный, злодейский мир) совершается беспрепятственно. Предполагается (употребляется, автоматизируется) злом. Ад даёт злу войти в тварность, в собственное. При этом никак не влияет на закон добра. Не выматывает (отсекает) запретное. Существует не ради возможности выбора человека одной из нравственных сторон. Тварность (падшесть) не создается адом — твореньем человека. Разве топор делает палача карателем? Хотя и без «топора» не казнить.

Содеянное зло нацелено осквернить человека. Оно выдаёт в нём греховность, повреждённость. Но прежде само зло должно явить себя. Без пропасти не пасть. Значит, бездна абсолютно необходима,



реально значима своим «неприятием». В момент злодейства (шага в пропасть) зло (пропасть) «предает», истощает тварность (падение). Осуществляет «отвлечение», изнурение собственного. Поэтому злость, безбожность злодеяния осуществляется злом и проявляется в отвержении, презрении «тварного». В момент «провала» сама пропасть отказывает «провалу». И человек, в таком акте «невмешательства», оказывается на «высоте». Только не потому, что волен чинить зло или в праве без насилия предпочесть ад раю, а просто есть на пике распада. Покорён.

В момент поглощенности злом своей сущности, человек делается способным преобразиться. Не суть, что сам в «проигрыше» (заблуждении). Бердяев же полагал, что человек оказывается на «возвышении», так как ответственен за зло и соответственно за восстание на Творца — превратность. Для Николая Александровича главным было упразднить унижение человека, а не явить его величие (совершенство). Поэтому мыслитель не осознавал, что ад существует из-за выбора (предпочтения) человеком «тварности», тогда как такой возможности (привилегии) нет ни для добрых, ни для злых. Это как мечтать летать и осуществить несбыточное симуляцией небытия силы падения. Человек, приложивший силу взлететь, подымается ввысь, постоянным сопротивлением падению. И не может оставаться на высоте постоянно.

Полное изменение греховного существа Бердяев допускал лишь «теоретически». Чарами (строками) личной этики. Безгрешного (несотворенного, свободного) он представлял личностью. Действующим, творческим человеком. Способным ни к чему не привязываться, быть лёгким на подъём. Точнее, преподносил (активировал) личность. Демонстрируя её активной, философ неумышленно показал её не столько нравственной (неизменной, реально существующей), сколько «парящей» (меонической) — неизменно меняющейся, постоянно перемещающейся.

Утверждая, что личность — это «абсолютный экзистенциальный цент», не поддающийся объективации, философ показал её отличие от индивидуальности (общего, социального, космического) <sup>18</sup>. Значит, почувствовал ее особенность. Личностью, на самом

деле, нельзя стать «за компанию». Только себя же и «перегоняя». При этом Бердяев спешно, резко различил всеобщность и единичность свободного действия<sup>19</sup>. Не принимая реальности их «соседства», равновеличия, скрепил знаком солидарности.

Особенное (субъективное) и всеобщее (субъект-объектное) в размышлениях Бердяева разобщены из-за невольного отождествления всеобщего с общим (объективным). По причине связанности объективирующего объективацию с самой объективацией. Поэтому то в чем человек создает возможности всего человеческого, но что само для творчества человека не доступно, не согласуется с тем, что создает человек, уходя от объективации. Сосредоточив человека на преодолении общего (привычного) и активе творчества (создании своего, непривычного, нового), философ показал, что для личности главное «проворство». Поэтому она заметна в своем беспокойстве, но, в сущности, не выдающаяся для абсолютных перемен. Творящая потенциально, от *возможности* быть человечеством и вне условий, с которыми согласны все без творчества (непрерывно).

От непонимания того, что неизбежность не обходит стороной «объективность», личность, чтобы убедиться в своей «живости», обязана действовать непредсказуемо и само собой, без критериев создавать неизменное. Только поступая всегда новым образом, человек отрывочно, незнакомо воссоздает вечность. Действует опытом неразберихи, а не свободы. Опыт Николая Александровича показателен в работе с изображением личности. Когда целый мир срачивается с социальной организацией, тогда невольно частное лицо сливается с целым миром. Философ не только встал между единичным и всеобщим (независимым), но и увлекся отторжением общего (зависимого). Поэтому, ради персоны, обездвигил окружающих (созданных).

Ничего, что у Бердяева мысль о личности и её действие не касаются друг друга даже случайно. Так складывается, когда видишь человека не исполнителем закона, но творцом новых ценностей. Творение небывалого смысла в положении отчуждения от закона творения, вынуждает думать о «почётном» незаслуженно

и производить «рубящее», «режущее». Просто говоря, удваивать время, воображать лучший мир. Погоня за созданием того, чего ещё не было отворачивает от необходимости хранить уже существующее. Поглощает бесконечность маятой. Приходится думать, что свобода присуща человеку само собой и не стоит трудиться над её «покупкой». На самом деле, Творец не просто заслонён (перекрыт) автором, создающим совершенство, но собой защищает безусловность от творения. Поэтому, Творец, хоть и творится сотворённым творить — не создаётся. Творец не даёт себя создать, созданием автора. Но не блокируется тем, что создал автор. Автор не пускает Творца «на волю» создания «следующего» Творца.

Как полагал Бердяев, творческая свобода обеспечивает человека творящей силой. И человек не творит, только потому, что тратит время на преследование норм. Подавлен запретом. Но когда он перестаёт следовать «устоявшемуся», не опекается, энергия творческой свободы обуславливает эффект творения. Не поспоришь с тем, что пока действуешь сообразно традиционного, ничего не создаётся, всё стандартно переживается. Единство не извлекается — личность используется. Но и эффект творения не происходит только от того, что перечёркнуты меры. Мало отказаться от продолжения предшествующего (например, ада) и ждать, что в результате специального выхода за «готовое», откроется новое. Надо еще потрудиться над построением того, чего нет в мире различий, но есть в единстве. То есть, что не состоится без исполнения закона. И это невзирая на греховность.

По мысли Бердяева, выходит, что достаточно «поклониться» творческой свободе и настоящее, бытийствующее откроется силой влечения.

Разрыв бытия и свободы, характерный этике Бердяева<sup>20</sup>, вывел личность за пределы закона законов и тем самым утвердил её полную «произвольность». А раз она исключительно «внезапна», значит, только порывиста и неохватна. Её удел — беспечный шаг в пропасть, во имя падения (полёта). От чего само зло не может стеснить человека. И чтобы как-то обуздать действия личности (отрицательность создателя), Бердяев приглашал её безвыходно

(точь-в-точь) «вертеться» в царстве Духа. Определяться в Спасителе, а значит в верном (искупительном) направлении. И то, что её произвольность (свершение) при этом оборачивалась фактичностью (свершившимся) виделось торжеством над бездной. Получилось, что личность — «апофатична», но никак не предназначена.

Скорее всего, личность Бердяева получилась «не нравственной» оттого, что философ не признавал того, что осуществляется «с нажимом». Так и не иначе. Всего повелевающего, подавляющего всё, что за собой. Отказал силе, которая покоряет, «осиливает». Понял её «старческой» и возможной убыть. При этом допускал власть духа — познание человека только «из человека и в человеке»<sup>21</sup>. Полагался на то, что осуществляется с «рывком». И постоянно перепутывал эти силы. Тирания (захват) и произвол (беззаконие) принимались одно за другое и, смешавшись, вытесняли закон свободы (само-законие).

Небытийствующее, происходящее «само собой» и давящее своей «раздачей», «торопливостью» негативного набрасывалось на бытие — «повелевающее», «отсекающее» и происходящее при условии исконно человеческого труда. «Хорошее» виделось «плохим» и наоборот, а обратившись в одно, подменяло беспредметность опыта добра и зла иллюзорностью нравственности. Бытие — автоматизировало, меоническое — указывало на уникальность. Поэтому бердяевский человек (личность) мог не кориться закону (судебной, карательной воле) и смел волей творчества создавать новые ценности — переоценивать существующее. Так темная свобода (небытийствующее), будучи мощной, неподконтрольной сферой, в актуальном состоянии становилась слабостью. Исполняла грех. А дух ограничения Христом, хоть и не «дотягивал» до мощи дьявола, в действии становился достоинством. Осуществлял спасение.

Для Бердяева не было проблемой то, что темная свобода плодила ошибочное, а Бог отставал от дьявола. Главное, что за счет создания грешного, дух отрицания сам лишался непреодолимости, а Христос, за счет создания достойного, торжествовал над непобедимым. Поэтому Бердяеву важно было, чтобы сила Спасителя

работала, но и власть злой свободы не ослабевала. А человек был «задействованным» тем, что не от Бога, но угодно ему.

Неприязнь к программе у мыслителя шла вровень с тяготением к беспорядочному, и контролировалось «вздумавшимся» оперированием бытийственно-небытийственной сферой. Это сопровождалось тем, что Николай Александрович не переживал мысль, что примат человека без начала и конца над бытием (законом или началом и концом), во имя Царства Божьего или под покровительством Царства Божьего, есть *давление* существа со слабостями (склонностью выбирать) на безусловность. Торжество свободы — сущности человека — над бытием, находящемся в абсолютном одиночестве — это зависимость «большого в себе» от «имеющегося». Притеснение негативного отрицательным. А распор равносильных — это всегда действие конкретного человека против человечества.

Но стрелки часов и даты календарей, указывая час и день, не указывают бытия времени. Время, своим неумолимым «сейчас», угнетает все «вчера» и «завтра» в себя.

Преобладание конечного над бесконечным (внезапность творческой энергии), при уговорах, что Бог непостижим и Царство Божье — единственное спасение от «последнего ужаса», внесло много путаницы. У Бердяева несть возражающих самим себе вариантов понимания «высшего объекта». К примеру, победа человека над «последним пределом» (возможность окончить сотворенное Творцом) объективно преодолела человека. Или нехотя разрешая человеку всё, а Богу только добро, Бердяев принудил мыслящее существо всецело поработить бытие (собственную судьбу). А Бога заставил уступить в этом «свободному, освободившемуся от себя» существу. И «наступающий» на бытие человек, в акте «творческого понимания добра», сам снял свою сущность. Остался в «наличествующем» безвозвратно. Точно говоря, безвременно. Словами самого же Бердяева, создал ад: «Ужас в предоставленности моей судьбы мне самому. Страшно не то, что Бог сделает со мной. Страшно то, что я сам сделаю с собой. Страшен суд души над собой, над собственным бессилием утвердить вечную жизнь. Ад, в сущности, не то означает, что человек попал в руки Божьи,

а то, что он окончательно оставлен в собственных руках. Нет ничего страшнее собственной мeonической, темной свободы, уготовляющей адскую жизнь»<sup>22</sup>. И вот как человеку постигать происходящее из себя и в себе, если он, будучи оставленным в собственных руках, гибнет? И как понять, что Христос не подавляющая сила? Не разрушает, тогда как победа над тёмной свободой исключительно в его власти? Ведь, таким образом, оставленный без человека человек может полагаться только на Спасителя. На того, кому нет дела до сущности, уже лишённой привилегии обладать тёмной свободой. Человек, исполнивший себя, больше не грозит человеку, а значит, Христу некого спасать.

Таким образом, личная этика Бердяева, говоря нет отказывающему началу, вторила «вторичному». Её автор не видел другого пути, как ставить человека на край за счёт пропасти (впередистоящего) и без учёта территории (того, что позади). Николай Александрович, снимая различие ради Царства божьего, оставил только зло и падший мир (дурно неуязвимых). Поэтому «мораль грядущего» проявилась добрым состоянием дьявола различия. Актом отрицания негативного стала присущей объективации. Она следствие нападков нравственности. А Бердяев — отрицатель отрицателя, не способного на отрицание — человек апокалиптически подрывающий всеобщее.

Урок личной этики — о том, что «без обмана» (мнимости, прикровенности) отказывая установленному во времени порядку, человек идёт до конца и, в конечном счёте, отвергает мировой закон. Это опыт существа разуверившегося в духе негации и тем самым давшего ей силу бытия.

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / [электронный ресурс] // режим доступа [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1939\\_036\\_01.html#1\\_1](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1939_036_01.html#1_1) — С. 36.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / [электронный ресурс] // режим доступа [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1939\\_036\\_01.html#1\\_1](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1939_036_01.html#1_1) — гл. 4, ч. 1.

<sup>3</sup> *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / [электронный ресурс] // режим доступа [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1939\\_036\\_01.html#1\\_1](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1939_036_01.html#1_1) — С. 153.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / [электронный ресурс] // режим доступа [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1939\\_036\\_01.html#1\\_1](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1939_036_01.html#1_1) — С. 151.

<sup>5</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / [электронный ресурс] // режим доступа <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm> — Ч. 2, гл. 1.

<sup>6</sup> *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / [электронный ресурс] // режим доступа [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1939\\_036\\_01.html#1\\_1](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1939_036_01.html#1_1) — С. 149.

<sup>7</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / [электронный ресурс] // режим доступа <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm> — Ч. 3, гл. 3.

<sup>8</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / [электронный ресурс] // режим доступа <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm> — Ч. 1, гл. 1.

<sup>9</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / [электронный ресурс] // режим доступа <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm> — Ч. 2, гл. 1.

<sup>10</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / [электронный ресурс] // режим доступа <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm> — Ч. 1, гл. 1.

<sup>11</sup> *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека / [электронный ресурс] // режим доступа [http://odinblago.ru/smisl\\_tvorchestva/11](http://odinblago.ru/smisl_tvorchestva/11) — Гл. 5.

<sup>12</sup> *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / [электронный ресурс] // режим доступа [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1939\\_036\\_01.html#1\\_1](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1939_036_01.html#1_1) — С. 151.

<sup>13</sup> *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека / [электронный ресурс] // режим доступа [http://odinblago.ru/smisl\\_tvorchestva/11](http://odinblago.ru/smisl_tvorchestva/11) — С. 245–246.

<sup>14</sup> *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека / [электронный ресурс] // режим доступа [http://odinblago.ru/smisl\\_tvorchestva/11](http://odinblago.ru/smisl_tvorchestva/11) — С. 252.

<sup>15</sup> Заметим, что Бердяев писал о том, что люди «пекущейся морали» (буржуазной морали), грешат, постигая рай, не меньше тех, кто аморален. Причём их обретение опыта о добре и зле приближает к совершенству настолько, что взрыв объективации превышает удары исследователя и «социалиста». Верные совершенству — больше всех «отличаются». Философ заметил, что они всё равно изъяты из обезличенного мира.

<sup>16</sup> *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общенности / [электронный ресурс] // режим доступа [http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/ya\\_i\\_mir\\_objektov/](http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/ya_i_mir_objektov/) — С. 42–43.

<sup>17</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / [электронный ресурс] // режим доступа <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm> — Ч. 3, гл. 2.

<sup>18</sup> *Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / [электронный ресурс] // режим доступа [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1939\\_036\\_01.html#1\\_1](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1939_036_01.html#1_1) — С. 10–34.

<sup>19</sup> К слову, как различающиеся — человек и мир конечны, а как те, что «вместе» — бесконечны. Привилегия человека над всем миром или всего мира над человеком разобщает структуру Единого. Вбивает клин между чем невозможно вклиниться. Акт «я мыслю» онтологически не различается, но поклонники, они, же отверженцы личности, предпочтением выводят структуру из строя.

<sup>20</sup> *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики / [электронный ресурс] // режим доступа [http://www.krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1941\\_38\\_03.html#3-2](http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1941_38_03.html#3-2) — ч. 3, гл. 3/2.

<sup>21</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / [электронный ресурс] // режим доступа <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm> — Ч.1, гл.1.

<sup>22</sup> *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / [электронный ресурс] // режим доступа <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm> — Ч. 3, гл. 2.



## Н. Д. БЕРДЯЕВ И Д. КДМЮ О РУССКОМ НИГИЛИЗМЕ

*И. Б. Сазеева*

Николай Александрович Бердяев принадлежит к числу тех русских мыслителей, которые, живя в эмиграции, оказали серьезное влияние на формирование французской философии. Размышляя еще в России о природе русской революции, он неоднократно указывал на ее религиозный характер, точнее, на неразвитость религиозности как причину, породившую свойство русского народа, которое философ назвал «бесчестьем»: «Это бесчестье связано с неразвитостью и нераскрытостью личности в России, с подавленностью образа человека»<sup>1</sup>. Оказавшись в эмиграции, русский мыслитель не мог не продолжать этих размышлений в попытке передать иностранному читателю свое видение своеобразия русской революции в ее связи с особенностями национального характера и российской истории.

Поскольку Бердяев был очень популярен на Западе, к его мнению прислушивались и не могли оставить без внимания широкие круги мыслящей интеллигенции<sup>2</sup>. Р. А. Гальцева пишет: «На Западе Бердяев оказался наиболее известным из русских мыслителей, будучи воспринят одновременно как живое олицетворение русской духовности и как блестящий провозвестник трагического мира. Его называли «русским Гегелем XX века», «одним из величайших философов и пророков нашего времени», «одним из универсальных людей нашей эпохи», «великим мыслителем, чей труд явился связующим звеном между Востоком и Западом, между христианами разных исповеданий, между христианами и нехристианами, между нациями, между прошлым и будущим, между философией и теологией»<sup>3</sup>.

Автор биографии Н. А. Бердяева, вышедшей в серии «Жизнь замечательных людей», О. Д. Волкогонова также отмечает влияние русского мыслителя на европейскую философскую мысль: «Личные отношения Николая Александровича с представителями европейской философии представляются особенно важными потому, что постепенно Бердяев становится своеобразным «посредником» между русской и западной культурами». И далее: «Особенно ярко это проявилось в замечательном начинании — межконфессиональных встречах, которые несколько лет проходили в помещении YMCA<sup>4</sup> на Монпарнасе»<sup>5</sup>.

Работа Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» (1938) была написана для того, чтобы разъяснить западной, в основном левой, интеллигенции национальные особенности русского революционного движения в его связи с православием.

Бердяев, как известно, был аристократом, в силу чего очень хорошо понимал все особенности мировоззрения дворянских интеллигентов-революционеров, мировоззрение которых анализировалось в этой книге. В то же время, вынужденная эмиграция поставила его в ряд изгоев, потерявших родину и социальное положение, что позволило на собственном опыте узнать определенную нужду и несправедливость. В отличие от многих своих собратьев по несчастью Бердяев не озлобился до степени ненависти к своей стране, что послужило поводом для обвинения его в «просоветской» позиции.

На самом деле он имел мужество признавать, что революция в России имела объективные причины. Бердяев понимал, что страдания народа не были вымышлены народниками или большевиками.

Одним из представителей молодого поколения, испытавшим, несомненно, влияние Бердяева, был Альбер Камю. П. С. Гуревич пишет: «Русского философа во Франции почитали Г. Марсель и А. Камю, персоналист Э. Мунье»<sup>6</sup>.

Философское эссе «Бунтующий человек» было написано Камю в 1950 г. и вышло в свет в 1951 г. Здесь были подведены итоги эволюции философской мысли автора за военные и первые послевоенные годы. Свое философствование он начинал как философ

абсурда, рассматривавший положение человека в этически нейтральном абсурдном мире. Однако понимание невозможности полной этической нейтральности (т.е. отсутствия традиционной шкалы ценностей либо полного ее игнорирования) вкупе с опытом войны и участием в Сопротивлении приводят Камю к признанию солидарности как сущности человека. Это не солидарность в дюркгеймовском понимании, это солидарность с угнетенными, которая ближе к ницшеанской «любви к дальнему». Камю, родившийся в Алжире в семье сельскохозяйственного рабочего французского происхождения (так называемые «черноногие»), и потерявший в раннем детстве отца, погибшего на войне, хорошо понимал положение угнетенных, эксплуатируемых и всегда стремился быть на их стороне. Однако он не признавал тоталитаризма коммунистов, в силу чего и вышел из рядов компартии, членом которой был в предвоенные годы. Его задачей всегда оставалась защита человека в абсурдном мире, что видно и в первом философском произведении «Миф о Сизифе» (1942) и ещё более — в послевоенных произведениях — романе «Чума» (1947) и эссе «Бунтующий человек» (1951), в которых он ставит задачу борьбы с нигилизмом, отрицающим традиционные моральные ценности<sup>7</sup>.

Основное понятие «Бунтующего человека», как явствует из названия, это бунт. Истоки бунта — в солидарности с угнетёнными. Солидарность не очевидна для человека, он бунтует, исходя из смутного чувства нарушенной справедливости. И в процессе бунта возникает это ощущение: «Я бунтую, следовательно, мы существуем»<sup>8</sup>.

Камю рассматривает метафизический бунт и бунт исторический, переходящий в революцию, заканчивающуюся установлением тоталитарных империй. «Метафизический бунт, — пишет он, — это восстание человека против своего удела и против всего мироздания. Этот бунт метафизичен, поскольку оспаривает конечные цели человека и вселенной»<sup>9</sup>.

Революция, по мнению Камю, — это завершение метафизического бунта против Бога, всегда заканчивающегося стремлением бунтаря занять место, принадлежащее Богу, и установлением

тоталитарной империи. И хотя Камю абсолютно не религиозный мыслитель (он называл себя «антитеистом»), он выходит на ту же проблему забвения человека в тоталитарных режимах, что и Бердяев. Требуя «все или ничего», бунтарь забывает человеческую солидарность как свойство природы человека, как предшествующую самому бунту ценность: «По сути дела, революция является только логическим следствием метафизического бунта. И, анализируя революционное движение, мы увидим в нем ту же отчаянную попытку утвердить человека наперекор тому, что его отрицает»<sup>10</sup>. Находя немало общего между французской и русской революциями, Камю отмечает пренебрежение к отдельным личностям ради утопичных идеалов, беспримерную жестокость идеалистов-романтиков, которая приводит к массовому террору, — черты, отличавшие якобинцев и приводившие в восхищение Ленина.

Белинский, Писарев, Герцен, Бакунин, Нечаев и Ткачев, чье влияние на формирование русского коммунизма анализирует Бердяев в «Истоках и смысле русского коммунизма», подробно рассматриваются автором «Бунтующего человека» как ключевые фигуры, инициировавшие появление «индивидуального террора», рассматривающегося в этом эссе как следствие нигилизма и вариант бунта, предавшего свои истоки.

Исторические истоки появления русской революционной мысли в «Бунтующем человеке» находятся, по мнению Камю, в реформах Петра I, что вполне согласуется с мнением Бердяева, хотя для Бердяева петровская реформа — не единственное, что повлияло на формирование сектантского сознания русской интеллигенции; этот процесс начался в эпоху раскола<sup>11</sup>. Русская нация характеризуется французским мыслителем как молодая, философская мысль как неоформившаяся и подверженная внешним влияниям, среди которых преобладает влияние немецкой философии, превращающееся практически в религиозное поклонение: «немецкая идеология в России была доведена до таких крайностей самопожертвования и разрушения, на которые немецкие профессора были способны разве что мысленно»<sup>12</sup>.

Однако, если Бердяев видит в деятельности русских революционеров, попытавшихся воплотить в жизнь свои идеалы, только трагедию России, Камю, соглашаясь с оценкой Бердяевым их роли в формировании террористических методов в революционном движении, говорит о том, что эти террористы создавали основы тех ценностей, что лежат в истоке любого бунта против несправедливости: «Всю историю русского терроризма можно свести к борьбе горстки интеллектуалов против самодержавия на глазах безмолвствующего народа». Эта борьба закончилась поражением, однако «и принесенные ими жертвы, и самые крайности их протеста способствовали воплощению в жизнь новых моральных ценностей, новых добродетелей, которые по сей день противостоят тирании в борьбе за подлинную свободу»<sup>13</sup>.

Переходим к оценке персоналий русского революционного движения. Характеризуя эволюцию Белинского, Камю в целом следует мысли Бердяева. Либеральный идеалист, познакомившись с философией Гегеля, становится ее горячим поклонником. Принятие действительности со всеми ее страданиями кажется ему признаком величия духа: «Принять мир таким, как он есть, со всеми его страданиями, на какой-то миг показалось ему признаком страдания других становятся причиной резкого поворота мыслей Белинского вспять: «Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови...»<sup>14</sup>. Белинский понимает, что он хочет не абсолюта, а полного бытия, бессмертия конкретного человека, а не человеческого рода. Он становится бунтарем: «Эти выводы — обоснование взбунтовавшегося индивидуализма»<sup>15</sup>. Сравним высказывание Бердяева: «Белинский прежде всего с обычной своей страстностью восстает против отвлеченного идеализма, далекого от конкретной жизни, который приносит в жертву мировому духу, общему — индивидуальное, живую человеческую личность»<sup>16</sup>. Можно соотнести, на наш взгляд, замечание Камю о жажде Белинского полноты бытия со следующей мыслью Бердяева: «Подобно немецким романтикам, русская мысль стремится к целостности и делает это более последовательно и радикально, чем романтики, которые сами утратили целостность»<sup>17</sup>.

Применительно к Белинскому он выражает эту мысль так: «У Белинского было характерно русское искание целостного мирозерцания, которое дает ответ на все вопросы жизни, соединяет теоретический и практический разум, философски обосновывает социальный идеал»<sup>18</sup>. При этом Бердяев говорит и о том, что, выступая против подчинения индивида общим у Гегеля, Белинский подчиняет его новому общему: «Бунт против общего во имя личности переходит у него в борьбу за новое общее, за человечество, за его социальную организацию»<sup>19</sup>.

Камю отмечает, что Белинский, в отличие от Герцена и Лаврова, выступает с отрицанием традиционных ценностей: «За время конфронтации с Гегелем он достаточно точно определил свою позицию, которая перейдет затем к нигилистам и отчасти к террористам»<sup>20</sup>.

Далее Камю говорит о происхождении нигилизма как понятия и как движения, отрицающего традиционные ценности. Нигилизм для Камю — идеология, против которой он борется как моралист и философ. Поэтому для него важно определить, как появляется теория и практика нигилизма.

Следует заметить, что сам термин встречается еще в античности и закрепляется в западной философии в XIX в. в творчестве А. Шопенгауэра, а затем у Ф. Ницше<sup>21</sup>. Камю имеет в виду теорию и практику революционного нигилизма в России, которая имеет существенное своеобразие. И хотя в России впервые этот термин употребил в 1829 г. Н. И. Надеждин<sup>22</sup>, широкое распространение его связано с выходом в свет романа И. С. Тургенева «Отцы и дети» (Камю говорит о появлении этого термина в романе). Он приводит критическую статью Писарева, который приветствует образ тургеневского Базарова как настоящего нигилиста. Сам Камю трактует позицию Базарова как разумный эгоизм. Сторонник нигилизма базаровского типа Писарев отрицает философию, мораль искусство, даже правила хорошего тона. Камю говорит о Писареве: «Вызов общественному мнению возводится им в ранг доктрины...»<sup>23</sup>. Автор «Бунтующего человека» считает, что само отрицание становится для нигилистов благом: «Русские нигили-

сты, о которых идет речь, впадали в противоречие, бросая вызов обществу и видя в самом этом вызове утверждение некой ценности»<sup>24</sup>. Материализм нигилистов, основанный на вульгарном материализме Бюхнера, Фогта и Молешотта стал их религией: «Но один из них признавался: «Ради Молешотта и Дарвина мы готовы пойти на плаху» — иными словами, учение о материи было для них куда важнее, чем сама материя»<sup>25</sup>. Таким образом, Камю, вслед за Бердяевым, отмечает фанатически-религиозный характер воззрений Писарева и его последователей: «Разум у нигилистов странным образом занял место религиозных пред-рассудков...»<sup>26</sup>. Далее он говорит, что нигилисты не верили ни во что, кроме разума и выгоды, однако были совершенно лишены скептицизма, сопутствующего, как правило, таким взглядам: «Но вместо скептицизма избрали апостольское рвение и сделали социалистами»<sup>27</sup>. Атеизм нигилистов, выраженный так ярко Писаревым, предполагает, что любовь и сострадание могут быть найдены только в среде людей, поскольку люди лишены божественной благодати. С другой стороны, полное отрицание «равносильно лишению»<sup>28</sup>. Следовательно, человек, открытый отрицанию, «способен открываться навстречу лишениям других и в конце концов дойти до самоотрицания»<sup>29</sup>. Придерживаясь ошибочной версии о самоубийстве Писарева, Камю считает, что выставаемый им напоказ цинизм приводит его «к познанию любви, изгнанию из ее царства и мукам отверженности, толкнувшим его к самоубийству...»<sup>30</sup>. Вместе с тем именно Писарев находит «справедливые слова для обличения несправедливости»<sup>31</sup>.

Характеризуя мировоззрение Писарева, Бердяев пишет: «Он проповедует материализм, который по его наивному убеждению освобождает личность, в то время как он отрицает личность»<sup>32</sup>. И далее: «Писарев хотел выработки нового человеческого типа, это интересовало его больше, чем организация общества. Этот новый человеческий тип он назвал «мыслящим реалистом»<sup>33</sup>.

Бердяев говорит о том, что русский нигилизм возникает на почве православия (Камю как нерелигиозный мыслитель оставляет это замечание без внимания): «Русский нигилизм отрицал Бога,

дух, душу, норы и высшие ценности. И тем не менее нигилизм нужно признать религиозным феноменом. Возник он на духовной почве православия, он мог возникнуть лишь в душе получившей православную формацию. Это есть вывернутая наизнанку православная аскеза, безблагодатная аскеза»<sup>34</sup>. Бердяев считает чисто православным ощущение мира лежащим во зле, погрязшем в грехе. Религия становится для нигилистов такой же роскошью, как и духовные ценности. Все свои силы они направляли на «эмансипацию земного человека, эмансипацию трудового народа от непомерных страданий, на создание условий счастливой жизни, на уничтожение суеверий и предрассудков, условных норм и возвышенных идей, порабощающих человека и мешающих его счастью»<sup>35</sup>. Заметим, что не только православие, но и средневековые католические секты характеризовались подобными представлениями, о чем говорит, в частности, М. А. Бакунин<sup>36</sup>. По мнению Бердяева, резко отрицательное отношение русских нигилистов к культуре объясняется нерешенностью проблемы культуры в православии, видевшем в культурном творчестве греховность. В то же время именно православие, с точки зрения русского мыслителя, характеризовалось способностью к самоотречению и самопожертвованию.

Теоретическое обоснование русскому терроризму, как известно, дает М. А. Бакунин. Бакунин, как и Белинский, начинает с поклонения Гегелю. Однако гегелевское преклонение перед прусским государством для него неприемлемо. В 40-е годы Бакунин знакомится с французским социализмом и анархизмом и «становится проповедником некоторых тенденций, свойственных этим учениям».

По оценке Камю Бакунин «бросается в самое элементарное манихейство». При этом автор «Бунтующего человека» не имеет в виду, как отмечает в примечаниях А. М. Руткевич, конкретных последователей пророка Мани. Здесь выражается лозунг «все или ничего», характерный, по мнению французского мыслителя, для последователей метафизического бунта: «Он устремляется теперь к всеобщему разрушению, по-прежнему вдохновляясь лозунгом «Все или ничего» в его чистом виде»<sup>37</sup>. Бердяев же, описывая



атеизм русского революционера, сравнивает Бакунина с Маркионом: «В его атеизме есть маркионовские мотивы»<sup>38</sup>. Сравнение это позволяет Бердяеву классифицировать Бакунина скорее как богоборца, а не атеиста (для Камю это, заметим, одна из характеристик метафизического бунта). Гностик Маркион<sup>39</sup>, заметим, также может рассматриваться как мыслитель, желавший «всего или ничего», поскольку гностицизм, как известно, явился одним из источников манихейства.

Для Бакунина религией становится вера в революцию. При этом он проповедует решительный теоретический имморализм: борьба государства и революции, революции и контрреволюции непримирима. Любое государство — преступление. Поэтому борьба, разрушение, истребление — страсть Бакунина: «борьба против всего сущего будет беспощадной и бесчеловечной, ибо единственное спасение — в истреблении»<sup>40</sup>. Камю считает, что Бакунин в своем бунте стремится защитить человека от государства: «Наперекор всем отвлеченным догмам он встает на защиту человека как такового, полностью отождествляемого с бунтом, в котором тот участвует»<sup>41</sup>. Бакунин считает, что новый мир без законов будет свободным. При этом сам этот новый мир он описывает как диктатуру. Камю считает, что Сталин осуществил эту бакунинскую мечту вплоть до мелочей. Страсть к разрушению сочеталась у него с этим стремлением к диктатуре.

Характеризуя революционное мировоззрение Бакунина, Бердяев отмечает прежде всего его ненависть к интеллектуальным теориям и крайнюю эмоциональность. В этом главная причина его разногласий с Марксом: «Бакунин исключительно эмоционален, враждебен всяким интеллектуальным теориям. ... Более всего ему ненавистна власть ученых. Научный социализм для него есть власть ученых»<sup>42</sup>. И далее: «Бакунин народник в том смысле, что он верит в правду, скрытую в трудовом народе, в темной массе и особенно русском народе, который он считал народом-бунтарем по преимуществу. Все зло для него в государстве, созданном господствующими классами и являющимся орудием угнетения»<sup>43</sup>. Бунт для Бакунина — высшая стадия развития человека после

животного и мыслящего состояния. Государство же чуждо русскому народу, это результат немецкого влияния.

Фигура, завершающая торжество нигилизма в русском революционном движении, — С. Г. Нечаев, написавший вместе с Бакуниным «Катехизис революционера», который Камю считает образцом политического цинизма. Именно Нечаев, по мнению автора «Бунтующего человека», доводит нигилизм в качестве связанной доктрины до пределов возможного: «В его лице революция впервые открыто отрекается от любви и дружбы»<sup>44</sup>. Революция у него становится единственной ценностью, поэтому все остальные ценности должны быть принесены в жертву: «Таким образом, своеобразие Нечаева заключается в том, что он вознамерился оправдать насилие, обращенное к собратьям»<sup>45</sup>. Сравним характеристику нечаевского «Катехизиса» Бердяевым: «Нечаевский «Катехизис революционера» до жуткости напоминает вывороченную православную аскетику, смешанную с иезуитизмом, это ... предельная форма революционного аскетического мироотвержения, совершенной революционной отрешенности от мира»<sup>46</sup>. Нечаев характеризуется русским философом как фанатик, дошедший до изуверства, с психологией раскольника: «Он готов сжечь другого, но согласен в любой момент и сам сгореть»<sup>47</sup>.

Нечаев создает, пользуясь именем Бакунина, назначившего его «представителем «русского отдела Всемирного революционного союза», существовавшего только в его воображении»<sup>48</sup>, свою собственную организацию под названием «Народная расправа» и сам выработал ее устав. Он узаконил строгое подчинение и применение жесткого насилия по отношению к нижестоящим. Нечаев призывает «всячески подталкивать правительство к репрессивным мерам»<sup>49</sup> и способствовать «усилению страданий и нищеты народных масс»<sup>50</sup>. Более того, он проводит свой принцип в жизнь, приказав убить студента Иванова, усомнившегося в его полномочиях. Нечаев был первым, кто лишил всех прав рядовых революционеров, оставив их за собой. Для остальных остались лишь обязанности.

Камю считает, что именно Нечаев завершил процесс, сформировавший облик революции: «С этого момента в ее лоне окончательно

восторжествовал принцип вседозволенности, убийство было возведено в принцип»<sup>51</sup>.

Народники, пришедшие в революционное движение после Нечаева, попытались затормозить развитие политического цинизма, призывая обратиться напрямую к народу, который, однако, не пошел за ними. Неудача отбрасывала их назад, если не к нечаевскому цинизму, то, по крайней мере, к насилию. «Интеллигенция, не сумевшая сплотить вокруг себя народ, вновь почувствовала себя одинокой перед лицом самодержавия... Именно тогда группа «Народная воля» решила возвести терроризм в принцип и начала серию покушений, которые при участии партии эсеров не прекращались вплоть до 1905 года»<sup>52</sup>. Для Камю эти революционеры становятся «праведными», поскольку они приносят в жертву революции свои жизни.

Сравним характеристику Бердяева: «Драма народнического движения была прежде всего в том, что народ не принял интеллигенции и народ сам отдавал интеллигентов-народников, жертвенно и бескорыстно желавших послужить народу, в руки властей»<sup>53</sup> Бердяев считает, что народ, «под которым понималось главным образом крестьянство отталкивала прежде всего безрелигиозность интеллигенции». И далее: «Все это вплотную поставило перед сознанием народнической интеллигенции политическую проблему и привело к выработке новых методов борьбы»<sup>54</sup>.

Камю стремится найти в русском революционном движении такие фигуры, которые создают новые ценности через отрицание, через нигилизм. Такими для него становятся «разборчивые убийцы» — нигилисты и эсеры, которые идут на насилие и впоследствии жертвуют собой. Заметим, что идеал это по меньшей мере спорен и вряд ли может быть соотнесен с реальной практикой террористов, хотя некоторые его элементы все же, видимо, имели место.

В 1878 г. петербургский суд присяжных оправдывает Веру Засулич, стрелявшую в генерал-губернатора Трепова. Вслед за этим событием начинается волна покушений, «которые следовали друг за другом»<sup>55</sup>.

«Народная воля» переходит к террористическим действиям, которые находят свое обоснование в памфлете Кравчинского (Степняка) «Смерть за смерть». Эпиграфом к нему служат слова: «Посвящается святой памяти Мученика Ивана Мартыновича Ковальского, расстрелянного опричниками за защиту своей свободы 2 августа 1878 года в г. Одессе»<sup>56</sup>. Кравчинский призывает в этом произведении к мести за замученных или приговоренных к каторге товарищей. Камю пишет, что за этим последовала «непрекращающаяся серия убийств»<sup>57</sup>, как в России, так и на Западе: убийство Александра II в 1881 году, покушение на немецкого кайзера в 1883-м, «в 1887-м — казнь чикагских мучеников и съезд испанских анархистов в Валенсии, которые предупреждают: «Если общество нам не уступит, порок и зло все равно должны будут погибнуть, даже если мы погибнем вместе с ними»<sup>58</sup>. Конец века отмечен целой серией политических убийств в самых разных западных странах. Наконец, в 1903 году возникает боевая организация партии эсеров, с которой Камю связывает наивысшее развитие деятельности «разборчивых убийц»<sup>59</sup>.

Нигилизм завершается, следовательно, терроризмом. При этом Бердяев считает, что анархизм является чисто русским явлением, как и нигилизм, как и народничество: «Это один из полюсов в душевной структуре русского народа. Русский народ — народ государственный, он покорно согласен быть материалом для создания великого мирового государства, и он же склонен к бунту, к вольнице, к анархии. Русская дионисическая стихия — анархична. Стенька Разин и Пугачев — характерно русские фигуры и память о них сохранилась в народе»<sup>60</sup>. Утверждение спорное. Камю, как уже указывалось, говорит о том, что вслед за покушениями народников волна таких покушений прокатилась по всей Европе. О.Д. Волкогорова пишет: «Противоречия между государством и народом не являются чисто русским достоянием, это универсальная закономерность общественной жизни. Очень сомнителен был бы вывод об анархичности, скажем, американцев, основанный на широком распространении в США движения хиппи в 60–70-е годы XX века. Но Бердяев, по сути, именно так и поступал, — вспомнив

Разина и Пугачева, указав на Бакунина, он делал вывод об анархичности всего русского народа»<sup>61</sup>.

Вернёмся, однако, к «разборчивым убийцам». Идеализируя террористов, Камю пишет: «С помощью бомбы и револьвера, а также личного мужества, с которым эти юноши, жившие в мире всеобщего отрицания, шли на виселицу, они пытались преодолеть свои противоречия и обрести недостающие им ценности»<sup>62</sup>. Он считает, что своей смертью революционеры-террористы пытались воссоздать общество любви и справедливости и утвердить новые ценности в мире, лишенном благодати. «Разборчивость» этих убийц показана на примере эсера Каляева, отказавшегося от первого покушения на великого князя Сергея, поскольку вместе с ним в экипаже находились дети. И это был не единичный случай. Это позволяет автору «Бунтующего человека» предположить, что революционеры-террористы осознавали свою борьбу как сгусток противоречий: «Надо думать, что, принимая необходимость насилия, они все же признавали его неоправданность. Убийство было для них неотвратимым, но и непростительным актом»<sup>63</sup>. Поэтому они и шли на самопожертвование, чтобы своей жизнью заплатить за убийство. Камю считает, что таким образом они сумели одержать победу над одиночеством и отрицанием, которая выражалась в их любви друг к другу, «которая простиралась на бесчисленные массы их поработанных и безмолвных собратьев»<sup>64</sup>.

Камю считает эти качества террористов новыми, приобретенными в совместной борьбе с несправедливостью и угнетением. Бердяев же полагает, что эти качества революционеров являются не новыми, а сохраненными от отвергнутого ими православия. Показательно описание поведения Желябова перед казнью в работах Камю и Бердяева. Для Камю Желябов праведник потому, что не предал товарищей и спокойно принял свою смерть как плату за прежде совершенное убийство (хотя сам он лично никого не убивал, будучи организатором покушения на жизнь царя): «Для Желябова его смерть в кругу братьев была равносильна оправданию. Убийца виновен лишь в том случае, если соглашается жить после убийства или предаёт своих. А его смерть целиком заглаживает как вину,

так и само преступление»<sup>65</sup>. Утверждение, конечно, весьма спорное, но программное для автора «Бунтующего человека».

Для Бердяева убийство Александра II по постановлению «Народной воли» является не стремлением найти и утвердить новые ценности, но «концом и срывом русских революционных движений до возникновения марксизма»<sup>66</sup>. Желябов тоже описывается русским философом как героическая личность: «Он... был типом человека, предназначенного к испытанию полноты и гармонии жизни»<sup>67</sup>. Однако нравственные качества Желябова были обусловлены, по мнению Бердяева, тем, что он оставался христианином: «православие отрицаю, хотя сущность учения Иисуса Христа признаю»<sup>68</sup>. Таким образом, Желябов ведет себя практически как ранний христианин, принимающий смерть за свою веру и свои идеалы: «Перед казнью он поцеловал крест»<sup>69</sup>. Автор объясняет такое поведение крестьянским происхождением революционера. Народ сохраняет веру, а власть, убивая таких людей из народа, делает из них мучеников.

Несмотря на стремление Камю отыскать у бунтовщиков-террористов некие новые ценности (это, конечно, солидарность, которая, по его мнению, является сущностью человека и лежит в основе «простительного» бунта), он вынужден признать, что нигилизм разрастается и принимает облик «шигалевщины» (по фамилии одного из героев «Бесов» Достоевского), связанной с деятельностью Петра Ткачева, которого французский мыслитель называет «посредником между нигилизмом и военным социализмом», т.е. предшественником Ленина<sup>70</sup>. Сравним характеристику Бердяева: «И он (Ткачев — И. С.) более чем кто-либо должен быть признан предшественником Ленина»<sup>71</sup>. И далее: «Ткачев, как и Ленин, был теоретиком революции. Основная идея его есть захват власти, захват власти революционным меньшинством. Для этого нужно дезорганизовать существующую власть путем террора. Народ по мнению Ткачева всегда готов для революции, потому что он лишь материал, которым пользуется революционное меньшинство»<sup>72</sup>.

Ткачев, таким образом, становится теоретиком массового террора, т.е. убийства неразборчивого. И поскольку это убийство

не предусматривает никакого создания ценностей, человечество может погибнуть в начатой террористами братоубийственной войне. Здесь, по мнению Камю, «предвосхищены тоталитарные теократии с их государственным террором»<sup>73</sup>.

Из всего сказанного выше видно, что Камю явно пользовался оценками Бердяевым деятелей русского революционного движения и согласен с выводами о религиозном характере их воззрений и русской революции вообще. Однако Камю остается западным левым интеллигентом. Уважая позицию Бердяева (впрочем, нигде не ссылаясь на его работы), он рассматривает русский нигилизм и терроризм, руководствуясь собственной концепцией бунта, исходящего из солидарности с угнетенными. По его мнению, русские народники и эсеры, готовые заплатить за совершенные ими убийства собственными жизнями, создают те ценности революционного движения, ради которых оно существует до сих пор. Это осознание солидарности с товарищами и возможности такого мира, в котором нет места угнетению и несправедливости. Камю оставляет без внимания рассуждения Бердяева о связи русской религиозности именно с православием. Бердяев же отнюдь не склонен идеализировать русских террористов, считая их самопожертвование «безблагодатной аскезой», т.е. вывернутой наизнанку аскезой православной. Революционеры, по его убеждению, не создают новых ценностей, а сохраняют в редких случаях христианские, как, например, Желябов. Стоит, несомненно, заметить, что русский мыслитель иногда преувеличивает своеобразие русского характера, считая, например, анархизм исключительным свойством русского народа, о чем говорилось выше.

Вместе с тем отметим, что Бердяева и Камю роднит обостренное чувство социальной справедливости, внимание к отдельной уникальной личности и стремление защитить ее от любых ортодоксальных идеологий. Право на протест против социальной несправедливости, лишенный эскалации насилия, о котором говорит Камю, остается актуальным и в наше время. А произведения Бердяева предостерегают от создания революционных «религий», приводящих в конечном счете к установлению тоталитарных империй.

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. — М., 1990. — С. 62.

<sup>2</sup> О попытках умалить значение философии Бердяева в европейской философии очень хорошо написал П. С. Гуревич, блестяще доказавший обратное (См.: *Гуревич П. С.* Н. А. Бердяев в контексте европейской философии // Вестник славянских культур. — 2015. — Выпуск 3 (37). — С. 13–31).

<sup>3</sup> *Гальцева Р. А.* Николай Бердяев // *Гальцева Р., Роднянская И.* К портретам русских мыслителей. — М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. — С. 219.

<sup>4</sup> Российская ИМКА («Юношеская христианская организация») была основана в 1900 году в Санкт-Петербурге. Её членами и меценатами являлись, в том числе: Скрябин, Рахманинов, Стравинский, Анна Павлова, Бунин. В начале XX в. ИМКА организовывала кружки по изучению гуманитарных и точных наук, спортивные секции, в годы Первой мировой войны курсы по уходу за ранеными, помощь беженцам и русским военнопленным. Издательство «ИМКА-Пресс», впервые напечатало многие произведения Бердяева, Булгакова, Набокова, Солженицына.

<sup>5</sup> *Волкогонова О. Д.* Бердяев. — М., 2010. — С. 296.

<sup>6</sup> *Гуревич П. С.* Указ. соч. С. 15.

<sup>7</sup> А. М. Руткевич в примечаниях к переводу «Бунтующего человека» говорит о вероятном использовании Камю идей «Истоков и смысла русского коммунизма» Н. А. Бердяева. (См.: *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с фр. — М., 1990. — С. 385.

<sup>8</sup> Там же. С. 134.

<sup>9</sup> Там же. С. 135.

<sup>10</sup> Там же. С. 143.

<sup>11</sup> См.: *Камю А.* Указ. соч. — С. 233; *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 11–12.

<sup>12</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 233.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. — С. 236.

<sup>15</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 236.

<sup>16</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 33.



- <sup>17</sup> Там же. — С. 34.
- <sup>18</sup> Там же. — С. 30–31.
- <sup>19</sup> Там же. — С. 34.
- <sup>20</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 236.
- <sup>21</sup> См.: Новая философская энциклопедия. В 4-х т. — М., 2010. — Т. 3. — С. 83–85.
- <sup>22</sup> Там же. — С. 84.
- <sup>23</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 237.
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Там же. — С. 238.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 238.
- <sup>29</sup> Там же.
- <sup>30</sup> Там же.
- <sup>31</sup> Там же.
- <sup>32</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 45.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> Там же. — С. 37–38.
- <sup>35</sup> Там же. С. 38.
- <sup>36</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 396.
- <sup>37</sup> Там же. — С. 239.
- <sup>38</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 36.
- <sup>39</sup> См. Новая философская энциклопедия. — Т. 2. — М.: 2010. — С. 496–497.
- <sup>40</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 240.
- <sup>41</sup> Там же.
- <sup>42</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 55.
- <sup>43</sup> Там же.
- <sup>44</sup> *Камю А.* Указ. соч. С. 242.
- <sup>45</sup> Там же. — С. 243.
- <sup>46</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 51–52.
- <sup>47</sup> Там же. — С. 52.
- <sup>48</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 242.
- <sup>49</sup> Там же. — С. 244.
- <sup>50</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 244.

- <sup>51</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 244.
- <sup>52</sup> Там же. — С. 245.
- <sup>53</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 58.
- <sup>54</sup> Там же.
- <sup>55</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 245.
- <sup>56</sup> Смерть за смерть [Электронный ресурс] /Скепсис [http://scepsis.net/library/id\\_1463.html](http://scepsis.net/library/id_1463.html). Дата обращения 3 июня 2018.
- <sup>57</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 245
- <sup>58</sup> Там же. — С. 245–246
- <sup>59</sup> На самом деле организация была создана в 1901 г. по инициативе Г. А. Гершуни (См.: Энциклопедический словарь / Академик / <https://dic.academic.ru/dic.nsf/es/9303/%D0%91%D0%BE%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D1%8F>).
- <sup>60</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 53
- <sup>61</sup> *Волкогонова О. Д.* Указ. соч. — С. 360.
- <sup>62</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 236.
- <sup>63</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 248.
- <sup>64</sup> Там же. — С. 249.
- <sup>65</sup> Там же. — С. 250.
- <sup>66</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 61.
- <sup>67</sup> Там же.
- <sup>68</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 61.
- <sup>69</sup> Там же. — С. 62.
- <sup>70</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С. 252.
- <sup>71</sup> *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 251.
- <sup>72</sup> Там же. — С. 51–52.
- <sup>73</sup> *Камю А.* Указ. соч. — С.253.

# ОРГАНИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В РЕФЛЕКСИИ

Н. Д. БЕРДЯЕВ

(Крик о кризисе человечности  
по мотивам работы «Человек и машина»)

*О. Д. Маслобоева*

Меня интересовало выразить себя и  
крикнуть миру то, что мне открывает  
внутренний голос как истину

*Н. А. Бердяев*

Придёт время, когда все «народы... обменяются  
своими самыми драгоценными качествами:  
прекрасный англичанин, утонченный француз,  
человечный русский и знающий немец».

*Т. Манн*

Человеку свойственно редко задумываться о типе своего мировоззрения. Более того, об этом не так часто размышляют и классики философии, притом, что философствование на любом уровне — и обыденном, и теоретическом — обусловлено мировоззренческой потребностью в понимании смысла собственной жизни. Осознание индивидуальности мировоззрения каждого социального субъекта, будь то человек или нация, побуждает философов во все времена глубоко рефлексировать, прежде всего, мировоззрение своей эпохи и своей культуры в поисках теоретического выявления и обоснования собственного мировоззрения. Это приводит к тому, что у классиков философии единство слова и дела в их судьбе на порядок выше остальных смертных. Но при всей уникальности внутреннего духовного мира каждого человека наши восприятия мира могут быть типологизированы как основные модели взаимосвязи

Номо Sapiens с окружающей средой, что способно повысить эффективность нашего воздействия на эту среду с точки зрения реализации смыслов собственной жизнедеятельности.

Подобного рода классификацию предложил Н. О. Лосский в работе «Мир как органическое целое» (1915 г.), где он выделяет два конкурирующих мировосприятия: органическое и механистическое. В связи с чем он пишет: «неорганическое миропонимание» стремится понять целое «как составленное из элементов А, В, С, D, считая их способными существовать самостоятельно, совершенно независимо и друг от друга, и от целого, в котором они найдены», в то время как «сторонник органического мировоззрения понимает всякую множественность и целость прямо противоположным способом. Первоначально существует целое, и *элементы* способны существовать и возникать *только в системе целого*»<sup>1</sup>. Своего рода примат целого над элементами в органической системе не означает их подчиненность, как это свойственно механистически понимаемому коллективизму. Целое и элементы в органическом миропонимании взаимно обуславливают друг друга, а связи между элементами не являются внешними связями рядоположенности, поэтому органическое целое — это не арифметическая сумма элементов, а некий интеграл, обладающий дополнительным эффектом, возникающим из взаимопроникающих связей между элементами, характеристики которых также влияют на содержание органической целостности.

Известное замечание Ф. Энгельса в «Диалектике природы» о том, что в античной философии мы находим, хотя и «в зародыше», «все позднейшие типы мировоззрения», в полной мере справедливо применительно к становлению механистического и органического мировоззрения: если первое ярко выражено в атомистической теории Демокрита, то второе отражает общий настрой мировосприятия «здорового детства» нашей цивилизации, как принято характеризовать этот период в истории культуры. Органическое мировоззрение обозначается применительно к античной культуре как космологическое, так как выражалось оно в категориях взаимосвязи «микрокосма» и «макрокосма», между которыми в силу их

равноценности существует предустановленная, т.е. вечная и естественная, гармония. Теоретическая рефлексивность «зародыша» органического мировоззрения выражалась в целом в стихийной диалектичности мыслителей этого периода и в учении о космосе как едином и одушевленном. Вместе с тем высокая классика античной философии в лице Платона и Аристотеля зафиксировала внимание на проблеме соотношения организма и механизма, естественного и искусственного сквозь призму телеологии. В результате в учении «энциклопедического ума античности» о четырёх причинах бытия каждой вещи было схвачено концептуальное единство детерминизма и телеологии, а категория «энтелехия», обозначающая целевую причину, имплицитно уже содержала мысль о саморазвитии вещей.

Динамика соотношения органического и механистического типов мировоззрения исторически изменялась таким образом, что в эпоху Нового времени механистическое мировоззрение становится парадигмой культуры благодаря разработке классической научной картины мира, что нашло яркое выражение, в частности, в работе Ж. Ламетри «Человек — машина» (1747). Данную динамику Бердяев отмечает в своей статье «Человек и машина» (1933 г.): «Можно установить три стадии в истории человечества — природно-органическую, культурную в собственном смысле и технически-машинную»<sup>2</sup>. Как известно, ньютоновская наука подготовила промышленный переворот, последствия которого инициировали глобализацию человеческой деятельности, о чем уже в полный голос заявляется в рассматриваемой статье: «Человеку удалось вызвать к жизни, реализовать новую действительность. Это есть показатель страшной мощи человека. Это указывает на его творческое и царственное призвание в мире»<sup>3</sup>. И далее: «Техника дает человеку чувство страшного могущества, и она есть порождение воли к могуществу и к экспансии. Эта воля к экспансии, породившая европейский капитализм, вызывает неизбежно к исторической жизни народные массы. Тогда старый органический порядок рушится и неизбежна новая форма организации, которая дается техникой»<sup>4</sup>. Поэтому Бердяев конста-

тирует: «Не будет преувеличением сказать, что вопрос о технике стал вопросом о судьбе человека и судьбе культуры. ...Техника есть последняя любовь человека, и он готов изменить свой образ под влиянием предмета своей любви»<sup>5</sup>. С нашей исторической высоты осознается, что готовность «изменить свой образ», провозглашаемая Бердяевым, означает буквально одну из альтернатив будущности человека в трактовке современных трансгуманистов: отказаться от образа и подобия Божьего, о чем философия толковала со Средневековых времен, и принять образ биоробота или киборга посредством перенесения сознания на технические носители. То есть Бердяев ставит проблему апокалипсическую: это откровение об альтернативе между самоуничтожением или самовозрождением человечества на уровне нравственной свободы. В этой связи не случайно в рассматриваемой статье звучит вскользь брошенное Бердяевым замечание о том, что «злоупотребление апокалипсисом особенно свойственно русским православным»<sup>6</sup>. Не злоупотребление, а углубленная, драматически напряженная рефлексия апокалипсической альтернативы присуща русским мыслителям, что демонстрирует и сам Бердяев в данной статье: «Мы стоим перед основным парадоксом: без техники невозможна культура, с нею связано самое возникновение культуры, и окончательная победа техники в культуре, вступление в техническую эпоху влечет культуру к гибели»<sup>7</sup>. Бердяев очень выразительно рисует возможный негативный исход апокалипсической альтернативы: «В известном смысле можно сказать, что речь идёт о жизни и смерти. Иногда представляется такая страшная утопия. Настанет время, когда будут совершенные машины, которыми человек мог бы управлять миром, но человека больше не будет. Машины сами будут действовать в совершенстве и достигать максимальных результатов. Последние люди сами превратятся в машины, но затем и они исчезнут за ненадобностью и невозможностью для них органического дыхания и кровообращения. Фабрики будут производить товары с большой быстротой и совершенством. Автомобили и аэропланы будут летать. Через Т.С.Ф. по всему миру будут звучать музыка и пение, будут воспроизводиться речи прежних людей.

Природа будет покорена технике. Новая действительность, созданная техникой, останется в космической жизни. Но человека не будет, не будет органической жизни. Этот страшный кошмар иногда снится. От напряжения силы духа зависит, избежит ли человек этой участи. Исключительная власть технизации и машинизации влечет именно к этому пределу, к небытию в техническом совершенстве»<sup>8</sup>.

Полноценное понимание глубинного смысла рассматриваемой работы Бердяева возможно только с учетом целостного контекста его творчества и соборного творчества отечественных мыслителей, призванных, как и в любой культуре, возвращать зрелость национального самосознания. Повышенный интерес к апокалиптической альтернативе, как и озабоченность задачей достичь всеединства человечества во имя его спасения, что нашло выражение в «русской идее», оформленной, прежде всего, Ф. М. Достоевским и В. С. Соловьевым, — всё это, очевидно, результат исторической молодости русской культуры, многообразно отмечаемой отечественными мыслителями. Так, князь В. Ф. Одоевский в первой половине XIX в. писал в своих психологических заметках: «...мы дети с опытностью старца, но всё дети: явление небывалое в летописях мира, которое делает невозможным все исторические исчисления и решительно сбивает с толка всех европейских умников, принимавшихся судить о нас по другим!»<sup>9</sup> Чуть позже П. Я. Чаадаев в своих «Философических письмах» напишет, что Россия ещё не вышла из поры «юности» в «зрелый возраст», но и надежды на будущее он связывает с Россией по причине её исторической молодости, благодаря которой на «листе белой бумаги» можно записать, не повторяя ошибок Запада и Востока, самые истинные письма.

Все народы, так или иначе, прожили этап детски органического мировоззрения, наиболее отрефлексированный античной философской мыслью. Однако в отличие от западно-европейской культуры, где собственно родилась наука и состоялась промышленная революция, русская культура, начав свое взросление несравненно позже и не имея серьезного опыта схоластики, сохранила общинный образ

жизни и мышления, усвоив православие детски открытой душой. Вся эта специфика исторической судьбы русской культуры привела к формированию соборности и софийности отечественной ментальности, отрефлексированной русскими мыслителями, и особенно отчетливо это прозвучало в творчестве С. А. Франка, будучи резюмировано как «мы — мировоззрение». Поэтому когда — после господства механицизма в эпоху Нового времени и в связи с разворачивающейся глобализацией человеческой деятельности в эпоху индустриализации — возникает потребность в качественно новом органическом мировоззрении, русская культура оказывается к этому наиболее чувствительной и расположенной отвечать на данный исторический запрос.

Предвестниками мировоззренческой трансформации в направлении от механицизма к органицизму выступают независимо друг от друга два мыслителя второй половины XVIII в.: И. Кант — в западноевропейской культуре и А. Н. Радищев — в русской. Не случайно, В. В. Зеньковской отмечает: «всё, что созрело в XIX веке, начало проявляться уже в XVIII веке»<sup>10</sup>. В. С. Соловьев, подчеркнув крайность механицизма в учении Ж. О. Ламетри, представившего «человека как механический продукт материальной природы»<sup>11</sup>, раскрывает далее роль Канта — этого «Коперника философии»<sup>12</sup> и его последователей в деле освобождения «человеческого духа». Первый шаг на пути теоретического преодоления механистической парадигмы осуществляет Кант в работе «Мысли об оценке живых сил» (1746 г.), где он обосновывает, что наступило время «для защитников живых сил»<sup>13</sup>, присущих любому «естественному телу», ибо оно «обладает способностью самостоятельно увеличивать в себе силу, возбужденную в нем извне причиной его движения, так что в нем могут оказаться степени силы, которые не были вызваны внешней причиной движения, и притом большие, чем эта причина, не поддающиеся, стало быть, измерению той мерой, которой измеряется картезианская сила, и требующие иной оценки»<sup>14</sup>. В любом теоретическом деле, и тем более в теоретическом обосновании мировоззрения, зрелость понятийно-категориального аппарата имеет первостепенное значение, поэтому Кант



полагает, что для достижения «цели придать учению о живых силах достоверность и законченность» необходимо предварительно определить «некоторые метафизические понятия о силе тел»<sup>15</sup>. Дифференцировать механистическое и органическое мировоззрение немецкий классик пытается посредством введения понятия «активная сила» в отличие от содержания понятия «движущая сила», подразумевающего чисто механическое движение. В этой связи Кант пишет: «Движение есть только внешнее проявление состояния тела, так как хотя тело не действует, но стремится действовать; однако, когда из-за какого-нибудь предмета оно внезапно теряет свое движение, оно в момент приведения его в состояние покоя действует. ... поэтому силу тела следовало бы вообще скорее назвать *vis active* [активная сила], чем *vis motrix* [движущая сила]»<sup>16</sup>. Кант подчеркивает, что «все философы до Лейбница, за исключением одного лишь Аристотеля, придерживались ... мнения», в соответствии с которым «не видят дальше того, чему учат нас чувства» и силу тела «считают чем-то таким, что всецело сообщено телу извне и чем тело ни в какой мере не обладает, когда оно находится в покое»<sup>17</sup>. Аристотель составляет исключение, потому что «темная энтелехия этого мужа и есть тайна действий тел»<sup>18</sup>. Аристотель таким образом заложил концептуальное единство детерминизма и телеологии, которое станет теоретической составляющей органического мировоззрения. Вклад Лейбница в вызревание актуального для постиндустриальной эпохи мировоззрения Кант обозначил следующим образом: «Лейбниц, которому человеческий разум обязан столь многим, первый учил, что в теле имеется некоторая сущностная сила, которой оно обладает еще до протяжения»<sup>19</sup>. Все эти прозрения философов традиционной доиндустриальной культуры способствовали формированию современного органического мировоззрения, теоретический стержень которого заключается в принципе самодвижения, самоорганизации, саморазвития всего существующего.

Лейбница особенно выделяет и А. Н. Радищев, взяв его слова: «настоящее чреватое будущим», — в качестве эпиграфа к своей работе «О человеке, его смертности и бессмертии» (1792–1796 гг.),

где в качестве основных категорий, позволяющих теоретически последовательно раскрыть природу человека и место его в мироздании на «лестнице природы», используются понятия «орган» и «организация». Радищев обосновывает, что каждый уровень организации бытия обусловлен тем, какими органами для своего функционирования он обладает, и раскрывает при этом органическое единство всего существующего — от камня до человека, включая уровень сверхъестественной реальности — посредством «закона смежности», который заключается в единстве мужского и женского начала как универсальных онтологических противоположностей<sup>20</sup>. Таким образом, русский мыслитель воспроизводит на качественно новом уровне античную идею космологичной человекомерности бытия. Фактически «закон смежности» выражает закон диалектического противоречия, что соответствует стихийной диалектичности органического мировоззрения на первых этапах его вызревания.

В контексте трактата Радищева наблюдается колебание мысли между механистическим и органическим пониманием по таким ключевым для мировоззрения вопросам, как трактовка целого и процесса движения. Так, целое рассматривается им как сумма составляющих его частей, но в то же время он прозревает идею синергии: «Итак, силы частей могут с силою целого быть сходственны, или же силы частей не сходствуют с силою целого и от нее отличны»<sup>21</sup>. Благодаря импульсу, идущему от идей Радищева российские органицисты в начале XX в. первыми четко формулируют стержневой принцип синергетики: «целое всегда больше или меньше суммы составляющих его частей»<sup>22</sup> и «там где есть система, всегда есть нечто сверхсистемное»<sup>23</sup>. Переходный характер концепции Радищева проявился в том, что, механистически определяя движение: «Движение есть свойство переменять место»<sup>24</sup>, он в то же время раскрывает его диалектическую природу: «Итак, перемена вообще есть переход от одного *противоположного* определения вещи к другому»<sup>25</sup>. В целом органическая методология философской антропологии конституируется в трактате Радищева на основе имплицитной системы теоретико-методологических

принципов: всеобщности жизни, целостности, деятельностного подхода к единому природно-социальному организму, естественности, гармонии и антиномичности бытия и мышления<sup>26</sup>. Таким образом, осуществленная Радищевым в новых исторических условиях рефлексия органического мировоззрения концептуализировалась им в контексте философской антропологии и дала импульс дальнейшему развитию в XIX в. материалистически (А. Н. Добролюбов, Н. Г. Чернышевский и др.) и идеалистически (Д. М. Велланский, А. И. Галич, М. Г. Павлов, В. Ф. Одоевский и др.) ориентированной философской антропологии, которая исходит из понимания человека как существа, пограничного между животным и Богом, и продолжает имплицитное развитие обозначенной системы принципов.

Ключевым в намеченной Радищевым систематике выступает принцип всеобщности жизни: «жизнь зрится распростерта повсюду»<sup>27</sup>, — который соответствует предпринятой Кантом защите «живых сил», присущих каждой вещи. «Коперниканский переворот» Канта заложил основание творчеству блестящей плеяде мыслителей, получившей известное наименование «немецкая классическая философия», которая прогностически отреагировала на радикальное изменение места человека в мире в результате промышленной революции и существенно повлияла на рефлексию интенсивно взрослеющей русской философской культуры. Но из всей плеяды классиков этой школы особенно по сердцу пришелся русским мыслителям Ф. Шеллинг в силу ярко выраженной у него склонности к органическому мировоззрению, поэтому «распространение кантианства и фихтеанства было прервано начавшимся ознакомлением с философией Шеллинга, которая вытеснила все другие влияния»<sup>28</sup>. Причина особой роли Шеллинга в рассмотрении органического как универсального: «Жизнь не есть *свойство* или *продукт* животной материи, напротив *материя есть продукт жизни*. ...Не вещи суть начала организма, а, наоборот, *организм есть начало вещей*»<sup>29</sup>. Российские мыслители сумели углубить идеи целостности природы и всеобщности жизни, уловив в философии Шеллинга ядро немецкой классической философии:

источник активности природы в ней самой и для его обнаружения следует найти в природе субъективное начало, полярное объективному<sup>30</sup>. Мировой организм, по Шеллингу, есть иерархия индивидуальных органов-организмов, развивающихся от простого к сложному, от единичного к общему и всеобщему. Природа в целом выступает как макрокосм, а организмы разной степени общности как микрокосмы, но не в античном контексте созерцательности, обусловленной предустановленной гармонией, а как имманентно-деятельное состояния всей этой иерархии.

Нарастание актуальности органического мировоззрения и его рефлексии в XIX в. делает частотно-существенными соответствующие слова, что отражено в названии и содержании статьи Н. Н. Страхова «Органические категории» (1860 г.), ставшей программной для российского органицизма. В ней Страхов отмечает, что по сравнению с литературой предыдущего столетия слова «организм, органический, развитие и пр. беспрерывно встречаются в настоящее время»<sup>31</sup>, и «во всех образованных литературах простой совокупности частей противопоставляют *органическое целое*, простой связи частей — органическую связь, простым переменам — *органическое развитие* и т.д.»<sup>32</sup>. Но суть нового веяния в культуре не в самой частотности этих понятий, а в их мировоззренческой рефлексии, которую Страхов напрямую связывает с развитием немецкого идеализма, раскрывая диалектический характер как самих органических категорий<sup>33</sup>, так и выражаемого ими мировоззрения, а также философско-антропологический контекст этого мировоззрения: «организмы суть высшие существа природы и самый высший организм есть сам человек, микрокосм, мера вещей, самое сложное и самое цельное из всех явлений»<sup>34</sup>. В этих строках напрямую прослеживается связь идей мыслителей XIX в. с античной космологичностью мировоззрения, стихийно выражающей органическое содержание.

Итогом все более зрелой рефлексивности органического мировоззрения в XIX в. явилась представленная в начале XX в. Лосским дифференциация органического и механистического типов мировоззрения как противоположных и присутствующих на всех эта-

пах цивилизационного развития, но в изменяющейся динамике их взаимоотношения, что отмечает и сам Бердяев в своей статье, когда он, выделив в историческом развитии три стадии — «природно-органическую, культурную в собственном смысле и технически-машинную», подчеркивает: «Стадии эти, конечно, нельзя понимать исключительно как хронологическую последовательность, это прежде всего разные типы», которые «соответствуют различному отношению духа к природе»<sup>35</sup>, что по сути составляет содержание основного вопроса философии как теоретического стержня классической философии, выполняющей мировоззренческую функцию в культуре. Сам Бердяев динамику разрешения вопроса о соотношении духа и материи раскрывает, исходя из творческой природы человека, которая, как и все в этом мире, развивается, т.е. качественно меняется в том или ином направлении. Атрибутивность свободы обрекает человека на личностное творчество, которое по мере накопления социального опыта становится все более изощренным, а возникающая в результате творчества искусственная реальность — все более сложной и опосредованной по отношению к естественной реальности. Таким образом, творческая природа человека обуславливает наличие в его жизнедеятельности противоречия не только между духом и материей, но и между естественным и искусственным, которое специально фиксируется Бердяевым: «В культуре всегда есть два элемента — элемент технический и элемент природно-органический»<sup>36</sup>.

Разрешение всех противоречий в жизнедеятельности человека, по мысли Бердяева, осуществляется в процессах объективации и интериоризации, которые в силу их противоположной направленности образуют стержневое противоречие: «Объективация есть выбрасывание человека вовне, экстериоризация, подчинение условиям пространства, времени, причинности, рационализации. В экзистенциальной же глубине человек находится в общении с духовным миром и со всем космосом»<sup>37</sup>. Если объективация означает отчуждение подлинной человеческой природы, то интериоризация, будучи самоуглублением духа, воплощает творческую природу человека. И хотя творчество в концепции Бердяева

противостоит объективации, но и преодоление объективации достигается посредством творчества. Исходя из бердяевского понимания творчества как созидания нового, ранее «небывалого», можно трактовать процессы интериоризации и объективации как подлинное и неподлинное творчество, тем более что категория «подлинное творчество» употребляется самим мыслителем. Различие между подлинным и неподлинным творчеством раскрывается в статье «Человек и машина», исходя из целевой установки человеческой активности: «Французские томисты любят делать различие между *agir* (*practōn*) и *faire* (*poietōn*). Это старое схоластическое различие. *Agir* значит свободное упражнение человеческих сил, *faire* же значит создание продуктов, фабрикование. В первом случае центр тяжести лежит в человеке, в творящем, во втором же случае — в продукте»<sup>38</sup>.

В любом случае результат активности человека — создание искусственной реальности. Искусство в древнегреческом языке именовалось как «*Tēchne* — техника». Насколько многообразны аспекты творимой человеком искусственной реальности свидетельствует размышления Богданова: «Технику можно понимать в более широком и в более узком смысле. *Tēchne* значит и индустрия, и искусство. *Technāxa* значит фабриковать, создавать с искусством. Мы говорим не только о технике экономической, промышленной, военной, технике, связанной с передвижением и комфортом жизни, но и о технике мышления, стихосложения, живописи, танца, права, даже о технике духовной жизни, мистического пути. Так, например, йога есть своеобразная духовная техника. Техника повсюду учит достигать наибольшего результата при наименьшей трате сил»<sup>39</sup>. Какая именно искусственная реальность творится человеком определяется качеством его духа. Историческая динамика соотношения органического и механистического мировоззрения определялась развитием искусственной реальности, создаваемой человеком, и степенью её опосредованности по отношению к реальности естественной.

Не случайно, российские органицисты вынашивали принцип естественности как осознание созидательного разрешения противоречия

между естественным и искусственным. Так, А. И. Галич в «Опыте науки изящного» обосновывает, что любое детище человека должно соответствовать естественной среде, натуре самого человека, иначе оно будет или отторгнуто средой, или погубит творца. Граница между естественным и искусственным очень подвижна. Органическое единство естественного и искусственного Галич раскрывает в классификации прекрасного, выделяя «красоты естественные, искусственные и смешанные или естественно-искусственные»<sup>40</sup>. Преимущество искусственного в том, что оно позволяет сделать наглядной сущность естественного, «удобно обозреть его в целости»<sup>41</sup>, т.е. выразить бесконечное в конечном, вечное в преходящем. Но когда преходящее претендует заменить собой вечность возникает особого рода искусственное, приводящее к «произвольной разнородности в частях и отсутствию органического единства»<sup>42</sup>. Такое искусственное выступает противоположным естественным.

Бердяев, как представляется, исходит из того же понимания подвижности грани между естественным и искусственным, когда он, выделив качественно различные стадии в истории человечества, тут же подчеркивает, что их нельзя понимать как чисто хронологическую последовательность, так как следует видеть в них разные типы взаимодействия духа с природой и, соответственно, разные типы мировоззрения. «Природно-органическая» стадия характеризуется «погруженностью духа в природу»<sup>43</sup>, что объективировалось в ведении натурального хозяйства, патриархальном строе общества и в целом в формировании квазиестественной реальности под знаком органически созерцательного мировоззрения, которое будет отрефлектировано античными философами. «Культурная в собственном смысле» стадия заключается в «выделении духа из природы и образовании особой сферы духовности»<sup>44</sup> как искусственно-символической реальности под знаком того же органически созерцательного мировоззрения, накапливающего опыт осмысления социальной практики. Бердяев следующим образом характеризует этот тип отношения духа к естественной природе: «человек культуры все еще жил в природном мире,

который не был сотворен человеком, который представлялся сотворенным Богом. Он был связан с землей, с растениями и животными. Огромную роль играла теллурическая мистика, мистика земли. ...Культура в период своего цветения была еще окружена природой, любила сады и животных. ...Люди культуры, как ни далеко они ушли от природной жизни, смотрели еще на небо, на звезды, на бегущие облака. Созерцание красот природы есть даже по преимуществу продукт культуры. Культуру, государство, быт любили понимать органически, по аналогии с живыми организмами. Процветание культур и государств представлялось как бы растительно-животным процессом»<sup>45</sup>. Создаваемая в этом процессе искусственно-символическая реальность культуры опосредована по отношению к естественной реальности только одним элементом — это развивающаяся система орудий труда, используемых не только в хозяйственной деятельности, но и во всех элементах духовной культуры.

«Технически-машинная» стадия характеризуется «активным овладением духом природы, господством над ней»<sup>46</sup>. Становление этого этапа заключается в глобализации человеческой деятельности: «Техника овладевает огромными пространствами и огромными массами. Все делается мировым, все распространяется на всю человеческую массу в эпоху господства техники»<sup>47</sup>. Грянувшая индустриализация, урбанизация, менеджеризация востребовала переход от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения: «Актуализм и титанизм техники прямо противоположен всякому пассивному, животнo-растительному пребыванию в материнском лоне, в лоне матери-земли, Magna Mater, он истребляет уют и тепло органической жизни, прикишкой к земле»<sup>48</sup>. Ключевой момент глобализации заключается в создании второго элемента, опосредствующего связь человека с первозданной природой — это искусственные источники энергии.

Механистический и органический типы мировоззрения поляризуются по теоретико-методологическому основанию: либо мир — это сумма изолированных и внешне связанных между собой элементов, либо это самоорганизующееся целое, элементы



которого представляют собой аналогичные целостности, наподобие живого глобуса, явившегося во сне Пьеру Безухову: «Глобус этот был живой, колеблющийся шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собой. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной разделялись на многие». Исходя из того, какая модель мира сформирована человеком, им вырабатывается соответствующая стратегия жизнедеятельности, т.е. методология как теоретическое обоснование оптимального алгоритма деятельности. Созерцательный и деятельностный типы мировоззрения поляризуются по аксиологическому основанию. Система ценностей и идеалов исторически изменяются под влиянием эволюции социальной практики и накопления опыта ее осмысления. Глобализация человеческой деятельности означает соответствующее повышение градуса свободы и одновременно ответственности социального субъекта. Отечественные мыслители уже в середине XIX в. понимали неизбежность мировоззренческой трансформации: «Как изменилось положение человека на земле! Каким гордым сознанием своего нового значения должен он был проникнуться! Прежде игрушка в руках мощной судьбы, которого вся забота должна была ограничиваться лишь предохранением себя и ближайшего к себе от превратностей рока, без сил влиять на далекое будущее и, следовательно, без заботы о нем — теперь он сильный деятель, стоящий лицом к лицу со всем грядущим — он сеятель жатвы, которая не погибнет, он и ответственный за будущее»<sup>49</sup>.

Историческая потребность принимать всю меру глобальной ответственности за многостепенные последствия своей деятельности актуализирует амбивалентность техники во всей масштабности этой проблемы: «Чудеса техники, всегда двойственной по своей природе, требуют небывалого напряжения духовности, неизмеримо большего, чем прежние культурные эпохи. Духовность человека не может уже быть органически-растительной. И мы стоим перед требованием нового героизма, и внутреннего, и внешнего»<sup>50</sup>. Благодаря технике «человеку удалось вызвать к

жизни, реализовать новую действительность. Это есть показатель страшной мощи человека. Это указывает на его творческое и царственное призвание в мире. Но также и показатель его слабости, его склонности к рабству»<sup>51</sup>. Амбивалентность техники в контексте глобализации человеческой деятельности обостряет противостояние механистического и органического типов мировоззрения, которые мирно сосуществовали в предыдущие эпохи посредством естественного преобладания на каждом этапе одного из них, а теперь это противоречивое сосуществование приобретает новое звучание: «Техника перестает быть нейтральной, она давно уже не нейтральна, не безразлична для духа и вопросов духа. Да и ничто в конце концов не может быть нейтральным, нейтральным могло что-то казаться лишь до известного времени и лишь на поверхностный взгляд. Техника убийственно действует на душу, но она вместе с тем вызывает сильную реакцию духа»<sup>52</sup>.

Модернизация механистического и органического типов мировоззрения, происходящая с рубежа XVIII-XIX вв. обусловлена природой техники как особого типа искусственной реальности и теми вызовами, которые она бросает своему творцу — человеку. Проблема ответа на эти вызовы «не может быть решена возвратом к старой душевной структуре и к старой природно-органической действительности»<sup>53</sup>. Если культура, будучи искусственно символической реальностью, вырастает из квазиестественной и сохраняет гармоничное с ней отношение, то техника рождается из культуры как инородный ее элемент, ибо: «Культура полна была символами, в ней было отображение неба в земных формах, даны были знаки иного мира в этом мире. Техника же чужда символически, она реалистична, она ничего не отображает, она создает новую действительность, в ней все присутствует тут. Она отрывает человека и от природы и от миров иных»<sup>54</sup>.

Качественно новое звучание механистического мировоззрения в эпоху индустриализации было обусловлено тем, что, если в Новое время, предшествующее промышленной революции, экспансия механицизма заключалась в его универсализации как эффективно-средства жизнедеятельности человека, то после промышленной

революции техника начинает претендовать на роль цели и даже самоцели: «бесспорно, техника всегда есть средство, орудие, а не цель. Не может быть технических целей жизни, могут быть лишь технические средства, цели же жизни всегда лежат в другой области, в области духа. Средства жизни очень часто подменяют цели жизни, они могут так много занимать места в человеческой жизни, что цели жизни окончательно и даже совсем исчезают из сознания человека. ...Но подмена целей жизни техническими средствами может означать умаление и угашение духа, и так это и происходит»<sup>55</sup>. Извращение системы человеческих ценностей, когда происходит подмена целей жизнедеятельности её средствами, живописуется Бердяевым весьма выразительно: «Техническая эпоха требует от человека фабрикации продуктов, и притом в наибольшем количестве при наименьшей затрате сил. Человек делается орудием производства продуктов. Вещь ставится выше человека»<sup>56</sup>. По сути дела, Бердяев прогностически вскрывает корень потребительской психологии, которая провоцируется творческими достижениями человека, объективированными в научных технологиях, и через эту объективацию подрывает творческий дух человека, т.е. убивает человеческое в человеке.

Связь мира техники с эволюцией механистического мировоззрения очевидна, но при чём же тут эволюция органического мировоззрения? Эта связь раскрывается Бердяевым диалектически: «Новая природная действительность, перед которой ставит человека современная техника, совсем не есть продукт эволюции, а есть продукт изобретательности и творческой активности самого человека, не процесса органического, а процесса организационного. С этим связан смысл всей технической эпохи. Господство техники и машины есть прежде всего переход от органической жизни к организованной жизни, от растительности к конструктивности. С точки зрения органической жизни техника означает развоплощение, разрыв в органических телах истории, разрыв плоти и духа. Техника раскрывает новую ступень действительности, и эта действительность есть создание человека, результат прорыва духа в природу и внедрение разума в стихийные процессы.

Техника разрушает старые тела и создает новые тела, совсем не похожие на тела органические, создает тела организованные»<sup>57</sup>. Таким образом Бердяевым раскрывается тонкая грань между искусственной и противоестественной реальностью, к которой человека подводит создаваемая им техника. Взирая с нашей исторической высоты, следует подчеркнуть, что активно развиваемый с середины XX в. третий элемент, опосредствующий связь человека с первозданной природой — искусственные информационные системы интенсифицирует балансирование человека на этой грани. Можно прогнозировать, что как только будет реализована сверхзадача в этой сфере, претендующая на самоцель жизни современного человека, элиминирующая какие бы то ни было смыслы этой жизни: перенесение сознания человека на технический носитель, — грань невозврата будет пройдена и наступит обрисованная Бердяевым картина кошмара технически совершенной реальности, где не будет места самому творцу этой реальности — человеку.

Как и Радищев — зачинатель органицизма в конце XVIII в., Бердяев в первой трети XX в. ставит в центр своего анализа категорию «организация», которая приобрела к этому времени новый двойной смысл. Радищев концептуализировал категорию «организация» как естественный и вечный порядок иерархического устройства мироздания, включая и сверхъестественный уровень и соотнося специфику каждого уровня с присущими ему органами. Такое понимание организации описывает и оценивает Бердяев: «В истории были организованные тела, подобные жизни организмов. Так, патриархальный строй, натуральное хозяйство представлялись органическими и даже вечными в этой своей органичности. Органический строй обычно представлялся созданным не человеком, а или самой природой, или Творцом мира. Долгое время была вера в существование вечного объективного порядка природы, с которым должна быть согласована и которому должна быть подчинена жизнь человека. Природному придавался как бы нормативный характер. Согласно с природой представлялось и добрым и справедливым. Для древнего грека и для средневекового человека

существовал неизменный космос, иерархическая система, вечный *ordo*. Такой порядок существовал и для Аристотеля и для св. Фомы Аквината. Земля и небо составляли неизменную иерархическую систему. Самое понимание неизменного порядка природы было связано с объективным теологическим принципом. И вот техника в той её форме, которая торжествует с конца XVIII в., разрушает эту веру в вечный порядок природы, и разрушает в гораздо более глубоком смысле, чем это делает эволюционизм»<sup>58</sup>.

Сам Бердяев рефлексировал понятие «организация» в смысле конструирования искусственной реальности: «Основным для нашей темы, — провозглашает мыслитель, — является различие между организмом и организацией»<sup>59</sup>. Организация выступает связующим звеном между организмом и механизмом, мирами естественным и искусственным. Соответственно категория «организация» выступает инструментом межмировоззренческого диалога. Что представляет собой организация организма или, по-другому, органического целого? Во-первых, это организация, которая «рождается», т.е. формируется эволюционно и способна эволюционировать; во-вторых, это организация, обладающая внутренним единством, т.е. имманентной целостностью: «Организм не есть агрегат, он не составляется из частей, он целостен и целостным рождается, в нем целое предшествует частям и присутствует в каждой части»<sup>60</sup>; в-третьих, и это главное, подобная организация живёт имманентной целесообразностью: «В организме есть целесообразность, имманентно ему присущая, она вкладывается в него Творцом или природой, она определяется господством целого над частями»<sup>61</sup>. В российском органицизме трактовка «органического целого» как имманентно активного и целесообразного привела к идее его сферичной организованности, что нашло наиболее плодотворное воплощение в концепции ноосферы В. И. Вернадского.

Бердяев противопоставляет «организм» «организации», отождествляя последнюю с механизмом: «Механизм, созданный организационным процессом, составляется из частей, он не может расти и развиваться, в нем целое не присутствует в частях и не

предшествует частям»<sup>62</sup>, поскольку такая организация «создается активностью человека, она творится, хотя творчество это и не есть высшая форма творчества»<sup>63</sup>. И главное, сущность механической организации состоит в отсутствии имманентной целесообразности: «В организации есть целесообразность совсем другого рода, она вкладывается в нее организатором извне. Механизм составляется с подчинением его определенной цели, но он не рождается с присущей ему целью. ...Организованный механизм в своей целесообразности зависит от организатора. Но в нем есть инерция, которая может действовать на организатора и даже поработать его себе»<sup>64</sup>. Как представляется, именно отсутствие имманентной целесообразности делает механизм безжизненным и в случае технократизма угрожающим жизни, которая всегда актуальна в своей индивидуальности. Бердяев отмечает этот существенный аспект «машинизма»: «Массовая техническая организация жизни уничтожает всякую индивидуализацию, всякое своеобразие и оригинальность, всё делается безлично-массовым, лишённым образа. Производство в эту эпоху массовое и анонимное. Не только внешняя, пластическая сторона жизни лишена индивидуальности, но и внутренняя, эмоциональная жизнь лишена индивидуальности»<sup>65</sup>.

Обострение борьбы органического и механистического мировоззрения, обусловленное глобализацией человеческой деятельности и разворачиваемое в контексте деятельностного типа мировоззрения, выливается в апокалипсис как откровение об альтернативе между самоуничтожением или самовозрождением человечества на качественно новом уровне, что в любом случае означает конец истории ветхого (греховного) человечества, т.е. невозможность продолжения его существования на современных технологических рельсах. Разрешение этой альтернативы детерминировано тем, какая мировоззренческая установка возобладает в общественном сознании. Выбор, стоящий перед современным человеком, Бердяев раскрывает аналогично сюжету славянских сказок о герое у развилки трёх дорог, каковыми выступают три варианта эсхатологии: религиозный, технократический и проективный (философско-антропологический или фёдоровский).

Религиозная эсхатология при догматическом прочтении Апокалипсиса — Откровения рисует устрашающие картины Страшного суда. Чтобы избежать вечных адских мук, человек должен сохранить в себе образ Божий через личный подвиг преодоления греховной природы в себе. Бердяев обосновывает, что «характер современной технической цивилизации и то, что она делает с человеком, невыносимо для христианского сознания»<sup>66</sup>, и что «мы стоим перед вопросом о спасении образа человека»<sup>67</sup>. Позитивный исход этого пути имеет своим основанием созерцательно органическое мировоззрение, которое способно противостоять «техническому актуализму» с его ускоряющимся темпом жизни, делающим «для человека все более и более трудным отношение к вечности»<sup>68</sup>, когда «человек стоит перед проблемой: сохранится ли для него возможность мгновений созерцания, созерцания вечности, Бога, истины, красоты»<sup>69</sup>. Созерцательно органическое мировоззрение позволяет признать «активное призвание» человека в мире, исходя из того, что человек есть, прежде всего, «существо, способное к созерцанию, и в созерцании есть элемент, определяющий его «я». В самом созерцании, т. е. в отношении человека к Богу, — подчеркивает Бердяев, — есть творчество»<sup>70</sup>. Религиозная эсхатология требует от человека подвига за своё личное спасение.

Технократическая эсхатология как Кот Баюн убаюкивает человека потребительской психологией, питающейся внедрением научных технологий во все сферы жизни и превращающей человека в обывателя: «Техническая цивилизация по существу своему имперсоналистична, она не знает и не хочет знать личности. Она требует активности человека, но не хочет, чтобы человек был личностью. ...Личность во всём противоположна машине. Она прежде всего есть единство в многообразии и целостность. Она из себя полагает свою цель, она не согласна быть превращена в часть, в средство и орудие. И предстоит страшная борьба между личностью и технической цивилизацией, технизированным обществом, борьба человека и машины. Техника всегда безжалостна ко всему живому и существующему. И жалость к живому и существующему

должна ограничить власть техники в жизни»<sup>71</sup>. Технократическая эсхатология основана на созерцательно механистическом мировоззрении, усыпляющем ответственность человека за результаты его технологической активности, подменяющем цели жизни средствами для ее поддержания.

Ограничить власть техники во имя спасения жизни, которая во всех своих проявлениях индивидуальна, а для человека личностна, призвана проективная эсхатология основоположника русского космизма — Н. Ф. Федорова, основанная на деятельностно органическом мировоззрении, ибо проблема «восстановления иерархии ценностей» и «ограничение власти машинизма ...не может быть решена возвратом к старой душевной структуре и к старой природно-органической действительности»<sup>72</sup>. Спасение образа человека возможно как «восьмой день творения» в сотворчестве человека с Богом, философско-антропологический проект которого прописан в учении «Общего дела» Федорова. Бердяев акцентирует значимость проективной эсхатологии: «Н. Федоров — один из немногих в истории христианской мысли, почти единственный, который преодолел пассивное понимание апокалипсиса. Апокалипсис есть откровение об исторических судьбах человека и мира и о конце, о конечном исходе. Но откровение это нельзя понимать детерминистически и фаталистически. Конец, страшный суд и вечная гибель многих совсем не predeterminedены божественной или природной необходимостью, совсем не фатальны. Человек свободен и призван к активности, конец зависит и от него»<sup>74</sup>. Уникальность проекта «Общего дела» Федорова в снятии антагонизма между духовностью человека и научными технологиями: «У него нет обоготворения науки и техники, ибо он верил в Бога и Христа, но наука и техника для него величайшие орудия человека в победе над стихийными, иррациональными, смертоносными силами природы. Он верил в чудеса техники и призывал к их свершению»<sup>74</sup>.

Синергия науки и религии, равно как и иных элементов духовной культуры, призваны способствовать преодолению нарастающего разрыва между технологической силой человека и уровнем его духовности, чтобы «нравственный Ахиллес» не погиб под



технологическими колесами черепахи. Нравственная свобода, достигаемая на основании органически деятельностного типа мировоззрения, заключается в том, чтобы не поступать с другим «человеком и с целым народом... так, как мы поступаем с камнем и металлами, то есть сделать из них то, что пожелаем сделать»<sup>75</sup>.

---

<sup>1</sup> *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое // *Лосский Н. О.* Избранное. — М., 1991. — С. 340–341.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.* Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Путь. — Май 1933. — № 38. — С.8.

<sup>3</sup> Там же. — С. 16.

<sup>4</sup> Там же. — С. 21.

<sup>5</sup> Там же. — С. 4.

<sup>6</sup> Там же. — С. 5.

<sup>7</sup> Там же. — С. 7.

<sup>8</sup> Там же. — С. 26–27.

<sup>9</sup> *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель-писатель. — М., 1913. — Т. 1. — Ч. 1. — С. 591.

<sup>10</sup> *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. — Т. 1. — Ч. 1. — Л., 1991. — С.22.

<sup>11</sup> *Соловьев В. С.* Статьи из Энциклопедического словаря // *Соловьев В. С.* Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М., 1988. — С. 423.

<sup>12</sup> Там же. С. 424.

<sup>13</sup> *Кант И.* Мысли об оценке живых сил // Кант И. Соч. в 6 тт. — Т. 1. — М.: Мысль, 1963. — С.61.

<sup>14</sup> Там же. — С. 80.

<sup>15</sup> Там же. — С. 63.

<sup>16</sup> Там же. — С. 64.

<sup>17</sup> Там же. — С. 63.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> *Радищев А. Н.* О человеке, его смертности и бессмертии // *Радищев А. Н.* Сочинения. — М., 1988. — С. 437.

<sup>21</sup> Там же. — С. 512.

- <sup>22</sup> *Богданов А. А.* Тектология. — Ч. 1. — М., 1989. — С. 112–113.
- <sup>23</sup> *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое // *Лосский Н. О.* Избранное. — М., 1991. — С. 385.
- <sup>24</sup> *Радищев А. Н.* О человеке, его смертности и бессмертии... — С. 473.
- <sup>25</sup> Там же. — С. 501.
- <sup>26</sup> *Маслобоева О. Д.* Российский органицизм и космизм XIX — нач. XX вв.: эволюция и актуальность. Часть I–III. Монография. — М., 2007. — С. 17–47.
- <sup>27</sup> *Радищев А. Н.* О человеке, его смертности и бессмертии... — С. 501.
- <sup>28</sup> *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Русская философия IX–XIX вв. — Л., 1989. — С. 176.
- <sup>29</sup> *Шеллинг Ф. В. Й.* О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения высшего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч. в 2 т. — М., 1987. — Т. 1. — С. 125.
- <sup>30</sup> Там же. — С. 142.
- <sup>31</sup> *Страхов Н. Н.* Органические категории // Вопросы философии. — 2009. — № 5. — С. 116.
- <sup>32</sup> Там же. — С. 118.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> Там же. — С. 119.
- <sup>35</sup> *Бердяев Н. А.* Человек и машина. — С. 8.
- <sup>36</sup> Там же. — С. 7.
- <sup>37</sup> *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. — М., 1995. — С. 194.
- <sup>38</sup> *Бердяев Н. А.* Человек и машина. — С. 8.
- <sup>39</sup> Там же. — С. 5.
- <sup>40</sup> *Галич А.* Опыт науки изящного. — СПб., 1825. — С. 60–61.
- <sup>41</sup> Там же. — С. 67.
- <sup>42</sup> Там же. — С. 36.
- <sup>43</sup> *Бердяев Н. А.* Человек и машина... — С. 8.
- <sup>44</sup> Там же.
- <sup>45</sup> Там же. — С. 8–9.
- <sup>46</sup> Там же. — С. 8.
- <sup>47</sup> Там же. — С. 20.
- <sup>48</sup> Там же. — С. 18.

<sup>49</sup> *Эдельсон Е.* ИДЕЯ ОРГАНИЗМА и её приложение в различных сферах знания // Библиотека для Чтения. — 1860 г. — № 3. — С. 8.

<sup>50</sup> *Бердяев Н. А.* Человек и машина... — С. 26.

<sup>51</sup> Там же. — С.16.

<sup>52</sup> Там же. — С. 25.

<sup>53</sup> Там же. — С. 30.

<sup>54</sup> Там же. — С. 9.

<sup>55</sup> Там же. — С. 5–6.

<sup>56</sup> Там же. — С. 8.

<sup>57</sup> Там же. — С. 11–12.

<sup>58</sup> Там же. — С. 10–11.

<sup>59</sup> Там же. — С. 9.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Там же. — С. 9–10.

<sup>62</sup> Там же. — С. 9.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же. — С. 10.

<sup>65</sup> Там же. — С. 21.

<sup>66</sup> Там же. — С. 30.

<sup>67</sup> Там же. — С. 31.

<sup>68</sup> Там же. — С. 28.

<sup>69</sup> Там же. — С. 29.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Там же. — С. 30.

<sup>72</sup> Там же.

<sup>73</sup> Там же. — С. 33.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> *Страхов Н. Н.* Органические категории. — С. 118.

# ДИДЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ Н. Д. БЕРДЯЕВА

*Т. Д. Суходуб*

Социальная реальность — непрочная материя. Стежки на ней допустимы едва заметные, дабы не привести к катастрофическим «разрывам» «времени перемен». Опасность последнего — в непредсказуемости, в хаотизации действительности, когда перестаёт действовать элементарная рациональность, а традиция и творчество, которые, по мысли Н. А. Бердяева, играют в человеческой истории и культуре главную роль в детерминации социокультурных процессов, оказываются бессильными. Тема эта — трансисторична, хотя в современной истории её актуализация отмечена такими социальными трагедиями и кардинальными разломами, мировыми войнами и революционными трансформациями, каких прошлые века не знали.

В этих человеческих испытаниях рождается персонализм как особое философское мировоззрение, во-первых, культивирующее установку на человека, как живое творческое начало бытия, уникальное, единственное, неповторимое, должное выступать точкой отсчёта во всех социальных преобразованиях (для него и ради него, ибо он — начало мира); во-вторых, прививающее культуру принятия Другого, как равноценного, важного для всех, как и для него самого, начала бытия. Утверждая такого рода соразмерность личности миру и даже её приоритетность, философ писал: «Тайна личности, её единственности, никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек — микрокосм и заключает в себе всё»<sup>1</sup>.

И хотя персонализм<sup>2</sup> рождён XX веком, в исходной своей проблеме идёт он, на мой взгляд, от кантовской постановки вопроса

о человеческой автономии, от его надежды или мечты на выход человека «из состояния своего несовершеннолетия» (Им. Кант). Почему же стать *взрослым* не получилось? И мечта осталась мечтой? В силу чего и ныне человек существует в тисках внешних опор, «подотчётен» сильнейшему (не важно — человеку, институту ли, общности)? Открытость этих вопросов задана, по сути, отсутствием реципиента, способного понять, принять предлагаемую постановку вопроса, сделать выводы и поступить в кантовском смысле должно.

История философии XX века была временем пересмотра философской классики, критической оценки «просвещенческой идеологии» и вышедшей из неё немецкой классической философии. По-своему реализовали эту установку философия жизни и экзистенциализм, лингвистическая философия и структурализм, феноменология и «проект постмодерна», преодолевая «законодательность» классического разума, его нацеленность на трансцендентальную субъективность и, на этой основе, отказываясь от всеобщего как «идеологического» (не-диалогического) начала социокультурного бытия. Свой вариант, основанный на преобразовании человеком самого себя, предложил и персонализм.

Новое осмысление положения человека в мире, поиск условий его свободного личностного существования осложнялось тем, что осуществлялось оно в эпоху, когда главными источниками социальной активности считались разного рода коллективности. Персонализм поставил вопрос принципиально иначе: только *личность* может быть основанием становления *нового* мира, внимающего *каждому*. Логика развития персоналистского мировоззрения разворачивалась, как представляется, следующим образом: от *персонализированного* философского познания к *персонализированной культуре*, которая могла бы детерминировать в перспективе и создание персонализированной цивилизации.

Размышляя о персонализме как перспективном философском мировоззрении, учении, начну, тем не менее, с негативной его оценки; не могу не процитировать строки, которые мне как-то довелось

прочесть (издание, думаю, неважно): «Лицемерно прикрываясь интересами “личности”, персонализм ведёт борьбу против интересов народных масс». Нельзя обойти это мнение хотя бы потому, что оно наглядно показывает наличие в новейшей истории по крайней мере двух человеческих типов и соответственно — двух мировоззрений: один мыслит о себе сквозь призму коллективности и предсказать не может иное понимание взаимоотношений «я» с «мы»; другой считает, что коллективность — лишь одна из сторон, определяющих его личностную социокультурную идентичность, причём выбор приоритетов — за самой личностью. Учитывая это, становится понятным, что другой реакции на персонализм во времена «восстания масс» (а другой эпохи пока не наблюдается) и не могло быть — *персона* не принимается в качестве важнейшего *феномена* социально-исторического, духовно-культурного бытия и ныне. Персонализм же искал пути к «новому» гуманизму, видя свою задачу в преодолении господствующих как идеологии *коллективизма*, так и — индивидуализма (ложно понятых).

Приведу ещё один пример, не книжный. Не выходит из головы одна фраза, услышанная во время «диалога» на одной из прошлогодних философских конференций: «Я никогда не приму...» (тут не важно уточнение, что...). Но категоричность суждения — «не приму» (не внемлю, не соглашусь, не, не, не...) означает только одно: когда кто-то чего-то никогда не примет, диалог как таковой *невозможен*. Нет восприимчивости к иному, инаковому, Другому, непохожему (имеющему иную точку зрения, другую культурную идентичность), значит диалоговая форма построения социальной реальности не востребована, не нужна; значит мы все (как человеческое сообщество) по-прежнему пребываем в идеократическом обществе, когда принуждать легче, чем убеждать, чем договариваться, чем согласовывать, чем позволять быть самостаями, автономными личностями, самостоятельно решающими, что для них ценно, полезно, значимо, дорого, важно и т.д. и т.п. («ах» да «ох», уважаемый господин Иммануил, слышите ли вы нас в вашей вечности? — принцип гетерономии (чужезаконности), в который раз, стоит на пути автономии). Как же, в таком случае, не вступающим

(принципиально!) в диалог, по сути — не принимающим в других автономию, жить вместе?

Мыслящий персоналистически философ Бердяев не связывал общественный прогресс ни с прекрасными идеями, возведёнными в ранг регламентирующих жизнь идеологий; ни с коллективностями, какими бы многочисленными они не были; ни с отдельными индивидуумами, нацеленными на собственные интересы и равнодушными ко всем другим. Он знал, что меняют мир к лучшему только конкретные личности, их жизнетворчество, их подвижническая деятельность, причём рождаются такого типа люди в иной культуре мышления (в том числе и философской). Традиционных установок Нового времени, сформировавших тип человека, ориентированного в своей деятельности на «здоровый смысл», повседневное бытие для грядущей «новой» эпохи становится недостаточным. Персоналистски действующему человеку важна связь с Абсолютом, восхождение к вершинам духовного бытия, жизнь творческая и свободная, без чего его нравственное личностное существование неполно, неудовлетворительно.

Персонализм иначе понимает личностную «автономность», как будто предчувствуя социальные негативы укрепляющихся мажоритарных установок и принципов, позволяющих пренебрегать отдельными людьми и создающих условия для формирования массовидных человеческих типов, хотя и действующих «автономно», но весьма легко (в силу собственной ограниченности обыденными интересами) поддающихся под чужое мнение, поддающихся идеологически-технологическому влиянию. Отсюда понятно, почему «человек здравомыслящий» вполне может провоцировать и трагические ситуации, рождая исторический трагизм (ситуацию для всех) собственной обывательской ограниченностью, недообразованностью, недокультурностью, недочеловеченностью.

Любопытна в этом отношении полемика Н. А. Бердяева с Н. О. Лосским, в связи с выходом книги последнего «Свобода воли», «отличающейся, — по мнению рецензента, — удивительной ясностью мысли и систематичностью изложения»<sup>3</sup>. Бердяев пишет об этой работе, фактически солидаризируясь с мыслями автора, подчёрки-

вая так же невозможность иного формирования человека, кроме как через его осознанный, свободный выбор: «Если бы идеальное совершенство “я” определялось природой человека, то человек превратился бы в «автомата добродетели», добро стало бы необходимостью. <...> Свобода коренится не в природе человека, а в идее человека»<sup>4</sup>. Как видим, Бердяев соглашается с Лосским в том, что человеку ещё только предстоит в его культурной истории вывести себя к свободному, *над-*, *сверх*природному бытию, пробиться, дойти в своём личностном развитии к подлинным началам духовного бытия, к пребыванию в добре, вере, справедливости, ведь человеческое «я» есть не природа, а идея»<sup>5</sup>. Этими мыслями о неприродности человеческого бытия, о нетождественности человека самому себе в его решениях, в поставленных целях, желаниях, поступках, действиях, о человеке как «идее», об «идеальном назначении» человека философ особенно занят, так как развитие их ведёт к развенчанию популярного в то время детерминизма, одинаково чуждого им обоим.

Можно заметить, что в своей критической статье Бердяев, по сути, полемизирует не с автором, разделявшим с ним позицию персонализма, а со всей предшествующей «ново-временной» философской традицией, понимая и принимая позицию коллеги: «Если бы “я” было эмпирическим характером, природой, то это вело бы к детерминизму»<sup>6</sup>. Замечу, что философ невольно «вступает» в диалог и с популярным ныне, но неизвестным самим философом, постмодернистским мировидением. Poleмика, понятно, виртуальная.

Сравним бердяевский опыт философствования с постмодернистскими установками: если для постмодернизма важно выйти за границы личностного самосознания, то для экзистенциально-персоналистской установки, в парадигме которой мыслит Бердяев, принципиально сохранить личностное самосознание, опереться на него, вернуть человеку право на индивидуальный выбор при персональной *ответственности* за него. Бердяеву чрезвычайно важно обосновать право быть личностью, соразмерной миру, но никак не частью и не фрагментом его. Утверждая



эту соразмерность личности и мира, философ пишет: «Для социологии личность есть ничтожная часть, подчинённая обществу. Для экзистенциальной философии, напротив, общество является частью личности, её социальной стороной»<sup>7</sup>. Если постмодернизм вкладывает в человека способность деконструировать любой текст культуры, то бердяевская философия нацеливает человека, напротив, на творение культурного текста, созидание культуры, на творчество как призвание и оправдание человека, ведь, согласно Бердяеву, «Творческий акт имманентно присущ лишь лицу, личности как свободной и самостоятельной мощи. Творчеством может быть названо лишь то, что порождено самобытной субстанцией, обладающей мощью прироста мощи в мире»<sup>8</sup>.

Намечен у философа и путь преодоления, как выражается Бердяев, «плохих качеств философии», считая, что и философия может быть «обывательской», делающей ненужной собственно философию. Решение этой задачи он видит во введении в человеческое общежитие такого важнейшего принципа как «коммунотарность». Коммунотарность как «высшую реальность», согласно Бердяеву, недопустимо отождествлять с социализацией человека — процессом, под которым понималась детерминированность человека обществом, проявляющаяся в его суждениях, нравственном поведении. Философ подчёркивает близость принципа коммунотарности (в связке с принципами свободы и личности) к идее соборности, определяемой ещё славянофилами как «единство во множестве». В этом контексте Бердяев доказывает некоммунотарный характер как индивидуализма, принуждающего к коммунотарности «внешней», формальной, так и коллективизма, в который, хотя и может вырождаться в «коммунотарность», но не может с нею отождествляться, так как коллективизм представляет собой подавление личности массовым началом.

Только личность делает, согласно Бердяеву, диалог нормой человеческих взаимоотношений, а философию — персоналистичной, отсюда утверждается: «Человек есть личность только в том случае, если он есть свободный дух, отображающий Высшее Бытие философски. Эта точка зрения должна быть названа персонализмом.

Этот персонализм ни в коем случае не должно смешивать с индивидуализмом, который губит европейского человека. Это персонализм коммюнитарный и социальный. Настоящий гуманизм ставит не только проблему человеческой личности, но и проблему общества, проблему общения людей, проблему «мы»<sup>9</sup>. Как видим, личность, философский персонализм, свобода, творческое призвание человека настолько переплетены в учении Бердяева, что, кажется, друг без друга эти начала не проявляются, реализоваться в полноте своей не могут.

Таким образом, бердяевская философия базируется на следующем. Критикуя культуру «модерна», Бердяев не только не отрицает значимость всеобщего, универсального, должного, автономного (как «идеалов» классической традиции), а опирается на них. По сути философ ищет пути к «новому» модерну, отсюда и задачу, стоящую перед философией, он видит не в том, чтобы уклониться от мира, разрушающего человека как личность, а в том, чтобы личностными творческими усилиями спроецировать «иной» мир и научить человека жить в нём, сохраняя настрой романтизма, ибо в истинном своём варианте, он представляет собой «...томление человеческой души по вечно ценному»<sup>10</sup>. Без этого не существует философского призвания, отсюда, согласно Николаю Александровичу: «Метафизическое творчество в философии тоже, пожалуй, романтизм и романтизм вечный по своему соответствию сокровеннейшим запросам человеческого духа»<sup>11</sup>.

Бердяева отличают и в жизни и в философском (скажу образно, полемическом бытии) удивительная жизненная стойкость, умение достойно *быть* в любых обстоятельствах. Он сам был тем человеком, с которым связывал «новую» эпоху коммюнитарности, культивирования личности, восприимчивости к Другому как ценности, разрушить бытие которого будет неподвластно никакой новейшей (и потому на определённое время «привлекательной» в неличностном сознании) коллективистской или индивидуалистической идеологиях, подменяющих по сути философию, не желающей исполнять такого рода «социальные заказы» (термин Бердяева). Своей жизнью и своей персоналистической философией Бердяев сопротивляется

такой социальности, такой культуре, такому «статусу» философии, борясь за личность, считая, что «Человек не должен никакой власти безоговорочно принимать, это было бы рабским состоянием. Человек не должен склоняться ни перед какой силой, это недостойно свободного существа»<sup>12</sup>. Мыслитель стремился вскрыть основания всякой социальной репрессивности, институциональных форм принуждения, связывая их прежде всего с процессом поглощения в историческом развитии индивидуального всеобщим, коллективным, безличным.

---

<sup>1</sup> *Бердяев, Николай*. Самопознание (опыт философской автобиографии) // *Николай Бердяев*. Собрание сочинений. Т. I. / Издание второе исправленное и дополненное. — Paris: YMCA-PRESS, 1983. — С. 11.

<sup>2</sup> Термин — от лат. «persona» — личность.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А.* Н. Лосский. Свобода воли. YMCA Press. Paris // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I–VI). — М.: Информ-Прогресс, 1992. — С. 749.

<sup>4</sup> Там же. — С. 750.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> *Бердяев Н. А.* Моё философское мировоззрение // Бердяев Н. о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. — Ч. I. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 23.

<sup>8</sup> *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. — С. 360.

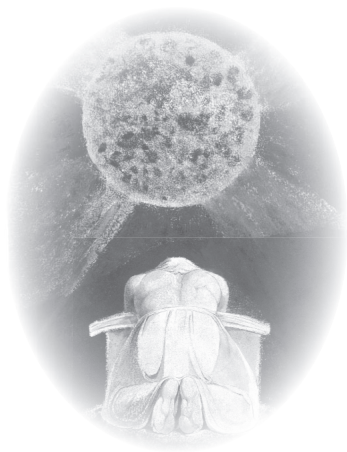
<sup>9</sup> *Бердяев Н. А.* На пороге новой эпохи // *Бердяев Н. А.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Сост. и послесловие В. Г. Безносова, примеч. Е. В. Бронниковой. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 193–194.

<sup>10</sup> *Бердяев Н. А.* Борьба за идеализм // *Бердяев Н. А.* Sub Specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906) / Составление и комментарии В. В. Сапова. — М.: Канон+, 2002. — С. 36.

<sup>11</sup> Там же. — С. 37–38.

<sup>12</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). — Указ. изд. — С. 386.

«Я ПЕРЕЖИВЛЮ ВСЕ СОБЫТИЯ МОЕЙ ЭПОХИ,  
ВСЮ СУДЬБУ МИРА,  
КАК СОБЫТИЯ, ПРОИСХОДЯЩИЕ СО МНОЙ,  
КАК СОБСТВЕННУЮ СУДЬБУ...»



# МОЛОДОЙ БЕРДЯЕВ И МАРКСИЗМ

*Д. Стэйла*

Николай Бердяев никогда не умалчивал о том, что Маркс — «социальный учитель [его] молодости», даже когда его называл своим «ныне идейным врагом»<sup>1</sup>. В течение целой жизни периодически он возвращался к дискуссиям о марксизме, считая его заслуживающим внимания не только потому, что исторические обстоятельства сделали это неизбежным, но также потому, что Бердяев признавал за марксовым учением настоящее теоретическое достоинство<sup>2</sup>. О своем юношеском присоединении к марксизму Бердяев подробно рассказывал в автобиографии, ставшей одним из основных источников для реконструкции его образования и событий его жизни. Каждый автобиографический отчет всегда представляется построенным и целенаправленным рассказом<sup>3</sup>, а бердяевское «Самопознание» открыто является ещё и пристрастным. Бердяев заявляет: «Память активна, в ней есть творческий, преображающий элемент, и с ним связана неточность, неверность воспоминания. Память совершает отбор, многое она выдвигает на первый план, многое же оставляет в забвении, иногда бессознательно, иногда же сознательно. Моя память о моей жизни и моем пути будет сознательно активной, то есть будет творческим усилием моей мысли, моего познания сегодняшнего дня»<sup>4</sup>.

Бердяев смотрит на свою жизнь с точки зрения представителя русского зарубежья, полагая что «русская эмиграция призвана хранить преемственность русской духовной культуры и в меру сил своих способствовать ее творческому развитию»<sup>5</sup>. Самого себя

он описывает как «романтический образ одинокого творца, вечно-го еретика, на каждом этапе своей мировоззренческой эволюции выявляющего заложенную в глубинах его души страсть к свободе и преодолевающего узкие рамки интеллигентской “общественности”»<sup>6</sup>. Называет себя «анархистом», «индивидуалистом», «бунтарем», «разбойником», «духовным» более чем «политическим революционером»<sup>7</sup>. Через свой «длинный философский путь», он устанавливает последовательность своего морального напряжения: «Меня всегда интересовало не исследование мира, каков он есть, меня интересовала судьба мира и моя судьба, интересовал конец вещей»<sup>8</sup>.

Чтобы исследовать марксистский период Бердяева, — необходимо стараться освободить первоначальную картину от следов времени и суждений самого автора. Для этого стоит прибегнуть к методу как можно более тщательной реконструкции «ситуации самого времени»<sup>9</sup>. Позиции молодого «бунтаря» стоит расположить в многоукладном контексте, в котором действующие лица имеют перед собою разные возможности, ничего не зная на самом деле о своем будущем. Вместо поиска ранних элементов будущего Бердяева, будем стараться описывать его начальные моменты, сопоставляя факты, свидетельства, писания, без всякой телеологии. Будем стараться взглядывать, как написал М. Колеров, на «атмосферу революционно-идеалистической молодости Бердяева, чьи проявления и приметы не искажены ни избирательной памятью мемуариста, ни позднейшими идейно-политическими обстоятельствами»<sup>10</sup>.

Чтобы найти сведения о первоначальном философском образовании Бердяева, нужно опираться на его автобиографию, — в ней представлена избирательная, но в целом, видимо, правдивая картина. В четырнадцать лет Николай прочитал «Критику чистого разума» Канта и «Философию духа» Гегеля, а также Вольтера и Шопенгауэра, чьи книги находились в библиотеке отца<sup>11</sup>. Когда ему пришлось обсуждать философские вопросы с другими студентами, его подготовка была совсем иной, чем у других. Большинство его ровесников пришли к Марксу от русских писателей

шестидесятых годов и западных позитивистов <sup>12</sup>, Бердяев «Канта и Шопенгауэра знал раньше, чем писателей материалистического направления, чем Энгельса или даже чем Спенсера» <sup>13</sup>.

К знакомству с марксизмом Бердяев подошёл во время учебы в университете. Его толкнули к этому бунт против аристократической среды его семьи, желание выйти из абстракций и основываться на практике, а тоже обаяние нового мировоззрения, «которое стояло на гораздо более высоком культурном уровне, чем другие течения революционной интеллигенции». Бердяев объяснял: «В марксизме меня более всего пленил историософический размах, широта мировых перспектив. <...> Марксизм конца 90 годов был несомненно процессом европеизации русской интеллигенции, приобщением ее к западным течениям, выходом на больший простор» <sup>14</sup>. Заметно, что причины, приведенные престарелым Бердяевым, значительно отличаются от причин многих его тогдашних товарищей. Марксизм обаял большинство молодых интеллигентов обещанием светлого будущего на твердых основах неопровержимой науки: экономические закономерности, будучи базой целого общества и человеческой культуры, определяют исторический путь к социализму <sup>15</sup>. Молодой Бердяев стал марксистом не из-за «научности» учения, а благодаря его открытости западной культуре.

Под влиянием его друга, Д. Я. Логвинского, Бердяев вошел в марксистский кружок, где познакомился с А. В. Луначарским. Последний вспоминал, что в кружке «шли деятельные кружковые занятия, где рядом с Писаревым, Добролюбовым, Миртовым [Давровым], зачастую также изучением Дарвина, Спенсера, шли занятия политической экономией по книгам Чупрова и по нелегальной литературе социал-демократического характера» <sup>16</sup>. В таком контексте, согласно мемуарам Бердяева, он «начал читать лекции и доклады членам Киевского социал-демократического комитета, и [его] считали идейным руководителем» <sup>17</sup>. По поручению киевского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» молодой философ поехал за границу и «привез большое количество социал-демократической литературы в фальшивом дне сундука» <sup>18</sup>

и, по сведениям полиции, он вместе с братом Сергеем «сообщал за границу литературный материал для помещения в революционных изданиях и различные стихотворения и оды преступного политического содержания...»<sup>19</sup>.

Узнав о политической деятельности сына, отец Бердяева «иронично заметил, что Николай — “барин-сибарит” еще больший, чем он сам, потому не поверил в серьезность его революционных устремлений»<sup>20</sup>. Но скоро ему пришлось изменить мнение: в 1897 году Николая арестовали на несколько дней за участие в студенческой демонстрации. Ночью 12 марта 1898 года обыскали квартиру и обнаружили нелегальную литературу. Дознанием была установлена принадлежность Бердяева к «преступному сообществу социал-демократического характера», и в итоге «Бердяев был включен в список обвиняемых по Киевскому жандармскому управлению, исключен из университета и арестован»<sup>21</sup>.

В тюрьме он просидел месяц, правда, условия были не самые тяжелые: сначала его держали в большой камере вместе с другими арестованными, и они выступали с докладами, обсуждали философские вопросы. Затем его перевели в одиночную камеру, но дверь не запиралась, и он мог свободно общаться с товарищами. Когда его посадили в настоящую одиночку, ему разрешили держать книги с собой<sup>22</sup>. Это не было особой привилегией Бердяева. Вообще политические заключенные пользовались в царских тюрьмах относительной свободой<sup>23</sup>. А Бердяеву можно было рассчитывать на влиятельную семью, готовую заплатить залог в пять тысяч рублей, и молодой революционер дождался на свободе окончания дела. 22 марта 1900 года его приговорили к трем годам ссылки в Вологодскую губернию под гласный надзор полиции.

Нельзя не согласиться с Бердяевым: «Это много для философа по призванию»<sup>24</sup>. Дело в том, что тогда двадцатипятилетнему Бердяеву можно было считать себя философом, но царская полиция считала его активным революционером. Между ним и Луначарским, который тогда уже всецело отдался нелегальной деятельности, жандармы видели только количественную разницу. Однако в то же время, когда он приближался к позиции социал-демократии,



Бердяев посещал в Киевском Университете лекции и семинары Г. И. Челпанова, «блестящего представителя небольшой группы истинно образованных русских философов», как его назвал Андрей Белый<sup>25</sup>, и пылкого критика материализма. Челпанов выражал сожаление по поводу широкой распространенности в среде русской интеллигенции идеи о том, что материализм представляет собой своего рода «научную философию». На самом деле материализм, считал Челпанов, представлял собой не что иное, как философию «не-философов» — тех, кто подчиняется общепринятым представлениям<sup>26</sup>. Бердяев никогда не поддерживал марксистский материализм в философии, и в этом согласился с Челпановым. С ним, всё-таки, как Бердяев написал к П. Б. Струве: «Я веду бесконечные споры», так как профессор «не может понять ни моего стремления к общественному добру, ни моей потребности в абсолютной санкции добра»<sup>27</sup>.

Будучи исключенным из университета, Бердяев продолжал заниматься самостоятельно. В течении времени между арестом и ссылкой Бердяев совершил свой литературный дебют с рецензиями в журнале «Мир Божий», сначала анонимными, дальше с подписью «Б. К-ский» и псевдонимом «NN». Бердяев был тогда уже известным полиции, поэтому вряд ли анонимность объясняется цензурными соображениями. Вероятнее оказывается гипотеза В. В. Сапова: «Бердяев, по-видимому, хотел войти в литературу не как автор коротких рецензий <...>, а как автор самостоятельных статей и книг»<sup>28</sup>. А рецензии, опубликованные им с 1898 года, показывают нам его философские вкусы, его любимых авторов и течения (Кант, неокантианцы, Спиноза, Плато, Шопенгауэр...), иногда даже оригинальные мысли. Например, интересно, что в рецензии на книгу о Спинозе Бердяев предоставил «спиритуалистическую» интерпретацию психофизического параллелизма, между тем как Г. В. Плеханов сделал из Спинозы материалиста *ante litteram*<sup>29</sup>.

Рецензии утверждают, что Бердяев никак не придерживался материализма. Он был согласен с тем, что «материализм есть отжившее мировоззрение»<sup>30</sup>. По его мнению, философия «критическая

*и идеалистическая»* должна выступать дополнением материализму, который никогда не будет «той законченной доктриной, которая высказывает последнее слово о сущности действительного»<sup>31</sup>. Бердяев обращался к Канту<sup>32</sup>, особенно его безжалостной критике несостоятельной теории познания материализма: «Мы не можем собственно воспринимать материи без того, чтобы мы не воспринимали при этом нашего “я”; (...) в этом смысле наши духовные состояния так же реальны, как и материя, и даже в известном смысле реальность духовных состояний для нас более очевидна, чем реальность материи»<sup>33</sup>.

Размышления, разработанные в рецензии на второе издание «Истории материализма» Ф. А. Ланге, превратились в первую настоящую статью, подписанную Н. А. Бердяевым, и опубликованную в двух слегка разных вариантах на русском в журнале «Мир Божий» и на немецком в авторитетном органе немецкой социал-демократии «Die Neue Zeit». Произведение Ланге использовалось тогда необыкновенной популярностью, и в России уже вышло в трех изданиях<sup>34</sup>. В статье Бердяева оно стало предлогом более широких дискуссий, в первую очередь по теории познания. По мнению Бердяева, проблема познания не была удовлетворительно решена ни в одном из трех основных течений: «Так называемый *наивный реализм*, который полагает, что мы познаем вещи такими, каковы они сами по себе», *идеализм*, который видит центр тяжести в субъекте, а объект, т. е. весь мир, считает его продуктом», и даже кантовским критицизмом. Кант правильно считал, что «все познаваемые вещи <...> суть только *явления для нас*, т. е. не для индивидуального сознания, а для *общего трансцендентального сознания*, которое и делает познание объективным, общеобязательным», но дальше он совершил ошибку, введя понятие «вещи в себе»<sup>35</sup>. Бердяев предлагал четвертое решение: «последовательный и доведенный до конца феноменализм», т. е. в то же время «окончательное торжество реализма, но реализма не наивного, а критического»<sup>36</sup>. В теории познания субъект и объект оказываются соотносительными понятиями: без одного не может быть и другого. Все то, что субъект познает, тем самым

является реальным; все то, что субъекту не дано в познании, является фикцией, в том числе и «вещи в себе». Бердяев резюмировал: «Объект существует *вне* субъекта, но он существует только для субъекта»<sup>37</sup>.

Познаваемость мира была тогда темой глубоких размышлений в русском марксизме, даже в видимо сложной форме обсуждения настоящего значения «вещей в себе». Плеханов поставил этот вопрос в центр своей критики немецкого ревизионизма, именно на страницах «*Neue Zeit*». Выступая против Конрада Шмидта, Плеханов подчеркнул «*метафеноменалистический*» характер материализма, «потому что он не подвергает сомнению ни существование вещей вне сознания, ни их действие на нас»<sup>38</sup>. А Плеханов всё-таки замечал: «Кантианизм тоже *метафеноменалистичен* в том смысле, что он признает *действие на нас вещей в себе*»<sup>39</sup>. Поэтому ортодоксальный русский марксист *par excellence* думал, что материализм — последовательнее кантианизма. Бердяев подтверждал, что «“вещи в себе” — это грехопадение кантовской теории познания»<sup>40</sup>, но предлагал совершенно противоположное решение: чтобы выйти с кантовских противоречий, колеблющихся между феноменизмом и материализмом, надо было последовательно пойти по пути феноменизма.

Согласно с историческим материализмом, Бердяев тогда объяснял, что «*противоречивый характер философии Канта и неокантианцев есть идеальное отражение реальных противоречий общественной жизни*»<sup>41</sup>, и, в конце концов, «только слияние философской мысли с прогрессивными стремлениями современной жизни создаст почву для философии будущего, и нового слова в философии мы ждем от идеологов определенной общественной группы, мысль которой до сих пор была скована тяжелыми условиями жизни»<sup>42</sup>.

Уже в первой своей статье Бердяев обращал особое внимание на этику, но это тогда ему казалось возможным со всем соглашаться с марксистской социологией. Маркс и Энгельс придавали важную роль человеческой воле как «первичному элементу душевной жизни»<sup>43</sup>, поддерживая в некотором смысле кантовский примат

практического разума. Этику в марксизме нельзя было снизить до индивидуального буржуазного утилитаризма, на основе рационального расчета. Бердяев писал: «Современная психология и этика уже доказали, что чувства и желания, а не рассудочный расчет руководят человеком, и то же самое, с другой стороны, доказывает материалистическая социология. *Индивидуализм в этике* заменяется *универсализмом*», и дальше: «Уничтожение индивидуалистического мировоззрения мы считаем важнейшей задачей философской мысли»<sup>44</sup>. Конкретно, в истории, «личность нельзя отделять от тех социальных сил, которые её породили», индивид всегда связан со своими классовыми интересами. Молодой Бердяев здесь не сомневался: «В классовом обществе нравственность всегда носит классовый характер, но нравственность *прогрессивного* класса, класса будущего, всегда является продуктом приспособления к требованиям всемирно-исторического прогресса и общечеловечна по своему значению, она является принципом всеобщего законодательства»<sup>45</sup>. В результате гармонизации жизни будущее общество придет «к цельному монистическому мировоззрению, кровными нитями связанному с жизнью»<sup>46</sup>. В том, что в мышлении приходится вырабатывать цельное мировоззрение, Бердяев был согласен со своими товарищами, какие бы ни были их философские мнения, но он думал, что его монистическое мировоззрение преодолет диалектический материализм, так как «мы считаем возможным только один призыв в философии, призыв *вперед*, к самостоятельной философской работе, так как мы прежде всего — люди будущего!»<sup>47</sup>.

То обстоятельство, что статья Бердяева была опубликована в «Neue Zeit», мгновенно сделало его авторитетным марксистом. Луначарский, например, много лет спустя так охарактеризовал Бердяева: «Блестящий молодой марксистский писатель, первая статья которого о Фридрихе-Альберте Ланге появилась в тогда для нас казавшемся недосыгаемым журнале “Neue Zeit” с большим одобрением тогда непререкаемого нашего учителя Каутского»<sup>48</sup>. На самом деле Каутский написал Бердяеву с одобрением его статьи, о чем молодой философ сообщил Струве и, наверно, не только ему<sup>49</sup>.

Когда появилась статья о Ланге, Бердяев уже оказался в Вологде, на ссылке, которая тогда, по словам одного свидетельства, «представляла, можно сказать, не боясь впасть в преувеличение, квинтэссенцию партий с.-р., с.-д. и к.-д.», «Северные Афины», и слава о ней гремела во всех уголках России»<sup>50</sup>. Бердяев приехал 9 мая 1900 года. Там уже находились А. А. Богданов, наверно, самый оригинальный философ среди марксистов, Б. В. Савинков, историк и литератор П. Е. Щеголев, П. Б. Кистяковский, П. П. Румянцев, и многие другие. Туда же приехала весьма внушительная группа революционеров из Киева, и в январе 1902 года Луначарский. Бердяев удобно разместился: родители ему послали книги и даже любимое кресло<sup>51</sup>.

Репутация Бердяева среди ссыльных оперилась особенно благодаря его красноречию. Бердяев был блестящим оратором: Луначарский впоследствии вспоминал, что «изящество его речи и широкая культурность подкупали ссыльных и крутившуюся вокруг них молодежь»<sup>52</sup>. В Вологде ссыльные выступали с лекциями, рефератами, устраивали музыкальные вечера. Не удивительно, что Бердяев отказался, когда его семья озабочилась тем, чтобы его перевели в другое место. Своему отцу он написал: «Я считаю опасным такой перевод, я могу попасть в отвратительное место, где не будет ни одного интеллигентного человека»<sup>53</sup>. Среди вологодских ссыльных Бердяев принадлежал к так называемой «аристократии», «более независимой в своих суждениях от коллектива, более индивидуалистичной и свободной в своей жизни»<sup>54</sup>. Например, Бердяев вспомнил что «когда большая группа ссыльных приехала в Вологду, то возник, между прочим, глупый вопрос о том, нужно ли подавать руку полицмейстеру, и его хотели решить коллективно. Я поставил дело так, что этот вопрос будет для меня решен мной самим, как, впрочем, и все другие вопросы морального характера»<sup>55</sup>. «Демократическую» фракцию ссыльных возглавляли Богданов и Луначарский, более строгие коллективисты, а на самом деле оба совсем отдаленные от плехановской ортодоксии. Тогда Богданов уже опубликовал книгу, в которой предлагал «энергетический метод» изучения природы и целого

мира. А вторую книгу по философии он посветил вопросам теории познания <sup>56</sup>, и в Вологде разрабатывал основы своего нового парадигма, эмпириомонизма, в диалоге с эмпириокритицизмом Маха и Авенариуса.

Луначарский приехал в Вологду после учебы в Цюрихе у самого Авенариуса, личностью которого был особенно впечатлен. Много лет спустя тогдашний комиссар по просвещению заявил: «Все важнейшие вопросы, ответить на которые я считаю делом своей жизни, наметились для меня уже тогда, в 1895–1896 годах» <sup>57</sup>. Эмпириокритицизм он определял как «самую молодую, самую многообещающую философскую школу» <sup>58</sup>, не только в теории познания, а тоже в обосновании оценок в конкретном биологическом существовании человека. «Основую всех позитивных моральных систем,— заключал Луначарский,— является (...) разнобразная *радость жизни*» <sup>59</sup>.

Богданова Бердяев характеризовал как «очень хорошего человека, очень искреннего и беззаветно преданного идее», но в этом смысле большого, «тихого и незлобивого, помешанного на идее» <sup>60</sup>. С Луначарским отношения были сложнее. Прибытие в Вологду Луначарского в 1902 году нанесло сокрушительный удар по популярности Бердяева. Искусный собеседник и публицист, он выступал с многочисленными докладами, вынуждая Бердяева все чаще игнорировать публичные обсуждения, несмотря на приглашения участвовать <sup>61</sup>. Вскоре социал-демократы стали относиться к Бердяеву «иронически» <sup>62</sup>. Струмилин вспоминал, что «талантливый Бердяев нередко полемизировал с блеском и подъемом, но его красивое, нервное лицо все чаще искажалось при этом пугающими гримасами тика. За него становилось жутко и больно. И спор угасал сам собою» <sup>63</sup>. Необходимо все же подчеркнуть, что на самом деле разногласия проявлялись главным образом в теоретических спорах, личные же отношения между ссыльными, какими бы ни были их философские и политические взгляды, в целом сохраняли черты радушия <sup>64</sup>. А вологодские философские споры вызывали сенсацию среди русских марксистов везде. 18 февраля 1902 года В. И. Ленин, находящийся в Мюнхене, написал в Берн,

к Л. И. Аксельрод: «Из Вологды (где сидят Бердяев и Богданов) сообщают, что ссыльные там усердно спорят о философии и Бердяев, как наиболее знающий, “побеждает”, по-видимому»<sup>65</sup>.

Слава Бердяева закрепилась с публикацией книги, посвященной критике субъективизма Н. К. Михайловского, а на самом деле направленной также против материализма марксистского толка, во имя критической философии. В самом начале века полемика против народничества являлась общей чертой, соединяющей в одной битве разные течения русского марксизма. Плеханов, Ленин, Струве, Бердяев... все выступали с разных точек зрения против того же самого «противника». Но разница между позициями Бердяева и ортодоксов была совершенно очевидна.

С самого начала он выступал с позиции критической философии, определяя понятия объективизма и субъективизма кантовскими терминами. С одной стороны, «объективное <...> значит *общеобязательное*, имеющее всеобщую применимость (*allgemeingultig*)»<sup>66</sup>, обеспеченную логических предпосылок познания; с другой, каждый субъект неизбежно вносит в познание какой-нибудь субъективный, психологический, цвет<sup>67</sup>. Но это не значит, что все то, что коренится в психологии субъекта, само по себе оказывается относительным и произвольным. Бердяев замечал что именно как бывает с правдой-истиной, «“правда-справедливость” тоже должна быть *обязательна для всех*, иначе это не будет правда»<sup>68</sup>. В отличие от объяснений исторического материализма, по Бердяеву истина, добро и красота — это не идеальные понятия, производные историко-социальной ситуации, а понятия абсолютно законные, основывающиеся на трансцендентальном сознании. При этом Бердяев признавал истинность утверждения исторического материализма о том, что случайные социальные условия могут помешать определенным индивидам или классам распознать коренящиеся в трансцендентальном сознании истину и справедливость. Основываясь на этих взглядах, он выстраивал свою «идеалистическую теорию мессианства пролетариата»<sup>69</sup>. Истина, будучи «логически обязательной для всякого разумного существа», в конкретной исторической ситуации становилась

«психологически доступной только одному классу»<sup>70</sup>. Пролетариат же как «универсальный класс» представлялся ему главной точкой сближения психологического сознания с сознанием трансцендентальным.

Несмотря на его убежденность в сверхисторическом значении «абсолютных» ценностей, Бердяев все же считал необходимым вывести из них направление конкретного политического и исторического поведения. Реалистический подход Бердяева к конкретной исторической ситуации выражается в его якобы «реформизме»: надо «поправить» демократически развитие капитализма, и этим никак не нарушаем «естественный ход» истории. Наоборот, «эти “поправки” составляют неотъемлемую часть естественного социального развития, закономерный результат борьбы светлых сторон капиталистического общества со сторонами темными»<sup>71</sup>. Но всё-таки в книге о Михайловском Бердяев выступал там и сям своего рода утопистом. В частности он считал немислимым противоположение личности и общества; для него гармонизация той и другого будет необходимо. В книге читается: «торжество общества, торжество общечеловеческого сознания есть вместе с тем торжество человеческой личности, её гуманизация и индивидуализация; история работает над созданием человеческой личности трудным, но единственно возможным путем борьбы общественных групп, и неясное отражение этой борьбы представляется нам антагонизмом личности и общества вообще»<sup>72</sup>.

Замысел своей книги Бердяев изложил в письме к П. Б. Струве: «Самое страстное мое желание, это — поднять марксизм до заоблачных высот, придать ему в конечном счете идеалистический характер»<sup>73</sup>. При этом Бердяев совсем не хотел порвать с социал-демократами. Обсуждая вместе со Струве вопрос практических политических последствий их общей программы переосмысления марксизма, Бердяев писал: «Я все-таки думаю и чувствую, что наша критика, наши поправки, все наши “новые слова” не должны разрушать того соединения, которое раньше образовалось, в нем сила и своеобразная краса жизни. Отсюда вытекает необходимость



для нас обязательных норм, которые ставили бы границы полемики с ортодоксами»<sup>74</sup>.

Публика, всё-таки, в целом видела в книге выражение кризиса внутри русского марксизма. Некоторые писали, что сам кризис — знак развития и роста самого марксизма<sup>75</sup>; другие подчеркивали, что субъективизм Бердяева представлял собою поворотом к субъективизму Михайловского<sup>76</sup>. Сам Михайловский написал, что книга Бердяева имела «целью на словах обновить марксизм, а в сущности разрушить его»<sup>77</sup>. Многие, конечно, стали обсуждать теоретическое содержание статьи. Первым был П. Б. Струве, автор длинного предисловия, к которому он сам посоветовал читателям возвращаться после прочтения самой книги<sup>78</sup>. В это время Струве уже взялся за критику марксизма, и более решительно, чем Бердяев. В предисловии он указал на видимо «противоречивые» позиции последнего, в частности на вопрос класса. По мнению Струве, «как классовая точка зрения не есть критерий истины, так интересы класса не суть критерий должного», так как «истина и идеал не заимствуют своего достоинства от классовой точки зрения, а сообщают ей это достоинство»<sup>79</sup>. В письме к нему Бердяев старался утверждать, что точки зрения их обоих сходились, несмотря на мнимое противоречие универсализма и индивидуализма: «Мы оба противники утилитаризма и гедонизма, оба утверждаем безусловную самоценность человеческой личности, оба приводим этическую проблему к метафизической»<sup>80</sup>. То, что Бердяев отошел от марксизма меньше чем Струве, одобряли одни рецензенты, между тем как другие обвиняли Бердяева в том, что он недостаточно храбр<sup>81</sup>.

Статья «Борьба за идеализм», появившаяся в журнале «Мир Божий», была более острая и ясная по отношению к материализму. Называя себя инакомыслящим марксистом, Бердяев заявлял, что «песенка позитивизма, натурализма и гедонизма спета»<sup>82</sup>. Основную мысль статьи он еще раз резюмировал в переписке со Струве: «Именно мы, люди прогрессивных социальных стремлений современной эпохи, должны объявить борьбу за идеализм (нравственно-общественный, философско-религиозный и эстетический);

мы должны отнять у реакционных сил права на идеализм, эти темные силы барахтаются в грязи, и только мы стремимся вверх во всех отношениях. Тут нужно распутать историческое недоразумение, переменившее роли»<sup>83</sup>. В статье Бердяев предложил объединить практический и теоретический идеализм, «чтобы совместными силами бороться с социальной и культурной буржуазностью и подготовить душу человека для будущего общества»<sup>84</sup>. Этим Бердяев заявлял, что тяготеет к Лассалю<sup>85</sup>, но одновременно критикует «буржуазный» квиетизм Бернштейна. Проект «новой ортодоксии» Бердяева был наполнен вдохновляющими эмоциями<sup>86</sup>: «Мы нуждаемся в захватывающих наш дух настроениях, чтобы подняться над безобразной пошлостью серенькой жизни, чтобы проникнуться тем энтузиазмом, без которого ничто великое в истории не совершалось»<sup>87</sup>.

К «духовной аристократизации» общества надо готовиться уже в течении борьбы, имея всегда в виду «за материальными средствами борьбы (...) ее идеальных целей»<sup>88</sup>. Бердяев указал на «великую задачу» времени: «Влить идеальное нравственное содержание в те социальные формы, которые несут за собою прогрессивные силы общества»<sup>89</sup>. На самом деле Бердяев продолжал считать себя «реалистом» в анализе текущих экономических процессов, но, говоря о революции и социализме, речь уже не шла о самостоятельном ходе истории. Тут должна играть свою высшую роль интеллигенция, воплотившая в себе трансцендентальный идеал, и управляющая деятельностью оппозиционного движения<sup>90</sup>.

Не удивительно, что Бердяев с восторгом принял участие в сборнике «Проблемы идеализма», являющемся настоящим вызовом к интеллигенции, чтобы она взялась снова за «проклятые вопросы» и, принимая настоящий идеализм, окончательно вытеснила позитивизм. Традиционные темы свободы воли, связи между бытием и долженствованием, а также ценности индивидуума вновь становились объектом пристального внимания философии<sup>91</sup>. Свою статью Бердяев посвящал к этическому вопросу, выставляя «идеальное нравственное совершенство» индивида как окончательную цель<sup>92</sup>. При этом он настаивал на том, что именно

идеализм и трансцендентальное основание идеалов могли бы способствовать революционной деятельности: «Чистая идея должного есть идея революционная, (...) она символ восстания против действительности во имя *идеала*, против существующей морали во имя высшей, против зла во имя добра»<sup>93</sup>.

Именно выступая с энтузиазмом за новую полную жизнь, Бердяев старался обосновать в статье, что, как не странно, можно было согласовывать Канта и Ницше: «Кант дает философские основания для этического индивидуализма, для признания человека самоцелью и безусловной ценностью; Ницше преодолевает мещанские элементы кантовской практической морали и подготавливает свободную мораль будущего, мораль сильной человеческой индивидуальности»<sup>94</sup>. Но выводы Бердяева были все равно кантианскими: «Признание за человеческой личностью безусловной ценности и права на самоопределение, признание ее самоцелью, а не средством, и вместе с тем признание равноценности людей»<sup>95</sup>. Идеал развития человека даже преодолевал границы индивидуальной жизни и эмпирического мира, так как последний этап длинного пути человечества становился «соединение индивидуального “я” с “я” универсальным, т. е. человека с Божеством»<sup>96</sup>. Возвышение личности и этический индивидуализм в статье выражались гораздо явнее, чем в книге о Михайловском, не страшась дойти до метафизических и религиозных гарантий. Тем еще тверже было утверждено «основное условие уважения к человеку и духу — свобода»<sup>97</sup>. Хотя Бердяев заявлял также, что чувствует себя марксистом «в вопросе о социально-экономическом развитии России»<sup>98</sup>, другие ссыльные в Вологде стали считать его «изменником»<sup>99</sup>. Богданов, будучи психиатром по профессии, некоторое время навещал Бердяева, задавал ему различного рода вопросы, проверяя таким образом состояние его здоровья, искренне убежденный в том, что идеалистическое обращение объяснялось психофизическим расстройством<sup>100</sup>. Бердяев совсем открыто перешел на явный индивидуалистский принцип, притом в сборнике огромного успеха прямо направленном против позитивизм и материализм. «Проблемы идеализма», строгая книга по философии,

написанная тяжелым языком, стала, по словам современника, «той “беспокойной книгой”, которую ищут, в которой хотят что-то найти, так же как всего несколько лет тому назад искали откровений в не менее тяжелых трудах Маркса»<sup>101</sup>.

В прессе сборник получил больше критики от лагеря «народников», чем от марксистов<sup>102</sup>. Последователи Михайловского, конечно, принимали с восторгом бердяевский примат личности, но отмечали, что «личность для нас, не голая идея, а наш ближний, имеющий всецело эмпирическое происхождение»<sup>103</sup>. Марксисты сначала отреагировали терпимее потому, что среди «идеалистов» оказались те, кто был их союзником в некоторых политических битвах, и они наверняка хотели оставить открытым путь политического сотрудничества. Луначарский, например, смягчил резкие черты своей критической статьи против сборника, заметив в самом ее начале, что, несмотря на свои предубеждения, все же сложившееся у него впечатление было куда лучше, чем он того ожидал. «*Sie wollen noch gut!*» — в итоге заключал он. Проблема, по его мнению, состояла лишь в том, что идеалисты не были способны утверждать идеал, не обращаясь к метафизическим гарантиям его реализации: «У господ идеалистов <...> не хватает мужества ясно видеть, что будущее неопределенно, и человек для достижения желанного может опереться только на свои силы»<sup>104</sup>.

Еще мягче высказались плехановцы, хотя они были самым непосредственным объектом атак Бердяева и других «идеалистов». Тогда Плеханова действительно интересовало прежде всего сотрудничество со Струве, и может быть поэтому поручил молодой последовательнице Любовь Аксельрод выступить против «русских идеалистов»<sup>105</sup>. Она критиковала Струве и Бердяева за то, что они якобы не почувствовали философской силы марксизма и в частности материалистического сенсуализма, который Плеханов именно в те годы выдвигал против немецких ревизионистов<sup>106</sup>. Против Струве и его критики марксовской диалектики Плеханов решился выступить в 1901–1902 годах в серии критических статей — пусть и не таких резких, какими были его выступления против немецких ревизионистов<sup>107</sup>. Путешествуя по Европе после его освобождения

из ссылки, Бердяев удивился, что выдающие лидеры русской социал-демократии принимали его мило и доброжелательно. Как четко и сразу Бердяев передал Струве, П. Б. Аксельрод «решительно высказался за союз соц[иал]-демокр[атов] и освобожденцев», и Г. В. Плеханов «поразил [его] своей любезностью» на собраниях II Международного философского конгресса в Женеве: «Он первый подошел ко мне, очень приглашал к себе, выразил желание побеседовать со мной на философские темы и представил меня Людвигу Штейну в качестве своего “друга”. Не понимаю, что сей сан означает»<sup>108</sup>.

Бывшие товарищи Бердяева по ссылке в 1904 году выпустили сборник, названный «Очерки реалистического мировоззрения», в качестве «систематического ответа на сборник противоположной группы»<sup>109</sup>. Их реализм противился, как и провозглашали они в предисловии, «укоренению в “потустороннее”, отличаясь отказом от любого метафизического абсолюта и умеренностью претензий на истину»<sup>110</sup>. А проблемы, обсужденные в сборнике, и даже некоторые решения «поверхностному наблюдателю» могли казаться «близкими к предметам размышлений и разглагольствований идеалистов»; поэтому Луначарский заявлял, что «реалисты» к ним пришли «*совершенно самостоятельно*»<sup>111</sup>. На самом деле этический вопрос волновал Луначарского не менее чем Бердяева, но он нашел в биомеханике Р. Авенариуса основу «реалистического» понимания нравственности: человек, как биологическое существо, никогда не воспринимает мир «нейтрально», а любое восприятие имеет для него неизбежно положительный или отрицательный знак в зависимости от того, к чему она присоединяется, благоприятному или же враждебному для сохранения жизни<sup>112</sup>. Это значит, что целая деятельность человека направлена к переживанию и развитию, утверждению жизни и силы. Сам Ницше показал, что это неизбежно должно привести к преодолению этического критерия индивидуального блага. По мнению Луначарского, приблизившись к идее блага человеческого рода, отдельный индивид еще теснее свяжет этическое понятие блага с эстетическим идеалом полноты и силы жизни<sup>113</sup>. Поэтому, полемизируя с Бердяевым,

Луначарский заявлял, что основанием нравственности должен быть коллективный, а не индивидуальный принцип.

А самый спорный элемент в дискуссиях «реалистов» с «идеалистами» было самое значение термина «идеализм»: с одной стороны отстаивание метафизической теории, с другой этическое побуждение к благородным и героическим действиям во имя идеала. Вопрос уже подняла Вера Засулич, в статье 1902 года, замечая, что Бердяев «делает невообразимый винегрет из всевозможных смыслов одного и того же слова “идеализм”, и по мере своих сил и возможности залепляет этой смесью глаза читателей, а также и свои собственные»<sup>114</sup>. А в путанице нельзя было обвинять единственного Бердяева<sup>115</sup>. Именно поэтому Богданов давно уже придумал термин «идолизм», чтобы назвать поборников теоретического идеализма<sup>116</sup>, полагавших, как мы видели с Бердяевым, что именно их философская концепция может считаться основанием практического идеализма. Наоборот, Богданов утверждал, что практический идеализм был глубоко родствен марксизму как научному исследованию условий и методов осуществления идеала. В «Очерках» Луначарский также объяснял, что в отличие от пренебрегающего эмпирической реальностью философского идеализма, практический идеализм обнаруживал собственные средства реализации: «Народ — идеалист искони, но его идеалы становятся все более реалистическими по мере того, как он сознает свои силы; он все более готов теперь предоставить небеса небесным существам и жить земною жизнью, расширяя и поднимая ее беспредельно. Содействовать росту веры народа в свои силы, в лучшее будущее, искать рациональных путей к этому будущему — вот задача человека»<sup>117</sup>. Свое понимание идеализма Луначарский ясно высказал: «Идеал *впереди* есть могучий стимул к работе, *идеал над нами* лишает нас необходимости работать: он уже есть, он существует помимо нас и достигается не познанием, не борьбой, не реформами, а мистическим ясновидением, мистическим экстазом и самоуглублением. Чем ярче старается идеалист осветить небесное царство, тем более трагический мрак бросает он на землю»<sup>118</sup>.

Понятно, что панорама русского марксизма в начале XX века была очень разнообразной, и не удивительно, что Бердяев долго ощущал себя близким марксизму на практическом плане. Критикуя исторический материализм, он все-таки подчеркивал в «Мире Божьем», что «наша практическая программа должна считаться и с реалистической социологией и с идеалистической философией истории, последняя указывает на цели, которые нас делают людьми, первая на средства, которые не делают нас бесплодными утопистами»<sup>119</sup>. Но следует оправдать Бердяева, поскольку уже в молодости он осознал, что «социализм может принять разные обороты, может привести к освобождению, но может привести и к истреблению свободы, к тирании, к системе Великого Инквизитора». Дальше Бердяев претендовал на «предчувствие возможности большевизма» и борьбы с «тоталитаризмом»<sup>120</sup>, легко объясняемые в контексте 40-х годов, но не в начале века. И совершенно верно то, что Бердяев стал размышлять о сложности роли интеллигенции как руководитель социалистического движения именно со словами Достоевского. В статье 1904 года о русском идеализме, Бердяев написал: «Многие, слишком многие рассуждают так, как рассуждал Великий Инквизитор у Достоевского: они знают способ, как сделать людей довольными и счастливыми, как устроить их на земле, все равно, будет ли этот способ католицизмом, социализмом или другой системой успокоения, и вот они готовы распять того, кто явится к ним со словом беспредельной свободы <...> И еще выбор: признать права личности, как неотъемлемые, абсолютные, не выводимые извне, из коллективной воли, или права личности, как средство, подлежащее утилитарной расценке, имеющее своим источником социальное целое»<sup>121</sup>.

Бердяев был готов окончательно отказаться от марксизма. К концу того же 1904 году он повторял, еще ближе к духу Достоевского: «Есть два пути, один — путь человеколюбия, который желает осчастливить людей, устроить и успокоить их, выстроить для ближних удобное здание, в котором они забудут о своей иррациональной и трагической свободе, откажутся от своих прав на абсолютную, сверхмировую истину. Это путь Великого Инквизитора,

он ведет к муравейнику, в котором не будет ни свободы, ни личности. Другой — путь боголюбия, который жаждет освободить людей, ставит истину и ценности сверхчеловеческие выше благополучия и устройства жизни. Это путь Того, Кто пришел со словами беспредельной свободы и был напоминанием, что Бог, свобода и истина выше блага и спокойствия людей. И нужно выбрать человеколюбивый путь благополучия или боголюбивый путь свободы»<sup>122</sup>.

Сам Бердяев испытывал в юности обаяние роли «интеллекта», возглавляющего пролетариат, своего рода «инквизитора». А именно фигура «маленьких великих инквизиторов» периодически возвращалась в работы Бердяева. Каждый раз он их критиковал всё более грустно и горько<sup>123</sup>.

---

<sup>1</sup> См. посвящение книги: *Бердяев Н. А.* Христианство и классовая борьба. — Париж: YMCA-Press, 1931. — 139 с.

<sup>2</sup> Напр. см. *Бердяев Н. А.* Марксизм и религия. — Варшава: Изд.-во «Добро». — Париж, YMCA-Press, 1929; *Бердяев Н. А.* Правда и ложь коммунизма // Путь. — 1931. — № 30. — С. 3–34; *Бердяев Н. А.* Персонализм и марксизм // Путь. — 1935. — № 48. — С. 3–19; *Бердяев Н. А.* Неогуманизм, марксизм и духовные ценности // Современные записки. — 1936. — № 60. — С. 319–324; *Бердяев Н. А.* Русская идея. — Париж: YMCA-Press, 1946; *Бердяев Н. А.* Царство Духа и Царства Кесаря. — Париж: YMCA-Press, 1951; *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — Париж: YMCA-Press, 1955.

<sup>3</sup> См. *The Philosophy of Autobiography / Ed. By Ch. Cowley.* — Chicago-London: The University of Chicago Press, 2015.

<sup>4</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж: YMCA-Press; Москва: Книга, 1991. — С. 7–8.

<sup>5</sup> *Бердяев Н. А.* Духовные задачи русской эмиграции (От редакции) // Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж: Издание религиозно-философской академии. — 1925. — № 1. — С. 5; *Mjor, K. J.* Reformulating Russia. The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Emigré Writers. — Leiden-Boston: Brill, 2011. — P. 43-44.



<sup>6</sup> *Колеров М. А.* Н. А. Бердяев в начале пути (письма к П. Б. и Н. А. Струве) // Лица: Биографический альманах. — 3. — М.; СПб.: Феникс: Atheneum, 1993. — С. 119.

<sup>7</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 9, 63, 93, 110.

<sup>8</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 95.

<sup>9</sup> *Сапов В. В.* Бердяев начинается // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском / Вступ. статья, сост. и комментарии В. В. Сапов. — М.: Астрель, 2008. — С. 6.

<sup>10</sup> *Колеров М. А.* Н. А. Бердяев в начале пути. — С. 121.

<sup>11</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 92–93

<sup>12</sup> См. напр. *Чернов В. М.* Записки социалиста-революционера. — Кн. I. — Берлин: Grschubin. 1922. — С. 53.

<sup>13</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 96.

<sup>14</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 118.

<sup>15</sup> См.: *Франк Л. С.* Предсмертное. Воспоминания и мысли (Автобиография и автобиблиография) // Вестник Русского Христианского Движения. — 1986. — № 146. — С. 110–111.

<sup>16</sup> *Луначарский А. В.* Воспоминания из революционного прошлого // *Луначарский А. В.* Воспоминания и впечатления. — М.: Сов. Россия, 1968. — С. 17.

<sup>17</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 119.

<sup>18</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 119.

<sup>19</sup> Цит. по: *Дмитриева Н. К., Моисеева А. П.* Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). — М.: Высш. шк., 1993. — С. 11–12.

<sup>20</sup> *Волкогонова О. Д.* Бердяев. — М.: Мол. Гвардия, 2010. — С. 28.

<sup>21</sup> *Дмитриева Н. К., Моисеева А. П.* Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). — С. 13; См.: Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология / Отв. ред. А. А. Ермичев. — Кн. 1. — СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2004. — 572 с. — С. 31.

<sup>22</sup> *Волкогонова О. Д.* Бердяев. — С. 32.

<sup>23</sup> См.: *Струмилин С. Г.* Из пережитого. 1897–1917 гг. — М.: Госполитиздат, 1957. — 118; *Луначарский А. В.* Воспоминания из революционного прошлого // *Луначарский А. В.* Воспоминания и впечатления. — С. 25.

<sup>24</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 119.

<sup>25</sup> См.: *Андрей Белый.* О границах психологии // *Андрей Белый.* Собрание сочинений. Символизм. Книга статей / Общ. ред. В. М. Пискунова. — М.: Культурная революция; Республика, 2010. — С. 45–47.

<sup>26</sup> См.: *Челпанов Г. И.* Мозг и мысль. Критика материализма // Мир божий. — 1896. — № 1. — С. 28-48; № 2. — С. 123-147; *Челпанов Г. И.* Указатель литературы по вопросу о материализме // Университетские Известия. — 1896. — № 9. — С. 133-172; *Челпанов Г. И.* К вопросу о материализме (Ответ на возражения) // Мир божий. — 1897. — № 8. — С. 1-22; № 9. — С. 55–70.

<sup>27</sup> *Колеров М. А.* Н. А. Бердяев в начале пути. — С. 132.

<sup>28</sup> *Сапов В. В.* Бердяев начинается // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском / Вступ. статья, сост. и комментарии В. В. Сапов. — М.: Астрель, 2008. — С. 4

<sup>29</sup> *Бердяев Н. А.* Рецензия: Болин. Спиноза // Мир Божий. — 1899. — № 9. — С. 93-94 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 370-371. См., напр., *Плеханов Г. В.* Бернштейн и материализм // Die Neue Zeit. — Jg. — XVI. — Bd. II. — S. 345–355 // *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1954–1956. — Т. 2. — С. 354–360.

<sup>30</sup> *Бердяев Н. А.* Рецензия: Дух и материя (Против материализма) // Мир Божий. — 1899. — № 12. — С. 89–90 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 379.

<sup>31</sup> *Бердяев Н. А.* Рецензия: Ланге. История материализма и критика его значения в настоящее время. изд. 2-е. // Мир Божий. — 1899. — № 6. — С. 88–90 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 362.

<sup>32</sup> См.: *Бердяев Н. А.* Рецензия: Ремке. Очерк истории философии // Мир Божий. — 1898. — № 7. — С. 74-76 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 337–33; *Бердяев Н. А.* Рецензия: Кроненберг. Философия Канта и ее значение в истории развития мысли // Мир Божий. — 1898. — № 12. — С. 76–77 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 353–355; *Бердяев Н. А.* Рецензия: Паульсен. Кант, его жизнь и учение // Мир Бо-

жий. — 1899. — № 6. — С. 87-88 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 358-360.

<sup>33</sup> *Бердяев Н. А.* Рецензия: Ланге. История материализма и критика его значения в настоящее время. Изд. 2-е. // Мир Божий. — 1899. — № 6. — С. 88-90 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 362.

<sup>34</sup> См.: *Сапов В. В.* Бердяев начинается. — С. 6.

<sup>35</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия // Мир Божий. — 1900, № 7. — С. 224-253 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 269.

<sup>36</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 270.

<sup>37</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 273.

<sup>38</sup> *Плеханов Г. В.* Материализм или кантианизм? // *Die Neue Zeit*». — Jg. — XVII. — Bd. I. — S. 589-596; 626-632 // *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. — М.: Госполитиздат, 1954-1956. — Т. 2. — С. 435-436.

<sup>39</sup> *Плеханов Г. В.* Материализм или кантианизм. — С. 435.

<sup>40</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия. — С. 267.

<sup>41</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия. — С. 258.

<sup>42</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия. — С. 268-269.

<sup>43</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия. — С. 276.

<sup>44</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия. — С. 280 (примечание).

<sup>45</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия. — С. 281.

<sup>46</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия. — С. 283.

<sup>47</sup> *Бердяев Н. А.* Ланге и критическая философия. — С. 285.

<sup>48</sup> *Луначарский А. В.* Дальше идти некуда // Красная Нива. — № 11. — С. 260-261 // *Луначарский А. В.* Религия и просвещение. — М.: Сов. Россия, 1985. — С. 238.

<sup>49</sup> *Колеров М. А.* Н. А. Бердяев в начале пути. — С. 129.

<sup>50</sup> *Ермолаев Е. И.* Мои воспоминания // Север. — 1923. — № 3-4. — С. 1-28; Ремизов А. «Северные Афины». История с географией (предбанная память) // Современные записки. 1927. — № 30. — С. 234.

<sup>51</sup> *Волгогонова О. Д.* Бердяев. — С. 46.

- <sup>52</sup> *Луначарский А. В.* Из вологодских воспоминаний // *Луначарский А. В.* Воспоминания и впечатления. — С. 79.
- <sup>53</sup> *Барас Д.* Письма молодого Бердяева // Память. Исторический сборник. — Вып. 4. — Париж, 1981. — С. 214.
- <sup>54</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 128. Своей будущей жене Бердяев тогда писал о том, что он — «аристократ не только во внутреннем, но и во внешнем смысле этого слова» (*Барас Д.* Письма молодого Бердяева. — С. 222).
- <sup>55</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 127.
- <sup>56</sup> *Богданов А. А.* Основные элементы исторического взгляда на природу. Санкт Петербург: Издатель, 1899; *Богданов А. А.* Познание с исторической точки зрения. — СПб.: Изд. С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1901.
- <sup>57</sup> *Луначарский А. В.* Автобиографическая заметка // *Луначарский А. В.* Неизданные материалы. — М.: Наука, 1970. — С. 551.
- <sup>58</sup> *Луначарский А. В.* Письма к А. И. Южину–Сумбатову // *Луначарский А. В.* Неизданные материалы. — С. 368.
- <sup>59</sup> *Луначарский А. В.* Вступительное слово на вечере, посвященном Ф. М. Достоевскому // *Луначарский А. В.* Неизданные материалы. — С. 155.
- <sup>60</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 128–129.
- <sup>61</sup> См.: *Луначарский А. В.* Из вологодских воспоминаний // *Луначарский А. В.* Воспоминания и впечатления. — С. 79. Ермолаев Е. И. Мои воспоминания. — С. 9.
- <sup>62</sup> См.: *Богданов А. А.* Примечание // Ленинский сборник. — 1931. — № 11. — С. 333.
- <sup>63</sup> *Струмилин С. Г.* Из пережитого. 1897–1917 гг. — С. 140.
- <sup>64</sup> См.: *Ремизов А.* «Северные Афины». — С. 241–277.
- <sup>65</sup> *Ленин В. И.* Л. И. Аксельрод. 18 февраля 1902 г. // *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. — 5-е изд. — М.: ИПЛ, 1975. — Т. 46. — С. 171. Когда полемика перешла на страницы книг и журналы, она приобрела там еще больший резонанс (См.: *Бердяев Н. А.* Заметка о книге А. А. Богданова: «Познание с исторической точки зрения» // Вопросы философии и психологии. — 1902. — № 64. — С. 834–853 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 287–298; *Богданов А. А.* К вопросу о новейших философских течениях (Ответ Н. Бердяеву) // Вопросы философии и психологии. — 1902. — № 65. — С. 1049–1059 //

*Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 854–859).

<sup>66</sup> *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. — СПб.: Электрич. Тип., 1901. — С. 87.

<sup>67</sup> *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 97.

<sup>68</sup> *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 114.

<sup>69</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 122–123.

<sup>70</sup> *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. — СПб.: Электрич. Тип., 1901. — С. 108.

<sup>71</sup> *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. — СПб.: Электрич. Тип., 1901. — С. 246. Об этом Бердяев писал в письме к отцу (См.: *Барас Д.* Письма молодого Бердяева. — С. 217).

<sup>72</sup> *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. — СПб.: Электрич. Тип., 1901. — С. 215–216.

<sup>73</sup> *Колеров М. А. Н. А.* Бердяев в начале пути. — С. 127.

<sup>74</sup> *Колеров М. А. Н. А.* Бердяев в начале пути. — С. 133.

<sup>75</sup> *Соловьев Е. А. [Андреевич].* Очерки текущей русской литературы. Настроения // Жизнь. — 1901. — Т. I. — С. 238–252 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 546–559; *Дан Ф. И. [Берсенева].* Нечто о «критерии истины». Письмо в редакцию // Русская мысль. — 1901. — № 7. — С. 123–143 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 605–624.

<sup>76</sup> *Кареев Н.* Поворот экономического материализма к «субъективной социологии» // Русские ведомости. — 1901. — № 3. — С. 1–2 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 537–545; *Михайловский Н. К.* Литература и жизнь. О книге г. Бердяева с предисловием г-на Струве и о самом себе // Русское богатство. — 1901. — № 1. — С. 77–97; № 2. — С. 102–122 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 570–604.

- <sup>77</sup> Михайловский Н. К. Литература и жизнь // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 580.
- <sup>78</sup> Струве П. Предисловие // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. — СПб.: Электрич. Тип., 1901. — С. 18.
- <sup>79</sup> Струве П. Предисловие. — С. 29.
- <sup>80</sup> Колеров М. А. Н. А. Бердяев в начале пути. — С. 137. Бердяев отвечал Струве в статье в сборнике «Проблемы идеализма» (Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма: Сб. ст. / Под ред. П.И. Новгородцева. — М.: Изд. Моск. психол. о-ва, 1902. — С. 80–82).
- <sup>81</sup> Дживелегов А. К. Рецензия на книгу «Субъективизм и индивидуализм» // Вопросы философии и психологии. — 1902. — № 61. — С. 606–612 // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 814–819; Соловьев Е. А. [Андреевич]. Очерки текущей русской литературы. Настроения // Жизнь. — 1901. — Т. I. — С. 238–252 // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 546–559;
- <sup>82</sup> Бердяев Н. А. Борьба за идеализм // Мир божий. — 1901. — № 6. — С. 1–26 // Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). — М.: Канон+, 2002. — С. 11. Аналогичными были формулировки в письме к Струве (Колеров М. А. Н. А. Бердяев в начале пути. — С. 127).
- <sup>83</sup> Колеров М. А. Н. А. Бердяев в начале пути. — С. 134.
- <sup>84</sup> Бердяев Н. А. Борьба за идеализм. — С. 14.
- <sup>85</sup> Бердяев Н. А. Борьба за идеализм. — С. 22–24.
- <sup>86</sup> Колеров М. А. Н. А. Бердяев в начале пути. — С. 132.
- <sup>87</sup> Бердяев Н. А. Борьба за идеализм. — С. 34.
- <sup>88</sup> Бердяев Н. А. Борьба за идеализм. — С. 23.
- <sup>89</sup> Бердяев Н. А. Борьба за идеализм. — С. 31.
- <sup>90</sup> См: Mendel A. P. Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism. — Cambridge (Mass.), Harvard U., 1961. — P. 210–211.
- <sup>91</sup> См.: Проблемы идеализма. — М.: Изд. Московского психологического общества. — 1902. — С. IX.
- <sup>92</sup> Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философии идеализма // Проблемы идеализма. Сборник статей. — М.: Изд. Моск. психологиче-

ского общества, 1902. — С. 91-136 // *Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. 1900–1906.* — СПб., М. В. Пирожков. — С. 67.

<sup>93</sup> *Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философии идеализма.* — С. 61.

<sup>94</sup> *Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философии идеализма.* — С. 90. Известно, что в юности А. В. Луначарский придумал даже своего рода «ницшеанский» марксизм (*Kline G. L. «Nietzschean Marxism» in Russia // Demythologizing Marxism / F. J. Adelman (ed.). — The Hague: Nijhoff, 1969.* — Р. 166–183), а он не был единственным. См напр.: *Базаров В. Из истории просветительств // Правда.* — 1904. — № 6. — С. 105–126; № 7. — С. 113–127; № 8. — С. 81–95; *Гейликлман Т. Теория познания Ницше // Правда.* — 1905. — № 6. — С. 154–174.

<sup>95</sup> *Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906).* — С. 92. Отсюда вытекает его защита естественных прав человека.

<sup>96</sup> *Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма.* — С. 92.

<sup>97</sup> *Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма.* — С. 114.

<sup>98</sup> Проблемы идеализма. — С. 135, прим.

<sup>99</sup> *Бердяев Н. А. Самопознание.* — С. 132.

<sup>100</sup> *Бердяев Н. А. Самопознание.* — С. 129.

<sup>101</sup> *Боцяновский Б. Ф. В. В. Вересаев. Критико-биографический этюд.* — СПб.: Литература и наука, 1904. — С. 26.

<sup>102</sup> См. *Подарский В. Г. Наша текущая жизнь // Русское богатство.* — 1903. — № 6. — С. 38; *Ратнер М. Б. Проблемы идеализма в русской литературе. К вопросу о смене общественного мировоззрения // Русское богатство.* — 1903. — № 8. — С. 1–30; № 9. — С. 1–32; № 10. — С. 1–29.

<sup>103</sup> *Пешехонов А. Проблемы совести и чести в учении новейших метафизиков // Русское богатство.* — 1903. — № 2. — С. 74.

<sup>104</sup> *Луначарский А. В. Проблемы идеализма с точки зрения критического реализма // Образование.* — № 2. — С. 113, 114–115.

<sup>105</sup> См. Г. В. Плеханов Л. И. Аксельрод. 26.II.1901 // *Литературное наследие Г. В. Плеханова.* — М.: Гос. Соц.-ек. изд.во, 1934. — Сб. I. — С. 345.

- <sup>106</sup> См.: *Аксельрод Л. И.* Философские очерки. Ответ философским критикам исторического материализма. — СПб.: Изд. М. М. Дружининой и А. Н. Максимовой, 1906. — С. 95–96.
- <sup>107</sup> См.: *Плеханов Г. В.* Критика наших критиков // Заря. — 1901–1902. — № 1. — С. 75–117; № 2–3. — С. 101–155; № 4. — С. 1–31 // *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. — М.: Госполитиздат, 1956–1958, — Т. 2. — С. 504–633; См. *Pipes R.* Liberal on the Left. 1870–1905. — London, Harvard U.P, 1970. — P. 256–270.
- <sup>108</sup> *Колеров М. А.* Н. А. Бердяев в начале пути. — С. 150, 152.
- <sup>109</sup> *Луначарский А. В.* Воспоминания из революционного прошлого. — С. 29.
- <sup>110</sup> См. Очерки реалистического мировоззрения. — СПб.: Изд. С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1904 — С. V.
- <sup>111</sup> *Луначарский А. В.* Жизнь и литература // Правда. — 1904. — № 11. — С. 261.
- <sup>112</sup> Очерки реалистического мировоззрения. — С. 131, 123.
- <sup>113</sup> Очерки реалистического мировоззрения. — С. 137–139.
- <sup>114</sup> *Засулич В.* Элементы идеализма в социализме // Заря. — 1902. — №№ 2–5 // *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. — С. 831.
- <sup>115</sup> См.: *Филиппов М. М.* Новый идеализм // Научное обозрение. — 1903. — № 3. — С. 1–2.
- <sup>116</sup> *Богданов А. А.* Из психологии общества: Статьи 1901–1904 гг. — СПб.: Изд. С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1904. — С. 29–32; См.: *Богданов А.* Из психологии общества. — 2-е изд., доп. — СПб.: Тов-во «Дело», 1906. — С. 37.
- <sup>117</sup> Очерки реалистического мировоззрения. — С. 180.
- <sup>118</sup> Очерки реалистического мировоззрения. — С. 130–131.
- <sup>119</sup> *Бердяев Н. А.* Критика исторического материализма // Мир Божий. — 1903. — № 10. — С. 1–30 // *Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. 1900–1906. — СПб.: М. В. Пирожков, 1907. — С. 132; Бердяев Н. А. Критика исторического материализма. — С. 151.
- <sup>120</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 60.
- <sup>121</sup> *Бердяев Н. А.* О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии. — 1904. — № 75. — С. 683–724 // *Бердяев Н. А.* Sub specie



aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. 1900-1906. — СПб.: М. В. Пирожков, 1907. — С. 188.

<sup>122</sup> *Бердяев Н. А.* Дневник публициста: О полемике. Ответ критикам. «Идеализм» и наука. «Идеализм» и свобода. Отношение «идеализма» к переживаемому нами моменту. Группировка общественных направлений // Новый путь. — 1904. — № 11. — С. 361–375 // *Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. 1900–1906. — СПб.: М. В. Пирожков, 1907. — С. 222.

<sup>123</sup> *Бердяев Н. А.* Великий Инквизитор // Вопросы философии и психологии. — 1907. — № 86. — С. 1-36; *Бердяев Н. А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. — М. Тип. М. Саблина, 1909. — С. 1-22; *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. — М.-Пб., Русская мысль; 2-ое изд. Париж, YMCA-Press, 1918. — С. 67–108.

## С. Л. ФРАНК И Н. Д. БЕРДЯЕВ: ЭПИЗОДЫ ЭМИГРАЦИИ

Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых

История взаимоотношений двух великих русских философов — Семёна Людвиговича Франка и Николая Александровича Бердяева — исследована пока далеко не достаточно. Между тем, предпосылки для такого исследования явно имеются. Их имена часто стоят рядом — среди тех, кто в начале XX века перешёл «от марксизма к идеализму»; в числе ведущих авторов «Вех» и идеологов «веховства»; в ряду самых значительных мыслителей русской эмиграции первой половины XX века. Не претендуя в рамках статьи на полноту, остановимся на некоторых эпизодах их отношений, прежде всего — периода эмиграции<sup>1</sup>.

### Ещё в России

Они были лично знакомы сорок пять лет — по свидетельству Франка, он «впервые познакомился» с Бердяевым в Штутгарте, куда съехалась «небольшая группа ближайших единомышленников» П. Б. Струве, и где началось своеобразное «бродячее совещание», предшествовавшее первому съезду «Освобождения», — это было летом 1903 г.<sup>2</sup> Заочное знакомство началось ещё раньше — они уже были авторами одного сборника, знаменитых «Проблем идеализма» (1902). Однако «идеализм», к которому они

---

\* Работа выполнена по гранту Фонда развития ПСТГУ № 01-0718/н «С. Л. Франк между неокантианством и абсолютным реализмом: политика, культура, философия, религия».

переходили, поначалу был разным — религиозно-мистическим у Бердяева и индивидуалистически-кантианским у Франка. Поэтому активно начавшееся сотрудничество Франка в «Новом Пути» и «Вопросах Жизни» при редакторстве С. Булгакова и Н. Бердяева (статьи «Государство и личность» и «Проблема власти») свелось в дальнейшем к нескольким небольшим рецензиям. А Бердяев, публикуясь в журналах Струве и Франка «Полярная Звезда» и «Свобода и Культура», называл при этом религиозность, которую они отстаивали в тот период, «отвлеченной, бесплотной и бескровной, и ни для чего не нужной», и призывал теперь уже своих оппонентов «перейти от отвлеченного формализма, от «идеализма» и «иллюзионизма» к реализму в религии, к органической полноте и содержанию будущей культуры»<sup>3</sup>. Франк, в свою очередь, в том же номере журнала писал о «догматизме» некоторых «мистиков» — «гг. Бердяева, Булгакова и др.»<sup>4</sup>, а немного позднее обвинял Бердяева в недоверии или даже презрении к рациональному элементу человеческой жизни»<sup>5</sup>.

Не останавливаясь далее на пересечениях доэмигрантских векторов творческого пути двух мыслителей, отметим лишь, что в последний год перед высылкой, когда Франк оказался в Москве<sup>6</sup>, их пути тесно переплелись в деятельности созданной ранее Бердяевым Вольной академии духовной культуры. «Одновременно, вместе с Бердяевым, основал и вел, в качестве декана, вольный факультет гуманитарных наук под именем “Академии духовной культуры” — серию публичных курсов, имевших тогда большой успех»<sup>7</sup>, — вспоминал позднее Франк. В отчёте о работе академии, помещённом в изданном уже в эмиграции сборнике «София», упоминается прочитанный Франком курс «Введение в философию», его активное участие в публичных лекциях с дискуссиями, а также уточняется роль Франка как «основателя»: «Вокруг Академии сгруппировалась часть молодежи, стремящейся по новому, духовно осознать окружающий процесс жизни, жаждущей серьезной, систематической работы. Идя навстречу этой жажде знания, по инициативе Н. Бердяева и С. Франка, весной 1922 г., Академия организовала Философско-Гуманитарный Факультет.

К сожалению, работа факультета была вскоре прервана высылкой из пределов России в Германию группы профессоров, создавших этот факультет»<sup>8</sup>.

Очевидно, общая угроза духовного и морального упадка сближала философов и сделала незаметными и неважными имевшиеся между ними теоретические расхождения. Оба приняли участие в сборнике «Освальд Шпенглер и “Закат Европы”» (доклад о Шпенглере в Академии, по просьбе Бердяева сделал Ф. А. Степун) выход которого стал поводом для высылки обоих за границу<sup>9</sup>. И Бердяев, и Франк отправились в Германию на одном пароходе «Обербургромистр Хакен» 29 сентября 1922 года.

#### РФД в Берлине

Это сближение получило логическое продолжение в начальный период эмиграции, когда Франк и Бердяев оказались в Берлине. Со своей неуёмной энергией Бердяев сразу же взялся за организацию Религиозно-философской академии. «В этом начинании ближайшее участие будут принимать Франк и Ильин»<sup>10</sup>, — сообщал он Струве в Прагу уже через месяц после высылки. РФА мыслилась как прямое продолжение московской Вольной академии духовной культуры. Это подтверждает П. Андерсон, который в своих воспоминаниях описывает первую встречу с Бердяевым, Франком и Вышеславцевым по вопросу об организации сотрудничества с УМСА: «План Бердяева и его коллег состоял в том, чтобы открыть нечто подобное Академии в условиях свободного Берлина. Эта идея вполне совпадала с планами УМСА. Пьянову была поручена организация института, три наших гостя должны были стать ядром преподавательского состава»<sup>11</sup>. 4 ноября Франк писал Струве: «У нас уже в принципе организована — при поддержке амер. христ. союза — религиозно-философская академия и находится в подготовительной стадии “русский институт”, т.е. институт изучения России и русской культуры»<sup>12</sup>.

16 и 17 ноября 1922 г. в русскоязычных берлинских газетах появились сообщения об учреждении академии. «Руль» поместил

изложение её программы (написанное, очевидно, Бердяевым), которая в целом сводилась к одной задаче: «Лишь религиозное возрождение может спасти Россию и оздоровить Европу и весь мир»<sup>13</sup>. А «Накануне» сообщала об организационных основаниях работы академии, открывающейся как «новое отделение русской секции» Христианского Союза Молодых людей (УМСА), «как особый вид работы Х.С.М.А. для русских студентов в Германии»; среди объявленных курсов значились курс Н. А. Бердяева «Философия религии» и два курса С. А. Франка — «Основы философии» и «История греческой философии»<sup>14</sup>. «4 часа лекций в неделю будут давать 8 долларов в месяц, что при переводе на немецкую валюту покрывает около 1/3 месячного бюджета», — сообщал Франк своему другу В. Б. Ельшешевичу, остальное должна была дать работа в Русском научном институте и «много литературных предложений»<sup>15</sup>.

Торжественное открытие Академии состоялось 26 ноября 1922 года, в зале Logenhaus на Joachimsthaler Str. 13 (где размещалась, кстати, и Центральная берлинская ортодоксальная синагога). «Собрание прошло при переполненном зале, — отчитывался «Руль». — Густой стеной публика стояла в проходах и многие не могли попасть совершенно. Присутствовали почти все члены обеих высланных групп: московской и петербургской, представители научного, литературного и художественного “русского” Берлина, а также немецкие журналисты и профессора». Впрочем, кроме этого, «в зале находилось много большевистских “наблюдателей”»<sup>16</sup>. Имелись в виду, между прочим, и корреспонденты сменовеховской «Накануне», которая в день открытия статьёй Б. Дюшена фактически поддержала высылку интеллигенции из СССР, а в отчёте о торжественном собрании академии довольно едко прошла по докладам Бердяева и Франка<sup>17</sup>. Бердяев выступил на открытии с докладом «О духовном возрождении России и задачах религиозно-философской академии», Франк — с более академичной темой «Философия и религия». Третьим докладчиком планировался И. А. Ильин, однако из-за болезни выступить не смог, и его заменил Л. П. Карсавин, «сказавший краткое слово

о религиозном понимании истории»<sup>18</sup>. Занятия начались 1 декабря в помещении французской гимназии на Рейхстагуфер, 6 (где уже работал «Студенческий Зал УМСА»); кроме Бердяева и Франка в расписание были включены курсы Ю. И. Айхенвальда И. А. Ильина, Ф. А. Степуна, Л. П. Карсавина, В. Э. Сеземана и Н. С. Арсеньева<sup>19</sup>.

#### «София»

Доклад Франка был опубликован в сборнике «София»<sup>20</sup> — ещё одном берлинском проекте Бердяева, закончившемся, правда, уже на первом выпуске. Издание задумывалось как журнал, о чём Бердяев писал Струве ещё в декабре 1922 года: «В Берлине основывается религиозно-философский журнал под моей редакцией при ближайшем участии С. А. Франка и Л. П. Карсавина. Определить физиономию журнала, кроме нас троих, должно ещё участие следующих лиц: Н. Лосский, И. Ильин, Вы, П. Новгородцев, А. Карташев, В. Зеньковский. Остальные будут уже более периферическими. Кроме статей мирозерцательного характера вокруг проблем философии духовной культуры, будет еще хроника духовного движения в России и на Западе. <...> Но политики не будет»<sup>21</sup>. Последнее категорическое заявление, конечно, не понравилось Струве — в следующем письме Бердяев попытался смягчить свои выражения, но тщетно. В этом же письме появляется и название — «София», и завязывается интрига — с противопоставлением этого проекта «журналу Б. В. Яковенко», который был в Берлине, «много говорил со мной», а также с Ильиным и Франком, но «соединиться мы принципиально не можем»<sup>22</sup>.

Сборник «София» был первым коллективным выступлением русских философов на Западе. Пережившие несколько лет большевистской власти, русские философы справедливо восприняли её ужасы не как частные явления европейской обочины, а как проявление глобального кризиса европейского человечества, погрузившего всю Европу в варварство. Бердяев в своей статье анализировал глубинную и давнюю деформацию европейской культуры,

обусловленную извращением двух культурных начал — Античности и Средневековья. Этот кризис связан с превращением ренессансного гуманизма в поклонение человека перед материальным миром и «машиной», вырождением творчески свободного человека в раба окружающей действительности, утратой личностью своего божественного корня, приведшей к абсолютной атомизации человека в «крайнем индивидуализме» и «крайнем социализме». На развалинах европейского мира, однако, по Бердяеву, зарождается новая культура, которая должна осуществить невозможное: создать новый, на сей раз продуктивный синтез Античности и христианства, восстановить человека, с одной стороны, как свободного субъекта творчества, а, с другой стороны, как носителя божественных основ, т. е. построить подлинно религиозную культуру<sup>23</sup>. В статье Франка речь тоже шла о пути выхода из кризиса в форме возрождения преемственности «между современной мыслью и ее античными и христианскими истоками»<sup>24</sup>, но в форме органического соединения философии и религии, т. е. актуализации старого понимания философии как Богопознания. Философия, по Франку, должна исходить из самого существа человека: опираться на религиозный опыт и свидетельствовать об этом опыте, раскрывая и утверждая божественную основу человеческого духа. В сборнике «София», таким образом, Франк и Бердяев выступили полными единомышленниками в необходимости утвердить в будущей культуре и свободу человека, и его божественную природу.

Примечательно, что если статья Бердяева была написана ещё в Москве, в 1919 г., то в работе Франка уже содержится ссылка на только что вышедшую в 1923 г. в Лейпциге книгу Макса Шелера «О вечном в человеке». Едва приехав в Германию, Франк нашел здесь единомышленника, близкого себе сторонника возврата к Средневековью, призывавшего философию вновь признать себя «служанкой веры», и веры не как субъективного акта, а как соучастия в истине, в силу которого философия снова должна стать Богопознанием<sup>25</sup>. И Франк, и Бердяев солидарно выступили в этом сборнике одновременно как представители традиционализма, сторонники опоры на первоначальные источники западной культуры, и как

выразители европейского религиозного персонализма, вдохнувшего в неё новый дух.

В первом номере «Софии», кроме Бердяева и Франка, были представлены Л. Карсавин, Н. Лосский, И. Ильин, П. Новгородцев и П. Сувчинский. И хотя, по словам Бердяева из того же письма у Струве, «материально базис журнала твердый», первый номер серьёзно задержался, а продолжения его не последовало — на рубеже 1923/24 года Бердяев думал уже о Париже. Фактическим продолжением этого проекта стал парижский «Путь».

### Преров (Prerow)

Тесная совместная работа способствовала и личному сближению. Это личное сближение имело, однако, некий психологический предел, о чём Франк писал Нине Струве в ноябре 1922 г.: «С Бердяевым я за последний год идейно очень сошёлся, но в отношениях с ним есть неизменный личный холодок, хотя он очень мил, симпатичен и благоден»<sup>26</sup>.

В августе 1923 года Бердяевы, Зайцевы и Франк отдыхали вместе на севере Германии в прибрежном местечке Преров. Борис Зайцев так описывает это пребывание: «<...> Целое лето 23-го года прожили в одном доме, в Прерове, близ Штральзунда (на Балтийском море). В одном этаже С. Л. Франк с семьей, в другом Бердяев с Лидией Юдифовной, в нижнем я с женой и дочерью. Так что над головами у нас гнездились звезды философии. С этими звездами жили мы вполне мирно и дружески»<sup>27</sup>. Семья Франка пробыла в Прерове, очевидно, недолго — вторую половину августа он жил один. Из его писем жене Татьяне в Берлин можно узнать и другие детали этого отдыха (впрочем, Франк, конечно, не переставал работать — в начале августа в другом прибрежном городке Цингст он закончил брошюру «Крушение кумиров», а в Прерове писал статью «Религиозно-исторический смысл русской революции» и готовил доклад для предстоящей поездки в Рим<sup>28</sup>). «Живу я строго размеренно, встаю рано, гуляю немного, пока убирают комнату, занимаюсь исправно — пишу много — до 12 ч., потом иду



купаться, а после послеобеденного чая — гуляю в лесу. Лес тут действительно замечательный — есть дивные листовенные части. Вечером, после ужина, в гостях у Бердяевых или Зайцевых, тут же в доме»<sup>29</sup>. «Утром пишу 2½ часа, потом иду купаться, после обеда сплю, потом большая прогулка по лесу, прихожу утомленный, после ужина пью чай у Бердяевых и хочется перед сном почитать немножко»<sup>30</sup>. Франк хотел, чтобы жена приехала на несколько дней хотя бы с одним из детей (даже «подзадоривал» её шутками: «Тут за мною сильно ухаживает старушка Евг<ения> Юд<ифовна>, но я стоюк и тебе верен»<sup>31</sup>). Однако, во-первых, бюджет был крайне ограничен (при этом Франк просил жену не экономить — «заказать себе зимнее пальто <...> и купить башмаки по вкусу, и по ноге, чего бы это ни стоило. <...> Вот у Бердяева украли пальто, и он думает, что дешевле 30 долл. не купит»<sup>32</sup>). Во-вторых, прибалтийский климат не очень оздоравливал — «простуд и болезней тут масса». Франк познакомился здесь с Марией Моисеевной Гуревич, применявшей гомеопатию — пользовала она и семью Бердяевых: «Между прочим, старушке Ир<ине> Вас<ильевне><sup>33</sup> от коклюша она принесла какую-то чистую глину из Harz'a — просто жевать и глотать, говорит, что это замечательное средство против кашля и всякого воспаления слизист<ых> оболочек. Бедная Ир<ина> Вас<ильевна> по ночам совсем погибает от форменного коклюша, Евг<ения> Юд<ифовна> с ней и не спит целыми ночами; а у Лид<ии> Юд<ифовны> похоже, что тоже коклюш. Несчастные, и ещё при их мнительности, у них только и разговоров, что о болезни»<sup>34</sup>.

Франк вернулся в Берлин раньше Бердяева, и 3 сентября 1923 г. написал ему большое письмо с берлинскими новостями — о том, что Русский научный институт, «если верить Ясинскому», может получить щедрое вспомоществование от какой-то американской организации, и о том, что тот же Ясинский поразил его своим во все нешуточным вопросом — «правда ли, что мы, русские философы, идем в Рим поклониться папе римскому?», о «тягостных» беседах с Карсавиным, о том, что «София» издаваться всё-таки будет, и о том, что Вышеславцев «занят мыслью уговорить YMCA

переселиться в Париж», — в конце концов, о том, что «в Берлине гадко и нудно, но спокойно, и я лично уверен, что никаких больших событий и не будет»<sup>35</sup>. Передавая сердечный привет «Вашим», а также Зайцевым и своей хозяйке — «прекрасной Frau Hannemann», — Франк не преминул осведомиться: «Надеюсь, что болезни идут на поправку и что Евг<ения> Юдиф<овна> уберечь от коклюша»<sup>36</sup>.

### РФД в Париже

Летом 1924 года Бердяев переехал в Париж<sup>37</sup>, а Франк остался в Германии, в том числе исполняя роль представителя Религиозно-философской академии — «от её имени я ещё несколько лет читал лекции в Берлине»<sup>38</sup>, вспоминал он позднее. Положение, впрочем, поначалу было довольно неопределенное. В конце лета 1924 года Франк писал Бердяеву: «Кстати, о юридическом положении академии. Т<ак> к<ак> мы не можем обращаться в Париж и совместно с Вами решать наши дела<sup>39</sup>, то я понимаю дело так, что с отъездом Вас и Вышеславц<ева> в Париж, существуют два автономных отделения академии; в виду необходимости принимать решения административного порядка, я, списавшись с Ильиным и сговорившись с Карсавиным, сам себя провозгласил представителем или председателем берлинского отделения»<sup>40</sup>.

Очевидно, эта «инициатива» Франка устроила Бердяева и УМСА. Уже в декабре того же года Франк строит планы приезда Бердяева в Берлин с лекциями — не только по линии РФА, но и по линии Русского научного института, несмотря на то, что «наши средства вообще иссякают в декабре, и мы стоим перед полной неизвестностью относительно дальнейшего»; во всяком случае, речь шла о публичном докладе и «эпизодическом курсе» для слушателей академии<sup>41</sup>. Бердяев в принципе поддерживает эту идею, хотя и не может «ничего точно сообщить»<sup>42</sup>, — однако эта поездка не состоялась. Ещё в 1926 году в берлинских русских газетах можно встретить такие объявления: «Русская религиозно-философская академия объявляет, что проф. С. Л. Франк в пятницу 19-го ноября начнёт

чтение курса “Христианское мирозерцание”. Запись и справки на Рейхстагуфер 6 во Французской гимназии от 6 1/2 до 8 час. вечера»<sup>43</sup>. Однако позднее Франк выступал в Берлине уже только от Русского научного института или просто с публичными лекциями. Но сотрудничество с Бердяевым в рамках РФА продолжалось и в Париже.

Первая поездка Франка в Париж планировалась в феврале 1925 года<sup>44</sup>, однако не состоялась. Весной Бердяев писал Франку: «Обстоятельства складываются так, что в этот сезон ни мне не придется ехать в Берлин, ни Вам в Париж. Надеюсь, что осенью Вы приедете в Париж»<sup>45</sup>. Однако и осенью поездка не состоялась — только в 1926 году Франк дважды приезжал в Париж для чтения лекций в Свято-Сергиевском Богословском институте, не забывая при этом и о «философском кружке Бердяева» (так он выразился в одном из писем жене). Перед первой поездкой он писал Бердяеву: «Духовн<ая> академия пригласила меня приехать прочитать курс, и я дал согласие. Приеду, надеюсь, в начале февраля на 2–3 недели. Нужен ли Вам также курс в религ<иозно->фил<ософской> академии? Я мог бы предложить краткий курс (3–4 двухчас<овых> лекц<ии>) на тему “Религия и наука” или такой же курс “Основы социальной философии христианства”. Если нужно публичное выступление, готов и на него, хотя сам ни в малейшей мере не стремлюсь к нему. Т<ак> к<ак> я не хотел бы выступать на какую-либо социально-политическую тему в Париже, то я мог бы предложить доклад “Духовный кризис и современное научное сознание”. В связи с этим прошу Вас выяснить еще вопрос: могла ли бы религиозно-фил<ософская> академия (или УМСА) возместить мне нек<ото>рую часть расходов по приезду?»<sup>46</sup>.

Судя по письмам Франка к жене, поездки эти были крайне насыщены не только лекционной работой, но и многочисленными встречами с родственниками (в Париже жили сестра Франка Софья Животовская и сводный брат Лев Зак), друзьями и коллегами. «Вчера я ездил с Карташевым к нему загород, в Bourg-la-Reine, сегодня был у Кульмана в St. Cloud, сегодня же получил телеграфное приглашение к Бердяеву, но не поехал — невозможно»<sup>47</sup>. Но и

не поехать к Бердяеву, конечно, было невозможно, поэтому уже 10 февраля, после лекций, Франк поехал Clamart — «2 часа езды». На следующий день он так описывал в письме к жене этот визит: «Вчера был у Бердяевых, они тоже страшно обрадовались мне, очень много расспрашивали о тебе и даже о всех детях, а Бердяев излил мне всю свою душу. Он здесь совсем одинок, со всеми рассорился или разошелся, п. ч. находит, что все впали в реакцию, не только Струве и черносот<енная> молодежь, но и вл. Вениамин, и о. Сергей, и даже Зеньковский. По его мнению, все презирают свободу и смелость мысли, хотят быть традиционными православными и боятся всякой свободной мысли; обижен, что его не пригласили в академию, п. ч. “боятся” его мыслей. Доля правды есть в его настроении, но с другой стороны, он сам впал в рецидив интеллигентских исканий, дерзновений и чересчур гордится своей смелостью и независимостью. Его статья во 2-м № “Пути” “Спасение или творчество” совершенно еретическая и полна интеллигентской гордыни. <...> Они все такие же смешные, “Женя”<sup>48</sup> глядит в глаза Ник<олая> Ал<ександровича> и повторяет его слова, а он, стораая от жажды говорить, прерывает ее: “Женя, помолчите, не мешайте мне говорить”. Лид<ия> Юдиф<овна> же презирает с высоты своего католичества все теории Ник<олая> Ал<ександровича>»<sup>49</sup>.

Отражённый в письме Франка к жене разговор с Бердяевым имел продолжение в их переписке. В письме 25 марта Бердяев, выразив сожаление, что не удалось ещё раз пообщаться перед отъездом, прямо высказал свои опасения относительно того, что и Франка затронула «религиозная реакция» и «православное мракобесие», о которых он написал в статье «Спасение и творчество». В статье Бердяев выступил против распространенного представления о Церкви как лечебнице отдельных душ, занятых личным спасением<sup>50</sup>. Апеллируя к своему религиозному опыту и православным корням, Бердяев настаивал на правильности своей позиции, отвечающей, по его мнению, традициям русской творческой религиозной мысли XIX и XX века, и при этом надеялся всё-таки «договориться» с Франком на этой позиции. «Я человек

боевого темперамента, и меня нельзя устранить и раздавить даже всеобщим нападением против меня. Скорее, наоборот»<sup>51</sup>. Франк в своем ответе, прежде всего, благодарил Бердяева за откровенность и принципиальность, мягко заметив, что эта принципиальность «свидетельствует мне о Вашем добром отношении ко мне и о том, что, если Вы и считаете меня “задетым” религиозной реакцией, то всё же не считаете еще меня безнадежным мракобесом»<sup>52</sup>. Свой же, не менее принципиальный, ответ он сформулировал как двуединую позицию. Во-первых: «Я всецело сочувствую тенденции Вашей статьи, поскольку она имеет публицистическое назначение и борется против действительного мракобесия, косности и мертвого консерватизма, ныне столь распространенного; и в этой борьбе считаю себя Вашим союзником», — однако при этом он предупреждал Бердяева от возможных крайностей в этой борьбе, которая «рискует привести к утрате главного нашего общего достижения — утверждения неадекватности всего земного и относительного вечному и абсолютному»<sup>53</sup>. Во-вторых, Франк чётко формулировал те мировоззренческие расхождения, которые не давали ему возможности «разделять Вашей религиозной метафизики человека, хотя и очень чувствую элемент правды в ней». «Элемент правды» Франк находил, конечно, в отстаивании Бердяевым ценностей науки и культуры, но также и в его критике «трансцендентного эгоизма» как идеи личного спасения. Одновременно, в обоих пунктах Франк высказывал свои возражения против «христианского нищестанства или фейербахистанства» Бердяева. Замечательны при этом заключительные слова Франка к этой полемике: «<...> Я никогда не мог разделять Ваших метафизических идей и вместе с тем всегда любил Вас — и чем ближе знал, тем больше люблю — за жизненную верность, и чуткость к правде, Ваших непосредственных волевых устремлений, и потому, несмотря на все разногласия, считаю себя Вашим союзником в борьбе»<sup>54</sup>.

В свою очередь, в «Смысле жизни» Франк раскрыл ложность ходячего противопоставления человека, ориентированного на спасение души, который якобы «ничего не делает», либо, во всяком случае, эгоистически занят только своей собственной

судьбой, своим личным спасением и равнодушен к людям и их нуждам»<sup>55</sup>, — «общественному деятелю», занятому «устройством судьбы множества людей»<sup>56</sup>. По Франку, «молитвенный и аскетический подвиг есть не “бесплодное занятие”, ненужное для жизни и основанное на забвении жизни — оно есть в духовной сфере единственное производительное дело, единственное подлинное созидание или добывание того питания, без которого все мы обречены на голодную смерть»<sup>57</sup>. Леонтьевский «трансцендентный эгоизм», тем не менее, был для Франка неприемлем.

28 августа 1926 года, собираясь во второй раз ехать в Париж читать курс лекций в Свято-Сергиевском Богословском институте, С. Франк писал Н. Бердяеву: «Не нужен ли Вам, по примеру прошлого моего приезда, мой публичн<ый> доклад в рел<игиозно-> фил<ософской> акад<емии>? Я мог бы предложить доклад<ад> на тему: “Жизненный стиль и духовн<ые> задачи нашего времени” (или — если хотите — выразительнее: “Новое варварство и духовн<ые> задачи наш<его> времени” (философско-историческ<ая> попытка показать, что в советск<ой> России и Западн<ой> Европе происходит по существу тождественный процесс варваризации, и о вытекающих отсюда задачах духовного воспитания). Но если бы эта тема (к<ото>рая меня очень интересует и к<ото>рую я хорошо продумал) не подошла бы, то можно и что-либо другое»<sup>58</sup>. Доклад о новом варварстве действительно был прочитан Франком в публичном заседании РФА в Париже 31 октября 1926 г., а затем, уже в декабре, Франк выступил с этой темой в Берлине<sup>59</sup>. Отметим, что явное обращение Франка в этом докладе к идеям К. Н. Леонтьева, вероятно, было вдохновлено вышедшей тогда в Париже книгой Бердяева «Константин Леонтьев» (1926), на которую он сразу откликнулся рецензией<sup>60</sup>. Именно Франк и Бердяев — очевидно, наиболее далекие от «православного мракобесия» русские религиозные философы, — оказались близки в обоюдном интересе к этому радикальному консерватору.

Хотя Франк отнюдь не идеализировал взгляды Бердяева и расходился с ним в некоторых вопросах, ему были по-человечески ближе позиции Бердяева и Карсавина в их конфликтах с Богословским

институтом. Во время второго приезда в ноябре Франк писал жене: «В Академии<sup>61</sup> здесь все та же канитель, меня ужасно раздражает поведение Булгакова. Я понимаю, что вообще они могут бояться пригласить Карсавина, (они даже Бердяева боятся) но они обижают Карсавина больше всего своей двойственностью, сегодня приглашают, а завтра являются новые трудности»<sup>62</sup>. И двумя днями позже: «Завтра еду в Clamart проститься с Бердяевым и Карсавиным. Порядки в Академии меня ужасно возмущают, это затхлая провинция»<sup>63</sup>. К сожалению, на этот раз Франк не описал в письме подробности встречи (поскольку через пару дней уже должен был вернуться в Берлин), ограничившись лишь короткой информацией: «Сегодня был с прощальным визитом у Бердяева и Карсавина...»<sup>64</sup>.

#### УМСА

Религиозно-философская академия была, всё-таки, не самостоятельным предприятием — фактически Бердяев, при согласии П. Андерсона, использовал на этот «бренд» деньги, выделенные УМСА для работы в кружках русской христианской молодёжи. Андерсон пишет об организации РФА: «Она не была зарегистрированным учебным заведением, и профессорам не платили настоящего оклада, а только оплачивали каждую лекцию»<sup>65</sup>. В этой связи существование «самопровозглашённого» Франком берлинского филиала академии было очень неустойчивым. Проблема была не только в том, что «центр» академии, т. е. Бердяев, был в Париже. Прежде всего, ситуация в Германии в молодёжном движении из-за церковных и политических расколов складывалась неблагоприятная. Так, уже в августе 1924 года Франк сообщает Бердяеву о возникновении «монархического» кружка, который фактически превратился в «самочинно образовавшийся курс в рел<о>гиозно<о>-фил<о>софской академии» под водительством о. Григория Прозорова<sup>66</sup>. В следующем письме он развивает эту тему: «В Берлине я испытываю большие духовные трудности. Кружки действуют внешне благополучно, но “объединению” как

целому трудно переварить чуждый элемент так называемого “4-го кружка”<sup>67</sup>, подвлияние которого в значительной мере подпал бывший Ваш кружок. И вообще я очень остро ощущаю слабость всех творческих и здоровых сил и стихийное засилье всего больного и разлагающего»<sup>68</sup>.

Эти ситуации были, очевидно, дополнительным аргументом для американцев урезать своё финансирование — не говоря уже о том, что протестантская УМСА все более задумывалась о целесообразности расходов на кружки, упорно остающиеся православными. Бердяев это почувствовал уже в 1925 году: «С американцами дело обстоит довольно сложно, и есть факты угрожающие». В Америке, среди американских протестантов, очень сейчас сильно течение против Православной церкви, есть мнение, что она умерла и что это факт отрадный. Отсюда делают вывод, что нужно насаждать в России истинное христианство, т. е. протестантизм, а движение связи с православием перестать поддерживать»<sup>69</sup>. Ситуация резко ухудшилась с приходом (или возвращением) в парижскую УМСА Мак-Нотена<sup>70</sup>. Теперь уже Франк, опираясь на свидетельства секретаря УМСА Пьянова, переведённого из Берлина в Париж, предупреждал Бердяева о возможном расколе, связанном с организацией Федоровым кружков «русских витязей»: «Мак-Нотен склонен восстанавливать старые, “американские” приемы УМСА в отношении русских. Он упрекал Пьянова в том, что тот, будучи секретарем УМСА, ведет себя не по-американски, а как представитель русского движения. Дело осложняется еще тем, что в составе парижской УМСА есть некоторые русские, напр. некий Федоров (ведущий занятия с мальчиками), которые, вероятно из чисто личных побуждений, поддерживают эту линию. Федоров хочет быть “американским” секретарем, независимым от движения и доносит Андерсену и Мак-Нотену о недоброжелательном или чисто утилитарном отношении участников “движения” к УМСА. Но что еще хуже и что еще больше запутывает положение, это то, что эта новая попытка “американизировать” религиозную работу находится в какой-то связи — через того же Федорова — с русскими черносотенно-монархическими элементами»<sup>71</sup>.



По свидетельству П. Андерсона, в 1927 году действительно возник кризис в отношениях УМСА с РСХД в связи с тем, что УМСА фактически поддерживала целый ряд других молодежных проектов. «Не следует ли работать с молодежью самостоятельно, отдельно от РСХД?»<sup>72</sup>. Эти сомнения только усилили «витязи» Фёдорова. «Летом 1927 г. было организовано собрание для разрешения возникшего кризиса. На этом собрании обсудили все сложности и проблемы и было решено, что РСХД руководит всеми видами работы с русской молодежью в эмиграции, а УМСА оказывает Движению всевозможную поддержку <...>»<sup>73</sup>. Конкретно это означало урезание жалования от УМСА тем, кто работал с кружками РСХД, и в том числе Франку.

В сентябре 1927 году Франк и Бердяев встречались на польском философском съезде в Варшаве, и значимым предметом разговоров были вопросы продолжения финансирования филиала РФА в Берлине. «Беседовал с Бердяевым о моем положении (Булгакова нет), — сообщает Франк жене. — Он считает, что есть все основания, что мое жалованье будет сохранено после 1-го июля, только советует мне развивать энергию, создавать всякие начинания, чтобы было что сообщать в Америку»<sup>74</sup>. А в следующем письме продолжает эту тему: «Кстати: в Париж нам тоже путь заказан. Бердяев считает, что в Париже мое положение было бы шатко, там избыток сил, и много людей (Федотов и др.) работают в студенч<еском> движении совершенно бесплатно, — при этих условиях Имка в любой момент может признать мое жалованье излишним»<sup>75</sup>.

В результате этих процессов американцы всё-таки решили прекратить финансирование Франка как работника УМСА в Берлине. В октябре 1927 г. Франк сообщает Бердяеву: «Кульман, который был здесь на нашей маленькой конференции, сообщил мне уже как будто в окончательной форме, что к 1 июля кредит на мое содержание прекращается. Одновременно он просил своих немецких друзей помочь мне устроиться, но к осуществимости такой возможности я отношусь в высшей степени скептически. Если она не осуществится, то придется искать на свете нового места, где бы

можно было прокормить семью. Найти таковое, конечно, не так легко»<sup>76</sup>.

Бердяев предпринимал отчаянные попытки сохранить «берлинский филиал». Отвечая Франку, он пишет 16 ноября 1927 г.: «Меня поразило, что Кульман в окончательной форме заявил Вам, что с Июля месяца УМСА перестанет Вам платить. Мы со всех сторон обсуждали этот вопрос с Ф. Т. Пьяновым и В. В. Зеньковским. Я хотел поговорить о Вас с Макнотеном и даже написать Мотту, но это неудобно сделать до возвращения Кульмана»<sup>77</sup>.

В свою очередь, Франк не очень надеялся на эти усилия: «Я очень тронут Вашим вниманием ко мне и заботами обо мне. Путь, намеченный Вами для сохранения моего положения в рел<игиозно->фил<ософской> академии — обращение к Мотту — единственный, теперь остающийся. Боюсь только, что Кульман на него не согласится, т. к. это не соответствует американским бюрократическим порядкам и может быть воспринято, как жалоба на Мак-Нотена. Кульман мне говорил, что Мак-Нотен настаивал на моей “ликвидации” уже с 1<sup>го</sup> января, и Кульману лишь с трудом удалось отстоять сохранение, в виде переходной меры, мне сокращенного (меньше на 30 долл.) содержания до 1 июля»<sup>78</sup>. Ещё менее Франк надеялся на «друзей Кульмана», которые могли бы помочь в «приискании немецкой работы». На переезд в Париж Франк также не рассчитывал, а все попытки устроиться в других странах (например, в Польше и в Эстонии) одна за другой проваливались. С другой стороны, Франк вплоть до прихода к власти Гитлера не хотел отрываться от немецкой культурной почвы и немецких связей, дававшей ему возможность чувствовать себя в центре философского мира, поэтому Прага, где жил П. Б. Струве, казалась ему «могилой», а «фантастическая комбинация» Андерсона устроиться в Охридскую семинарию, как он сообщал Бердяеву, была уже совершенно неприемлема: «Забираться в такие дикие дебри я просто боюсь»<sup>79</sup>. Лишь в конце 1933 г. Франк был вынужден признать, что «если бы нашелся хоть самый ничтожный постоянный заработок в Париже, я бы немедленно переехал»<sup>80</sup>.

Постоянное финансирование Франка от YMCA в 1928 году всё-таки было прекращено, что означало, в том числе, и фактическое прекращение существования «берлинского филиала» РФА. Отголоски этой истории встречаются в переписке Франка и Бердяева ещё несколько лет — Франк просил помочь (между прочим, предлагал даже свои услуги в качестве переводчика текстов Бердяева на немецкий язык: «Я охотно взялся бы, за отсутствием другой, более живой работы, переводить Ваши работы»<sup>81</sup>), а Бердяев делал неоднократные, но безуспешные усилия возобновить оплату. Впрочем, были и успешные попытки — Бердяев даже потом заметил по этому поводу, что в YMCA «бюджетный педантизм так велик, что легче получить значительную экстренную сумму, чем быть введённым в годовой бюджет с самым маленьким стабильным вознаграждением»<sup>82</sup>.

Речь идёт о финансировании лечения Франка, которое Бердяеву удалось «пробить» в 1929 году. Интересно, что процесс получения этих денег осуществлялся «за спиной» Семёна Людвиговича. 4 июня 1929 г. Бердяев написал письмо Татьяне Сергеевне, в котором рассказал о визите к нему сводного брата Франка Льва Зака. Зак поведал Бердяеву о состоянии здоровья Франка — очевидно, плохом, — о чём ему, в свою очередь, сообщала Татьяна Франк. «Меня это очень взволновало. Мы совещались, что предпринять. Единственное, что я мог придумать, это написать письмо д-ру Мотту и просить его в экстренном порядке найти 300 долларов для лечения Семёна Людвиговича в течении трех месяцев. Это письмо я уже отправил, а также копию его послал Мак-Нотену, который сейчас в Нью-Йорке, с просьбой со своей стороны поспособствовать этому делу»<sup>83</sup>. Уже через месяц положительное решение было получено, о чём Бердяев сообщал Татьяне Сергеевне в письме от 3 июля — предупреждая при этом, что деньги должны быть потрачены только на лечение, «иначе американцы могут подумать, что их обманули»<sup>84</sup>. Деньги задерживались, и 24 июля Бердяеву приходилось успокаивать и убеждать жену Франка в том, что «американцы люди слова», и первая часть уже отправлена, и поэтому Семён Людвигович «может вполне спокойно начать

лечение в санатории»<sup>85</sup>. Вскоре деньги были получены и «тайна» была раскрыта — Франк писал Бердяеву: «Неожиданно для себя я получил из Америки через ИМС'У в Париже 300 д. на лечение и отдых, а теперь я узнаю от Т. С., что этим я обязан вашей энергии и отзывчивости. Ваше дружеское участие ко мне глубоко меня трогает и утешает, а успех его даст мне возможность отдохнуть от мучительных материальных забот и подлечиться. Моя нервная система и сердце в таком состоянии, что без лечения я стал бы совершенно нетрудоспособным. Словом, вы меня положительно спасли. Большое вам спасибо!»<sup>86</sup>. И уже 5 августа Франк писал жене из пансиона Ehrhardt в Баденвайлере: «<...> Наконец я добрался сюда. <...> Буду стараться изо всех сил поправляться, чтобы не даром деньги были истрачены»<sup>87</sup>.

Позднее Татьяна Сергеевна вспоминала: «Помню лето в Ребрюке, когда он дошел почти до галлюцинаций, когда говорил вслух (удалось наладить ему проезд в Баденвейлер, где он хорошо отдохнул)»<sup>88</sup>. Впрочем, «галлюцинации» Франка летом 1929 года были связаны не только с состоянием здоровья — заметки «Первая философия» зафиксировали целый ряд «мистических сеансов» как в Ребрюке, так и в Баденвайлере<sup>89</sup>. Но и здоровье надо было поправлять — годом спустя Франк писал В. Ельяшевичу: «Здоровье мое пошатнулось, для восстановления работоспособности мне нужно полечиться, иначе я останусь полным инвалидом. Так было со мной уже прошлым летом, но тогда мне удалось добыть через американскую YMCA субсидию на лечение. Повторить эту просьбу сейчас невозможно»<sup>90</sup>.

Бердяев и в дальнейшем оставался связующим звеном между Франком и YMCA — прежде всего, в издательских проектах. Он поддержал предложение Франка об издании брошюры о материализме («Материализм как мировоззрение» — издана в 1928 г.), а потом всячески продвигал в издательский план YMCA его «Социальную философию»<sup>91</sup> и просил под неё авансы. Не все проекты и просьбы о помощи, конечно, удавалось реализовать — но в искреннем желании Бердяева сделать все, что в его силах, усомниться невозможно.

Множество эпизодов, а точнее — целая многолетняя (с конца 1924 по 1939 год) тема общения Франка и Бердяева — журнал «Путь». Отметим здесь лишь несколько характерных моментов этой темы.

С самого начала Бердяев видел во Франке не только одного из ведущих сотрудников, но, очевидно, потенциально самого ценного и важного. Уже в первом письме на эту тему, в декабре 1924 г., настаивая — «для первого же номера необходима Ваша статья», — Бердяев добавляет: «Буду рад, если Вы выскажете свои соображения о журнале, о желательном его характере»<sup>92</sup>. Особенно интересовали Бердяева, конечно, франковские оценки его собственной позиции. «Очень интересует меня Ваше впечатление о книге “Пути”. Напишите, пожалуйста. Редакции интересно знать мнение ближайших сотрудников. Как Вы нашли редакционную статью “Духовные задачи русской эмиграции”? В некоторых кругах она вызывает возражение»<sup>93</sup>.

В свою очередь, Франк отвечал, как всегда, — открыто, честно, признавая правоту и заслуги, но без колебаний высказывая своё несогласие или критику. «Замысел и тенденцию “Пути”, т. е., в сущности, Вашу тенденцию, я всецело одобряю. Об этом я говорил и спорил с Булгаковым и Зеньковским в Хопове<sup>94</sup> <...>. “Путь” вообще составлен очень содержательно и хорошо (не очень мне нравится лишь заметка Г. Трубецкого, в особенности, её заключение<sup>95</sup>). Но опечатки совершенно чудовищны и превосходят меру терпимого»<sup>96</sup>. Однако, при общей поддержке, Франк выражал несогласие с той тенденцией Бердяева, которую называл «преувеличением значения эмиграции, в частности, значения молодежи». Франк продолжал отстаивать свои взгляды на русскую революцию, развитие России и роль эмиграции в этом развитии — взгляды, которые в эти же годы определили его существенное расхождение с П. Б. Струве. «Я склонен думать, что даже религиозная мысль развивается внутри России здоровее и плодотворнее, чем у нас в эмиграции. На Хоповском съезде я остро почувствовал слабость

религиозн<ого> движения в молодежи. В Москве мы имели неизмеримо больше влияния, чем здесь. В молодежи есть духовно-здоровые элементы, но они страшно примитивны и годятся действительно только на действительность в самом элементарном смысле слова; духовная свобода и духовное творчество им недоступны. Конечно, мы с Вами и нам подобные должны беречь и развивать духовные начала и проповедовать их, но чтобы это могло быть делом эмиграции как целого — в этом можно основательно усумниться»<sup>97</sup>. Достаточно откровенное и принципиальное высказывание позиций в дальнейшей переписке Бердяева и Франка было связано и со статьёй Бердяева во втором номере «Пути» — «Спасение и творчество», — о чём уже шла речь выше.

С первой статьёй у Франка вышла задержка — хотя Бердяев просил её к концу января, и, очевидно, каким-то образом Франк её пообещал (соответствующего документа в нашем распоряжении нет), уже 1 апреля 1925 г. Бердяев вынужден был напоминать: «Что же Ваша статья для религиозного журнала? Мы её ждём»<sup>98</sup>. Тема статьи фактически была определена Бердяевым, который, конечно, хорошо знал основное направление научных интересов Франка этого периода, отражавшееся и в его лекционной деятельности в рамках Религиозно-философской академии: «Я думаю, что всего лучше было бы, если бы Вы дали статью по христиан<ской> социальной философии, из тем, которыми Вы сейчас заняты»<sup>99</sup>. 6 апреля Франк отвечал с извинениями и объяснениями причин задержки и с просьбой об отсрочке, называя при этом несколько иную тему: «Я хочу написать статью на тему “Право и нравственность”; это не будет просто отвлеченным философствованием, рассуждение завершается обличением двух постоянных пороков русской мысли — пренебрежения к праву и обоготворения его (через смешение с нравственностью)»<sup>100</sup>. Очевидно, дальнейшие переговоры привели всё-таки к корректировке темы в направлении, которое сразу предлагал Бердяев — так появилась статья Франка «Религиозные основы общественности», фактически открывающая — после редакционного «манифеста» — первый номер «Пути», вышедший лишь в сентябре 1925 года.

В дальнейшем подбор тем для статей и рецензий был обоюдным — иногда предлагал Бердяев (впрочем, Франк не всегда соглашался), чаще — предлагал Франк, особенно рецензии, и практически всегда попадал «в точку». «Очень прошу Вас и впредь почаще писать для “Пути” такого рода заметки, они очень нужны»<sup>101</sup>, — писал Бердяев Франку, получив рецензии на книгу Э. Дакэ («Древние сказания о судьбе человека») и работы А. Ф. Лосева («Новая русская философская система»), которые были напечатаны в № 9 «Пути». Понятно, что выбор Франком книг для рецензий был напрямую связан с его философскими поисками. Так в журнале появляются рецензии Франка, связанные с именем Франца Баадера, которым он начал заниматься в середине 20-х годов, и идеи которого в результате серьёзно повлияли на развитие его религиозно-философских взглядов<sup>102</sup>. Сначала Франк предложил рецензию на сборник социально-политических работ Баадера «Die Herdflamme»<sup>103</sup>. Поклонник Баадера Бердяев развил эту тему и попросил Франка написать рецензию на книгу о Баадере швейцарского слависта Фрица Либ: «Очень прошу Вас написать о книге Fritz Lieb “Franz Baaders Jugendgeschichte”». Либ хотел Вам выслать книгу»<sup>104</sup>, — рецензия вышла в № 12 «Пути». Пожалуй, никто, как Франк и Бердяев, не были столь близки в своей оценке как старой немецкой философии (особенно немецкой мистики), так и новой. Идеи М. Экхарта, Я. Бёме, И. Таулера стали для них важным катализатором собственной философской мысли, особенно в теософском её аспекте — стремлении приблизиться к тайнам внутрибожественной жизни. «Бытие и время» М. Хайдеггера Франк критиковал за отвержение христианской идеи человека как трансцендирующего существа<sup>105</sup>, а Бердяев характеризовал как антропологию, «учение о человеческом существовании безотносительно к Богу», как «христианскую метафизику без Бога»<sup>106</sup>.

Безусловно, работа для «Пути» имела для Франка и чисто житейское значение — переписка пестрит просьбами о присылке гонорара. Особенно сложным финансовое положение Франка стало с приходом к власти нацистов, в результате чего была потеряна

работа в Русском научном институте и в Берлинском университете. Франку уже приходится думать о новой эмиграции: «Желаю полного успеха немцам в их национальном возрождении, но будучи иностранцем и тем самым иноверцем, не могу быть активным на идеологическом фронте и хочу помочь немцам одним — не обременять их больше моим присутствием»<sup>107</sup>. В этом же письме Франк буквально умоляет Бердяева поднять перед YMCA вопрос о его судьбе, ввиду «чрезвычайности положения».

К этому периоду, среди прочих, относятся две статьи-рецензии Франка, опубликованные в журнале под псевдонимом «С.» До недавнего времени эти тексты — рецензия на книгу О. Шпенглера «Jahre der Entscheidung» и статья «Голоса христианской совести в Германии», опубликованные в №№ 41 и 43 «Пути», — атрибутировались как тексты С. Булгакова, однако целый ряд аргументов позволяет нам с уверенностью приписать их перу Франка<sup>108</sup>. В письме Франка Бердяеву 24 октября 1933 года читаем: «Посылаю Вам рецензию на только что появившуюся, очень интересную и актуальную (что Вы можете усмотреть уже из текста рецензии) книгу Шпенглера. Надеюсь, что Вам удастся поместить её в следующий № “Пути” — это и для Ваших читателей важно — и для меня в смысле заработка. Рецензию оставьте пожалуйста подписанной инициалом моего имени (как я и подписал её)»<sup>109</sup>. Хотя в это же время в «Пути» публиковались другие статьи Франка с его полной подписью (например, «Религиозность Пушкина» в № 40), — очевидно, что псевдоним в этих двух случаях был связан с немецкой тематикой этих текстов, причём Франк обоснованно мог предполагать, что их содержание вряд ли может устроить нацистскую идеологическую машину.

Журнал «Путь» был важен для Франка и как читателя, большую часть своей эмигрантской жизни проведшего в духовном одиночестве. Отзываясь на знаменитую статью Бердяева «Дух Великого Инквизитора (по поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова)», вышедшую в № 49 за 1935 год, Франк признается в чувстве «глубокого морального и духовного удовлетворения», сообщая, что «совершенно



невыносимый семинарский провинциальный дух» берлинского батюшки Григория Прозорова уже заставил его «отстать» от «патриаршей церкви»<sup>110</sup>.

Общее количество публикаций Франка в «Пути» (с учётом двух, подписанных псевдонимом) составляет 28. Последняя статья — «Проблема христианского социализма» — вышла в № 60, в месяц начала Второй мировой войны. Не касаясь здесь существа дискуссии, с которой была связана эта статья<sup>111</sup> отметим лишь отражение этого эпизода в переписке. В письме Бердяеву 13 июня 1939 г., выразив поддержку его «мужественному выступлению» (речь шла, очевидно, о статье «Существует ли в православии свобода мысли и совести?» в предыдущем номере журнала), Франк писал: «Я хотел бы написать теперь, наконец, в “Путь”. Но т. к. у меня некоторое скопление литературных работ, то мне хотелось бы знать, к какому сроку нужно было бы представить статью — и куда её направить, если Вас здесь не будет»<sup>112</sup>. Отвечая Франку через два дня, и выражая сожаление, что не удастся увидеться до отъезда — как обычно, на лето он уезжал на лечение в Виши, — Бердяев, прежде всего, поблагодарил за поддержку, констатируя: «У нас есть с Вами философские и социальные различия, но нас объединяет то, что мы свободные мыслители <...>», а затем добавил: «Очень хотел бы, чтобы Вы написали статью для “Пути”. Послать статью можно по моему обычному адресу, мне все будут пересылать. Для того, чтобы статья пошла в следующую книгу “Пути”, она должна быть у меня не позже конца июля»<sup>113</sup>. Вернувшись из Виши в конце июля Бердяев напоминает Франку: «Мне необходимо сейчас выяснить содержание ближайшей книжки “Пути”. Поэтому буду Вам очень благодарен, если Вы мне скоро напишите, можно ли рассчитывать на обещанную Вами статью для этой книжки или нет»<sup>114</sup>. Ответное письмо Франка неизвестно (впрочем, они тогда оба жили в Париже и могли общаться не только письменно), но уже 10 августа, приглашая Франка с женой в гости, Бердяев писал: «Хорошо, что Вы прислали статью, это уже был крайний срок. Статья появится в ближайшей книжке “Пути” с моим небольшим ответом»<sup>115</sup>.

Этот ответ <sup>116</sup> мог бы, конечно, вызвать продолжение дискуссии — и, кажется, такое продолжение предполагалось... 14 ноября Бердяев писал Франку: «Жду от Вас обещанной статьи для “Пути”. Надеюсь, что Вам хорошо в деревне» <sup>117</sup>. С началом войны Франк уехал из Парижа на юг Франции, в местечко Ла-Фавьер, где жил его сын Алексей, и «в деревне» его захватили новые заботы, в том числе и творческие — «я пишу запоем книгу» <sup>118</sup>. Только в феврале 1940 г. он высказался — прямо скажем, не очень лицеприятно — об этом деле в письме своему сыну Виктору: «Недавно вышла книжка Пути с рецензией Бердяева на мою книгу <sup>119</sup>, в общем лестной, и моей статьей о “Христианск<ом> социализме” и с совсем дурацким ответом Бердяева же на нее, где он упрекает меня, что по моему выходит, что только богатые могут быть христианами — просто чепуха! <...> Я хотел было отвечать Берд<яеву>, а потом решил оставить так, на суд Божий» <sup>120</sup>. Гораздо важнее, чем публичная полемика, была для Франка разработка положительных идей христианской социальной этики.

#### «Личность и мир»

В том же 1939-м году Бердяев дал возможность Франку вновь выступить в Париже с лекциями под эгидой Религиозно-философской академии — эти лекции фактически оказались последними выступлениями Франка перед публикой. Впрочем, и они могли бы не состояться...

В начале сентября 1938 г., ещё находясь на отдыхе, Бердяев писал Франку: «Дорогой Семен Людвигович! Пишу Вам без уверенности, что письмо дойдет, т. к. не знаю, где Вы сейчас. Но мне нужно спешно выяснить один вопрос. Мы начинаем в Октябре программу лекций религ<иозно>-философской академии на эту зиму. Я бы очень хотел, чтобы Вы прочли небольшой цикл, 3 или 4 лекции <...>. Вы свободны выбрать какую угодно тему, если она подходит к характеру рел<иозно>-фил<ософской> академии. Лекции будут оплачены. Важно знать, в какое время Вы будете в Париже. Лучше всего, если бы Вы читали лекции ближе к весне.

Буду благодарен, если Вы мне скоро ответите в Vichy, согласны ли и, если согласны, то как будет называться цикл и каждая лекция в отдельности, а также в какое время могли бы читать»<sup>121</sup>.

Следует здесь напомнить, что Франк перебрался во Францию в начале 1938 года, и после двухмесячной насыщенной жизни в Париже (когда Бердяев активно помогал ему в общении с французскими философами и организации французской научной стипендии) уехал с женой и дочерью к сыну Алексею на юг, в местечко Ла-Фавьер. Это Бердяеву было известно, как и то, что Франк собирался каким-то образом вернуться в Париж.

Но в начале сентября Бердяеву ещё не было известно, что, завершив накануне, после нескольких месяцев напряжённой работы, русский вариант «Непостижимого», Франк серьёзно заболел. «<...> У Семенушки приключился припадок грудной жабы, который мог быть смертельным, — вспоминала Татьяна Франк. — В течение нескольких дней врачи боялись повторения припадка, тогда это грозило смертельным исходом. После того как он встал, нас пригласили в свое имение те же Ельяшевичи <...>»<sup>122</sup>. Действительно, в октябре — декабре Франк восстанавливал здоровье в имении В. Б. Ельяшевича Бюсси-ан-От<sup>123</sup>. Франк, очевидно, ответил согласием на предложение Бердяева, но из-за болезни не смог сразу удовлетворить все его просьбы. Уже зная о переезде Франка, но, возможно, не зная подробностей его состояния, Бердяев в начале октября напоминает: «Я забыл спросить Ваш деревенский адрес, но надеюсь, что письмо дойдет до Вас. Я не получил обещанной Вами программы лекций, а она мне нужна в ближайшие дни для объявления в газетах. Очень прошу Вас поторопиться прислать мне названия лекций»<sup>124</sup>.

В дело, однако, вмешалась Татьяна Сергеевна — здоровье мужа, понятно, было для неё важнее всего, и она пыталась отговорить его от этих выступлений, как и повлиять в этом отношении на Бердяева. В недатированном отрывке из письма к детям, написанном уже весной 1939-го, Франк так описывает этот «конфликт»: «Я решил даже читать лекции в рел<игиозно->фил<ософской> акад<емии> Бердяева; мама было решительно отклонила это,

и тем очень огорчила Бердяева, но теперь я настолько оправился, что думаю, что без вреда могу читать; за 4 лекции — 1 раз в неделю — заработаю 300 фр., чем я очень горд, п. ч. уже давно ничего не зарабатывал» <sup>125</sup>. Сама Татьяна Франк позднее вспоминала: «Самое главное — это то, что он так окреп, что смог по просьбе Бердяева прочитать несколько лекций, правда, это мне стоило огромных волнений, я пишу — мне, а не Семенушке, потому что он, чувствуя себя хорошо, не волновался, а я, которая была ещё полна воспоминаниями и тревогами за него, не могла спокойно видеть его» <sup>126</sup>.

Трёхмесячный отдых в тихом Бюсси, а потом и размеренная жизнь в почти деревенском предместье Парижа Fontenay-aux-Roses <sup>127</sup>, действительно, вернули силы Франку, и он прочел цикл лекций под общим названием «Личность и мир. Основная проблема жизнепонимания» — правда, не четыре, как планировалось, а три. Лекции проходили по вторникам — 16, 23 и 30 мая 1939 г. <sup>128</sup>; в архиве сохранились конспекты этих выступлений <sup>129</sup>. Большого удовлетворения, правда, от этой лекционной практики Франк уже не получил — 23 мая он писал сыну Виктору: «Я начал курс (из 4-х лекций) в Рел<игиозно>-Фил<ософской> Акад<емии> “Личность и мир”. Сегодня читаю 2-ую лекцию. Мама продолжает бояться за меня, но мне лекции ни по чем; однако, большого удовольствия от них я не получаю — то ли аудитория уж очень убогая (по крайней мере по внешнему виду), то ли я из возраста лекционного уже вышел» <sup>130</sup>.

А гонорар... Гонорар был: «Вы мне говорили, что я имею что-то получить за лекции на rue Lougmel (вместо 4 я прочитал 3). Не можете ли распорядиться, чтобы я получил гонорар?» <sup>131</sup>. «Гонорары за лекции Вы можете получить в любой момент в УМСА, 29, rue St. Didier (16). Гонорар считается по 75 фр. за лекцию» <sup>132</sup>.

#### Вместо заключения

Вместо заключения ещё раз подчеркнём, что наш обзор не претендует на полноту. Мы не коснулись целого ряда хо-

рошо известных или почти неизвестных эпизодов, когда пути Бердяева и Франка в эмиграции пересекались. Это, например, Братство Святой Софии и позиция Франка в связи с выходом из него Бердяева <sup>133</sup>. Это работа Русского научного института в Берлине и проекты сборников о русских мыслителях, к участию в которых Франк приглашал Бердяева <sup>134</sup>. Это отражённые в их переписке моменты, связанные с творческими планами Франка и попытками их реализовать с помощью Бердяева — речь шла о «Духовных основах общества», о несостоявшейся книге Франка о Пушкине, о тоже несостоявшейся «Философии и религии», которая могла сложиться из набросков «Первой философии» <sup>135</sup>, а затем и о немецком тексте «Непостижимого». Это архивный текст Франка о Бердяеве на немецком языке — «Ein russischer religiöser Sozialist» <sup>136</sup>.

Это — очень интересная и достойная отдельного исследования тема помощи Бердяева Франку в контактах с французскими философами, когда Франк приехал в Париж в начале 1938 года (предметом этих контактов был, в первую очередь, всё тот же финансовый вопрос — Франк надеялся получить, и в результате получил помощь от Французской национальной кассы научных исследований). Это — высказанные Франком в письмах оценки ряда книг Бердяева. Это — выбор текста Бердяева для публикации в антологии русских религиозных мыслителей, которую Франк готовил для английских издателей в 1946 году (кстати, как вариант Франк предлагал ту самую статью «Спасение и творчество», которая вызвала бурную дискуссию между ними в 1926 году <sup>137</sup>, а книгу Бердяева «Константин Леонтьев» намеревался использовать во вступительной статье <sup>138</sup>). Наконец, это глубоко человеческие, но трагичные эпизоды, отражённые в письме-соболезновании Семёна Людвиговича и Татьяны Сергеевны по поводу кончины Лидии Юдифовны, и в письме Франка Евгении Юдифовне Рапп по поводу кончины Бердяева <sup>139</sup>. И это не полный перечень.

История этих отношений достойна тщательной реконструкции.

---

<sup>1</sup> Из литературы, касающейся этой темы, отметим статью А. А. Гапоненкова об эмигрантской переписке Франка и Бердяева: *Гапоненков А. А.* Эпистолярный диалог С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1947) // Вопросы философии. — 2014. — № 2. — С. 119–130. См. также: *Оболевич Т.* Семён Франк. Штрихи к портрету философа. — М., 2017. — С. 83–86.

<sup>2</sup> См.: *Франк С. А.* Воспоминания о П. Б. Струве // *Франк С. А.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. — М., 2001. — С. 418. В воспоминаниях Франка ошибочно указан 1904 год.

<sup>3</sup> *Бердяев Н. А.* О путях политики // Свобода и культура. — 1906. — № 2 (10 апр.) — С. 106–121.

<sup>4</sup> *Франк С. А.* Молодая демократия // Свобода и культура. — 1906. — № 2 (10 апр.) — С. 70.

<sup>5</sup> *Франк С. А.* Знание и вера // Слово. — 1908. — 4 (17) окт. № 579. — С. 2.

<sup>6</sup> Приехав в Москву из Саратова в августе 1922 года, Франк, между прочим, писал Нине Струве: «Ник. Ал. [Бердяев] теперь хорошо живёт, торгуя в книжной лавке» (Переписка С. Л. Франка и П. Б. Струве (1921–1925) // Колеров М. А. Изнутри. — М., 2018. — С. 142).

<sup>7</sup> *Франк С. А.* Предсмертное. Воспоминания и мысли // Вестник РХД. — Париж–Нью-Йорк–Москва. — 1986. — № 146. — С. 117.

<sup>8</sup> Вольная Академия Духовной Культуры в Москве // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. I / Под ред. Н. А. Бердяева. — Берлин, 1923. — С. 135–136.

<sup>9</sup> *Кантор В. К.* Федор Степун: хранитель высших смыслов, или Сквозь катастрофы XX века // Федор Августович Степун / Под ред. В. К. Кантора. — М., 2012. — С. 14.

<sup>10</sup> *Бердяев Н. А.* — Струве П. Б. 6 нояб. [1922] // Братство Святой Софии. Материалы и документы 1923–1939. М.–Париж, 2000. — С. 170.

<sup>11</sup> *Андерсон П. Ф.* Бердяевские годы 1922–1939 (Из книги воспоминаний) // Вестник РХД. Париж — Нью-Йорк — Москва. — 1985. — № 144 (I–II). — С. 250.

<sup>12</sup> Переписка С. Л. Франка и П. Б. Струве (1921–1925). — С. 156.

<sup>13</sup> Русская религиозно-философская академия // Руль. — 1922. — 16 нояб. № 599. — С. 6.

<sup>14</sup> Религиозно-философская Академия в Берлине при Х.С.М.А. // Накануне. — 1922. — 17 нояб. № 188. — С. 5; В религиозно-философском обществе // Руль. — 1922. — 17 нояб. № 600. — С. 5.

<sup>15</sup> Переписка С. А. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич / Публ. и комм. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. — М., 2016. — С. 54–56.

<sup>16</sup> Открытие религиозно-философской академии // Руль. — 1922. — 28 нояб. № 608. — С. 6.

<sup>17</sup> См.: *Дюшен Б.* Изгнание интеллигентов // Накануне. 1922. — 26 нояб. № 195. — С. 2–3; Открытие религиозно-философской академии // Накануне. 1922. — 28 нояб. № 196. — С. 3.

<sup>18</sup> *В. Т.* Открытие религиозно-философской академии // Руль. 1922. — 29 нояб. № 609. — С. 2.

<sup>19</sup> См.: Руль. 1922. — 7 дек. № 616. — С. 7. Подробности работы академии в 1922–1923 годах отражены в архивном отчёте Г. Кульмана, опубликованном в качестве приложения к статье: *Берд Р.* УМСА и судьбы русской религиозной мысли (1906–1947) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2000 г. / Под ред. М. А. Колерова. — М., 2000. — С. 198–205.

<sup>20</sup> *Франк С. А.* Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. — С. 5–20.

<sup>21</sup> *Бердяев Н. А.* — Струве П. Б. 5 дек. [1922] // Братство Святой Софии. — С. 172–173.

<sup>22</sup> *Бердяев Н. А.* — Струве П. Б. 17 дек. [1922] // Там же. — С. 174.

<sup>23</sup> *Бердяев Н. А.* Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. — С. 21–46.

<sup>24</sup> *Франк С. А.* Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. — С. 7.

<sup>25</sup> *Scheler M.* Vom ewigen im Menschen. — Bd 1. Religiöse Erneuerung. — Leipzig, 1923. — S. 75.

<sup>26</sup> Переписка С. А. Франка и П. Б. Струве (1921–1925). — С. 159.

<sup>27</sup> *Зайцев Б. К.* Бердяев // *Бердяев Н. А.* Самопознание. (Опыт философской автобиографии). — М., 1991. — С. 387.

<sup>28</sup> Зайцев вспоминал: «Наверху сочинялись философии, внизу я готовил чтение о русской литературе (да и наверху, наверно, готовились: всех нас пригласил в Рим читать в Istituto per Europa Orientale проф. Этторе Ло Гатто — каждого по специальности» (Там же). Поездка состоялась в октябре — ноябре 1923 года.

<sup>29</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 16 авг. 1923 г. // Архив Дома Русского Зарубежья. — Ф. 4. — Оп. 1. — Ед. хр. 1. Л. 1. (далее — АДРЗ).

<sup>30</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 21 авг. 1923 г. // Там же. — Л. 4.

<sup>31</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 16 авг. 1923 г. // Там же. — Л. 1, об.

<sup>32</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 21 авг. 1923 г. // Там же. — Л. 3.

<sup>33</sup> Речь идёт о теще Бердяева Ирине Васильевне Трушевой — матери Лидии Бердяевой и Евгении Рапп.

<sup>34</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 21 авг. 1923 г. // Там же. — Л. 4, об.

<sup>35</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву, 3 сент. 1923 г. // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926) / Сост., публ. и комм. А. А. Гапоненкова // Вопросы философии. — 2014. — № 2. — С. 132.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> По свидетельству Андерсона, Бердяев с семьёй приехал в Париж 4 июля 1924 г., причём Андерсон помог ему с переездом как «самому нужному и самому творческому сотруднику YMCA» — американская организация весной и летом этого года перенесла свои учреждения из Берлина в Париж (см.: *Андерсон П. Ф.* Бердяевские годы 1922–1939. — С. 257, 260).

<sup>38</sup> *Франк С. Л.* Предсмертное. Воспоминания и мысли. — С. 117.

<sup>39</sup> Из этого же письма можно сделать вывод, что после отъезда Бердяева Франк имел сведения о парижских делах только «из косвенных источников», в том числе — из писем Евгении Юдифовны.

<sup>40</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву, 29 авг. 1924 г. // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). — С. 133.

<sup>41</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву, 12 дек. 1924 г. // Там же. — С. 134.

<sup>42</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку, 18 дек. 1924 г. // Там же. — С. 135.

<sup>43</sup> Руль. 1926. 11 нояб. № 1808. С. 6.

<sup>44</sup> См.: С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву, 12 дек. 1924 г. // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). — С. 136.

<sup>45</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку, 1 апр. 1925 г. // Там же.

<sup>46</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву, 15 янв. 1926 г. // Там же. — С. 140.



- <sup>47</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 8 февр. 1926 г. // АДРЗ. — Ф. 4. — Оп. 1. — Ед. хр. 4. Л. 3.
- <sup>48</sup> Евгения Юдифовна Рапп.
- <sup>49</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 11 февр. 1926 г. // Там же. — Л. 5, об. — 6.
- <sup>50</sup> **Бердяев Н. А.** Спасение и творчество (два понимания христианства) // Путь. — 1926. — № 2. — Январь. — С. 29.
- <sup>51</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 25 марта 1926 г. // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). — С. 142.
- <sup>52</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 28 март. 1926 г. // Там же.
- <sup>53</sup> Там же.
- <sup>54</sup> Там же.
- <sup>55</sup> **Франк С. А.** Смысл жизни. — Париж, 1926. — С. 138.
- <sup>56</sup> Там же.
- <sup>57</sup> Там же. — С. 140.
- <sup>58</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 28 авг. 1926 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. — Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.
- <sup>59</sup> См.: **Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.** С. Франк о «новом варварстве» // Вопросы философии. — 2018. — № 1. — С. 128–136.
- <sup>60</sup> **Франк С. А.** [Рец. на:] Николай Бердяев. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // Руль. — 1926. — 8 сент. № 1753. — С. 5.
- <sup>61</sup> Т. е., в Богословском институте.
- <sup>62</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 6 нояб. 1926 г. // АДРЗ. — Ф. 4. — Оп. 1. — Ед. хр. 4. Л. 30 — 30 об.
- <sup>63</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 8 нояб. 1926 г. // Там же. — Л. 31.
- <sup>64</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 9 нояб. 1926 г. // Там же — Л. 32. Кстати, посетив Карсавиных, только что переехавших в Берлин, в начале этого своего приезда, Франк писал жене: «Они примитивно обставились, квартира у них во дворе, в закоулке, но лучше, чем у Бердяева, есть ванна» (С. Л. Франк — Т. С. Франк 23 окт. 1926 г. // Там же. — Л. 23 об.). У Бердяева в Кламаре, получается, ванны не было...
- <sup>65</sup> **Андерсон П. Ф.** Бердяевские годы 1922–1939. С. 250.
- <sup>66</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 29 авг. 1924 г. // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). — С. 133.

- <sup>67</sup> Т. е., кружка о. Григория Прозорова.
- <sup>68</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 12 дек. 1924 г. // Там же. — С. 134.
- <sup>69</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 1 апр. 1925 г. // Там же. — С. 136.
- <sup>70</sup> «Мак-Наутен вернулся с работы в АРА по оказанию помощи голодающим студентам в Советском Союзе в 1926 г. и снова занял свой пост старшего секретаря русской службы» (*Андерсон П. Ф.* Бердяевские годы 1922–1939. — С. 259).
- <sup>71</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 17 мая 1927 г. // Bakhmeteff Archive ... Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. — Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.
- <sup>72</sup> *Андерсон П. Ф.* Бердяевские годы 1922–1939. — С. 262.
- <sup>73</sup> Там же. С. 262–263.
- <sup>74</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 24 сент. 1927 г. // АДРЗ. — Ф. 4. — Оп. 1. — Ед. хр. 5. Л. 4.
- <sup>75</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 25 сент. 1927 г. // Там же. — Л. 5, об.
- <sup>76</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 25 окт. 1927 г. // Bakhmeteff Archive ... Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. — Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.
- <sup>77</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 16 нояб. 1927 г. // «В Берлине Вы объективно нужнее»: С. Л. Франк и Н. А. Бердяев в 1927 году. Фрагмент неизданной переписки / Публикация А. Гапоненкова // Самопознание. Информационный бюллетень форума «Бердяевские чтения». — 2016. — № 6. — С. 63.
- <sup>78</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 21 нояб. 1927 г. // Bakhmeteff Archive ... Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. — Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.
- <sup>79</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 24 окт. 1933 г. // Там же.
- <sup>80</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 30 мая 1933 г. // Там же.
- <sup>81</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 30 окт. 1928 // Там же.
- <sup>82</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 4 октября <1929 г.> // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers, Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich. В указателе архива предположен 1928 год — датируется нами по содержанию письма.
- <sup>83</sup> Н. А. Бердяев — Т. С. Франк. 4 июня <1929 г.> // Там же. В указателе архива год не указывался, и дата ошибочно расшифровывалась как «4 июля».

<sup>84</sup> Н. А. Бердяев — Т. С. Франк. 3 июля <1929 г.> // Там же. В архивном указателе год не определён.

<sup>85</sup> Н. А. Бердяев — Т. С. Франк. 24 июля <1929 г.> // Там же. В архивном указателе год не определён.

<sup>86</sup> РГАЛИ. — Ф. 1496. Н. А. Бердяев. — Оп. 1. — Ед. хр. 857.

<sup>87</sup> С. Л. Франк — Т. С. Франк 5 авг. 1929 г. // АДРЗ. — Ф. 4. — Оп. 1. — Ед. хр. 7. Л. 4.

<sup>88</sup> Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // *Франк С. Л.* Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. — Саратов, 2006. — С. 218.

<sup>89</sup> См. об этом: *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* «Первая философия» Семёна Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое» // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. — М., 2017. — С. 16–18.

<sup>90</sup> С. Франк — В. Ельяшевичу. 5 авг. 1930 г. // Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. — С. 62–63.

<sup>91</sup> Т. е., «Духовные основы общества».

<sup>92</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 18 дек. 1924 г. // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). — С. 135–136.

<sup>93</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 28 окт. 1925 г. // Там же. — С. 137.

<sup>94</sup> Осенью 1925 г. в Хоповском монастыре в Сербии прошла Третья конференция Русского студенческого христианского движения.

<sup>95</sup> Имеется в виду статья: *Трубецкой Г.* Памяти Св. Патриарха Тихона // Путь. 1925. № 1. Сентябрь. С. 116–120.

<sup>96</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 2 нояб. 1925 г. // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). — С. 138.

<sup>97</sup> Там же.

<sup>98</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 1 апр. 1925 г. // Там же. — С. 136.

<sup>99</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 18 дек. 1924 г. // Там же. — С. 135.

<sup>100</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 6 апр. 1925 г. // Там же. — С. 137.

<sup>101</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 16 нояб. 1927 г. // «В Берлине Вы объективно нужнее»: С. Л. Франк и Н. А. Бердяев в 1927 году. Фрагмент неизданной переписки. — С. 64.

<sup>102</sup> См. об этом: *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* «Первая философия» Семёна Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое». — С. 10–14.

<sup>103</sup> *Франк С. Л.* Новое издание Баадера (Die Herdflamme. Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie) // Путь. 1926. № 4. С. 147–148.

См.: С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 28 март. 1926 г. // Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). — С. 143.

<sup>104</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 11 апреля <1928 г.> // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers, Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich.

<sup>105</sup> См.: **Франк С. Л.** [Конспект книги М. Хайдеггера «Бытие и время»] / Публ. и коммент. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 2017. — С. 135–137.

<sup>106</sup> **Бердяев Н.А.** О новейших течениях в немецкой философии. Гейдеггер // Путь. — 1930. — № 24. — С. 119.

<sup>107</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 14 апр. 1933 г. // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Box 1. Cataloged Correspondence. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich.

<sup>108</sup> См. об этом подробнее: **Аляев Г. Е.** К вопросу об атрибуции текстов С. Л. Франка // Парадигма. Философско-культурологический альманах. Вып. 27 / Ред. выпуска Н. Х. Орлова. — СПб., 2017. — С. 20–21.

<sup>109</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 24 окт. 1933 г. // Bakhmeteff Archive ... Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. — Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

<sup>110</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 19 янв. 1935 г. // Там же.

<sup>111</sup> См. об этом: **Аляев Г. Е.** Проблема христианского социализма в русской религиозной философии // Філософія. Культура. Життя. Міжвуз. зб. наук. праць. — Вип. 28. — Дніпропетровськ: ДДФА, 2007. — С. 179–189; Aliaiev G. Discussion on Christian Socialism: Semyon Frank's Forgotten Paper // Overcoming the Secular/ Russian Religious Philosophy and Post-Secularism / Ed. by Teresa Obolevitch and Paweł Rojek. — Krakow, 2015. — P. 132–143.

<sup>112</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 13 июня 1939 г. // Bakhmeteff Archive ... Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. — Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

<sup>113</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 15 июня <1939 г.> // Bakhmeteff Archive ... Frank Papers. — Box 1. Cataloged Correspondence. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich. Это письмо было датировано в архиве предположительно 1938-м годом, однако по содержанию оно явно является ответом на письмо Франка от 13 июня 1939 года.

<sup>114</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 25 июля 1939 г. // Bakhmeteff Archive ...

S. L. Frank Papers. — Box 1. Cataloged Correspondence. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich.

<sup>115</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 10 августа. 1939 г. // Там же.

<sup>116</sup> Бердяев Н. А. Христианство и социальный строй (Ответ С. Л. Франку) // Путь. — 1939. — № 60. — Сентябрь. — С. 33–36.

<sup>117</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 14 нояб. <1939 г.> // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Box 1. Cataloged Correspondence. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich. Год в письме не указан. Письмо датируется нами по упоминанию Бердяевым «конгресса социального христианства» в Монпелье, с которого он «только что вернулся», — Congress of social christians in Montpellier проходил 11–13 ноября 1939 г.

<sup>118</sup> С. Л. Франку — Вик. С. Франку. 20 нояб. 1939 // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Box 4. Cataloged Correspondence. Frank, Semen Liudvigovich (1935–1945). Эта «книга» — будущий «Свет во тьме».

<sup>119</sup> *Бердяев Н. А.* С. Франк. «Непостижимое» // Путь. — 1939. — № 60. — Сентябрь. — С. 65–67.

<sup>120</sup> С. Л. Франку — Вик. С. Франку. 15 фев. 1940 // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Box 4. Cataloged Correspondence. Frank, Semen Liudvigovich (1935–1945).

<sup>121</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 7 сент. <1938 г.> // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Box 1. Cataloged Correspondence. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich. В архивном указателе год точно не указан.

<sup>122</sup> Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. — С. 214.

<sup>123</sup> См. об этом: *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* Дружба, испытываемая жизнью: К переписке С. Франка и В. Ельяшевича // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. — М., 2016. — С. 27–28.

<sup>124</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 6 окт. 1938 г. // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Box 1. Cataloged Correspondence. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich.

<sup>125</sup> С. Л. Франк — Вик. С. Франку. <весна 1939 г.> // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Box 4. Cataloged Correspondence. Frank, Semen Liudvigovich (1935–1945).

<sup>126</sup> Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк. — С. 215.

<sup>127</sup> Именно к этому периоду — весне и лету 1939 года — относится впечат-

ление Лидии Юдифовны о сравнительном благополучии в жизни семьи Франков: «За это время перебивало у нас много людей. Но большинство из них — это люди, раздавленные тяжелой жизнью, нуждой, болезнью. Лишь немногие кое-как устроились, так, напр<имер>, семья пр<офес-сора> Франк<а>, Н. Д. Городецкая» (Бердяева Л. Ю. Профессия: жена философа / Сост., авт. предисл. и коммент. Е. В. Бронникова. — М., 2002. — С.184. Запись от 21 августа 1939 г.) Относительное благополучие, однако, вскоре разрушила война.

<sup>128</sup> Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Франция / Под общ. ред Л. А. Мнухина. — М., 1996. — Т. 3. — С. 570, 573, 575.

<sup>129</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Box 12. Lichnost' i mir.

<sup>130</sup> С. Л. Франку — Вик. С. Франку. 23 мая 1939 г. // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Box 4. Cataloged Correspondence. Frank, Semen Liudvigovich (1935–1945).

<sup>131</sup> С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 13 июня 1939 г. // Bakhmeteff Archive ... Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. — Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

<sup>132</sup> Н. А. Бердяев — С. Л. Франку. 15 июня <1939 г.> // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Box 1. Cataloged Correspondence. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich.

<sup>133</sup> См.: С. Л. Франк — прот. С. Булгакову. 4 окт. 1925 // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. — С. 222–225.

<sup>134</sup> История с текстом Бердяева для одного из этих сборников — «Moderne russische Denker in Selbstdarstellungen» — отражена в статье: *Аляев Г. Е.* Религиозно-философское credo Н. Бердяева («Основы религиозной философии»: источниковедческие разыскания) // Ноосфера і цивілізація: Всеукраїнський науковий журнал. — Донецьк, 2014. — Вип. 1 (15). — С. 12–20.

<sup>135</sup> См. об этом: *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* «Первая философия» Семёна Франка, или пролегомены к книге «Непостижимое». — С. 19–20.

<sup>136</sup> Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. Box 12. Ein russischer religiöser Sozialist. Текст расшифрован, переведён на русский язык и готовится к изданию в новой книге Т. Оболевич и А. Цыганкова «Немецкий период творчества С. Л. Франка в архивных документах и текстах».

<sup>137</sup> См.: С. Л. Франк — Н. А. Бердяеву. 11 окт. 1946 г. // Bakhmeteff Ar-

chive ... Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. —  
Вох 1. Frank, Semen Liudvigovich.

<sup>138</sup> См.: С. Л. Франку — Вик. С. Франку. 18 сентября 1946 // Bakhmeteff Archive ... S. L. Frank Papers. — Вох 5. Frank, Semen Liudvigovich (1946–1950).  
Frank, Tat'iana Sergeevna.

<sup>139</sup> См.: С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): Письмо к Е. Ю. Рапп /  
Публ. П. Шалимова // Исследования по истории русской мысли. Ежегод-  
ник за 1997 год / Отв. ред. М. А. Колеров. — СПб., 1997. — С. 275–276.

# ТЕМА СОЦИОКУЛЬТУРНОГО КРИЗИСА В ТВОРЧЕСТВЕ Н. Д. БЕРДЯЕВА

*Т. Ю. Сидорина*

## Введение

Обращение к эсхатологической проблематике характерно для русской религиозной философии. Наступление XX века и последовавшие одно за другим поражение первой русской революции 1905–1907 гг., Первая мировая война, отзвуки западно-европейского социокультурного кризиса, обострив пессимистические умонастроения в широких слоях русской интеллигенции и общественном сознании России, усилили звучание трагической темы и в творчестве русских мыслителей. Революционные события 1917 года не оправдали ожиданий тех, кто верил в преобразующую силу революционных перемен. Географическая удалённость также не спасла Россию от проблем западноевропейского кризиса.

После поражения первой российской революции романтические идеалы и надежды, связанные с судьбами родины и народа, всё больше сменялись скептицизмом, неверием и отчаянием, трезвым анализом русской действительности и национальной психологии, осознанием застойности русской жизни. Первая мировая война и последовавшая за ней революция 1917 года в России обострили вечный вопрос нашей истории: Россия и Европа.

Эсхатологическая тема всё чаще звучит в творчестве русских мыслителей. «Смысл истории», «конец истории» — центральные вопросы русской религиозной философии, Русского религиозного ренессанса. Творчество Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка, Г. Федотова и других мыслителей пронизано идеями конца эпохи,



кризиса культуры и цивилизации, конечности социального процесса. Русские философы размышляют о судьбе и предназначении России, возможности духовного возрождения, обращаются к поискам выхода из кризисной ситуации, оценке происходящих социальных перемен и т.д.

Особое место анализ социокультурного кризиса занимает в творчестве Н. А. Бердяева. Его всегда отличало стремление к подведению итогов исторического процесса, определению окончательного смысла событий мировой истории. Тема кризиса широко представлена в творчестве выдающегося русского мыслителя: от теоретического и историко-культурного анализа кризисной проблематики к острой социально-философской публицистике. К анализу социокультурного кризиса философ обращается в работах: «Смысл истории», «Судьба России» (1918), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Царство духа и царство кесаря» (1949) и др.

В центре внимания мыслителя — характеристика европейской культуры, анализ цивилизационных изменений в западном обществе, влияние и последствия первой мировой войны. Особое внимание Бердяев уделяет рассмотрению кризисной ситуации в России, её судьбе и роли в мировом историческом процессе, значению социальных революций, проблеме духовного возрождения и поискам выхода из социокультурного коллапса, возможности преодоления мировой катастрофы.

Н. Бердяев о конце «новой истории»  
и кризисе европейской культуры

Обращаясь к теме конца «новой истории», кризиса европейской культуры, Н. А. Бердяев исследует внутренние причины, приведшие к завершению ренессансного периода истории, трагедии европейского гуманизма, кризису человека Нового времени. Оценивая культуру как реальный общезначимый результат исторического развития, Бердяев приходит к выводу, что «культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу

есть великая неудача»<sup>1</sup>. Эта оценка определяла мироощущение философа на протяжении всей его жизни. С годами она становится всё более драматической, чему несомненно способствовали события русской и мировой истории XX столетия, свидетелем и участником которых ему довелось быть.

Бердяев остро и болезненно переживал катастрофизм социальной ситуации, неизбежность утраты ренессансных ценностей, разрушение нововременных реалий: «Начался роковой процесс внутренней порчи, раздвоения, нарастания катастрофы, вулканического извержения внутри истории, и возврата к этому прекрасному гуманистическому царству уже нет. Невозможен возврат к гуманистической морали и искусству, к гуманистическому познанию. Произошла какая-то неповторимая катастрофа в судьбе человека, катастрофа надрыва его человеческого самочувствия, неизбежная катастрофа ухода от природной жизни, отрывания и отчуждения от природной жизни»<sup>2</sup>. В трактовке Бердяева ренессансная эпоха прежде всего связана с раскрытием в человеке глубинного, творческого, сверхчеловеческого, Божественного начала. Только благодаря этим силам человек существует как целостное, креативное, подлинно индивидуальное существо. Когда человек отрывается от этого Божественного начала, когда он закрывает в себе доступ к нему и ему доступ к себе, тогда он колеблет в себе человеческий образ, тогда делается он всё более и более бессодержательным, а воля его беспредметной.

Согласно Бердяеву, это происходит, когда человек встаёт на путь исключительного самоутверждения, признания себя самодовлеющим существом. Стремясь к утверждению индивидуальности, человек на самом деле «истребляет, отрицает себя», теряя образ высшей Божественной природы, он начинает подчиняться низшим стихиям, что в конечном итоге ведёт не к утверждению индивидуальности, а к разложению самой человеческой природы, обезличиванию, уничтожению. «Когда человеческая личность ничего не хочет знать, кроме себя, — пишет Бердяев, — она расплывается, допуская вторжение низших природных стихий, и сама исходит в этой стихии. Когда человек ничего не признаёт, кроме себя,

он перестаёт ощущать себя, потому что для того, чтобы быть до конца индивидуальностью, нужно признавать не только другую человеческую личность и индивидуальность, нужно признать божественную личность. Это и даёт ощущение человеческой индивидуальности, безграничное же самоутверждение, не желающее ничего знать над собой, которое оказалось пределом гуманистических путей, ведёт к потере человека»<sup>3</sup>. Стремление к самодовлеющему индивидуализму в итоге приводит к потере индивидуальности, утверждению антииндивидуальности, и следовательно, антигуманизма. Именно это считает Бердяев, происходит в Европе и является неизбежным результатом «всего длинного пути безбожного гуманизма в новой истории».

Одно из последствий этих процессов — трагедия человеческой личности. Отрицание высшего Божественного образа, стремление к безграничной индивидуальности приводит человека к ситуации одиночества, покинутости, оставленности. «В средние века человек жил в корпорациях, в органическом целом, в котором не чувствовал себя изолированным атомом, а был органической частью целого, с которым он чувствовал связанной свою судьбу. Всё это прекращается в последний период новой истории. Новый человек изолируется. Когда он превращается в оторванный атом, его охватывает чувство невыразимого ужаса, и он ищет возможности выхода путём соединения в коллективы, для того чтобы преодолеть и прекратить это одиночество и покинутость, которые грозят гибелью, духовным и материальным голодом. На этой почве, от этой атомизации и рождается процесс обращения к коллективизму, создание нового начала, в котором человек ищет исхода из своего одиночества»<sup>4</sup>. Так, согласно Бердяеву, неизбежно завершается ренессансный период истории. Ренессансное самочувствие человека, его уверенность в безграничности творческих сил, безграничной способности созидать жизнь путём искусства, безграничности познавательных возможностей (с течением времени, с утратой Божественного образа, с ростом индивидуализма) заменяется ограниченностью человеческих сил, ограниченностью творческой мощи человека, раздвоенностью и рефлексией. Парадоксальное

противоречие гуманизма новой истории, согласно Бердяеву, состоит в том, что человек, начиная с утверждения своего могущества в познании и искусстве, в пересоздании общества и во всех других сферах, постепенно начинает сомневаться в безграничности своих сил (что в целом является следствием погруженности человека исключительно в самого себя и закрытости ото всего сверхчеловеческого, Божественного).

Русский философ отмечает проявление кризиса в различных областях человеческой деятельности. Он пишет, что особенно ясно симптомы конца Ренессанса обнаруживаются в новейших течениях искусства. Черты кризиса прежде всего обозначены в импрессионизме, а окончательный разрыв с ренессансными традициями проявился в таком направлении искусства как футуризм. «Для всех этих течений, — пишет мыслитель, — характерна ... гибель целостного человеческого образа, разрыв с природой. Искание совершенной природы, совершенных человеческих форм было пафосом Ренессанса, в этом была его связь с античностью. В футуризме погибает человек как величайшая тема искусства. В футуристическом искусстве нет уже человека, человек разорван в клочья. Всё начинает входить во всё. Все реальности в мире сдвигаются со своего индивидуального места. В человека начинают входить предметы, лампы, диваны, улицы, нарушая целостность его существа, его образа, его неповторимого лика. Человек проваливается в окружающий его предметный мир. Начинают нарушаться строгие формы...»<sup>5</sup>.

Проявление антигуманистических начал Бердяев видит и в других течениях культуры. Это относится к теософии, которая также имеет, по мысли философа, антиренессансный и антигуманистический характер: «Если вдуматься в теософические и оккультические течения, то в них человеческая индивидуальность подчиняется космическим иерархиям духов. Человек перестаёт играть ту центральную и обособленную роль, которую он играл в ренессансный, гуманистический период истории, он вступает в иные космические планы, начинает чувствовать себя управляемым демонами и ангелами. Это ощущение подчинённости человека космическим иерархиям

создаёт такую настроенность, такое понимание жизни, при которых ренессансная свободная, кипучая игра творческих сил делается невозможной, внутренне неоправдываемой и недопустимой»<sup>6</sup>. Человек превращается в орудие космической эволюции, продукт действия разных космических сил, в точку пересечения разных планетарных эволюций, в которой складываются осколки разных миров.

Таким образом, согласно Бердяеву, кризис творчества и кризис культуры обнаруживает всё более и более умножающиеся симптомы: «Этот кризис творчества характеризуется дерзновенной жаждой творчества, быть может до сих пор небывалой, и вместе с тем творческим бессилием, творческой немощью и завистью к более целостным эпохам в истории человеческой культуры. Обнаруживаются внутренние противоречия, которые явились результатом ренессансного периода, в силу которых все результаты творчества оказываются неудовлетворительными, не соответствующими творческому заданию»<sup>7</sup>. Закономерный результат этих событий заключается в том, что великие творения литературы, философии, искусства в XIX веке приобретают отпечаток внутренней неудовлетворённости. Ницше, Достоевский, Ибсен сознавали трагедию творчества, они мучились внутренним кризисом творчества, этой невозможностью воплотить замыслы, рождённые творческой фантазией. По мнению Бердяева, всё это — симптомы конца Ренессанса, обнаружение внутреннего противоречия, которое делает невозможной дальнейшую ренессансную свободную игру человеческих сил, творящих науки и искусства, творящих формы государства, нравов, законодательства и всего, что происходит в этот период.

### Судьба культурного человечества

Размышляя об исключительном успехе книги О. Шпенглера «Закат Европы», Бердяев видит причины популярности этой работы в обращении к одной из самых волнующих тем — теме судьбы культурного человечества. «Ничто так не волнует человека, — пишет Бердяев, — как судьба его... На исторических перевалах,

в эпохи кризисов и катастроф приходится серьёзно задуматься над движением исторической судьбы народов и культур»<sup>8</sup>.

Культура как этап человеческой истории не развивается бесконечно. В ней самой заложены истоки последующих преобразований, как позитивных, так и способных привести к разрушению и гибели. Согласно Бердяеву, во всякой культуре, на известной ступени её развития, начинают обнаруживаться начала, которые подрывают духовные основы культуры. Чтобы понять судьбу культуры, нужно рассматривать её динамически и проникнуть в её роковую динамику, поскольку культура есть живой процесс, живая судьба народов. И вот обнаруживается, что культура не может удерживаться на той срединной высоте, которой она достигает в период своего цветения, её устойчивость не вечна. Во всяком сложившемся исторически типе культуры обнаруживается срыв, неотвратимый переход в такое состояние, которое не соответствует традиционному пониманию культуры: «Внутри культуры обнаруживается слишком большая воля к новой «жизни», к власти и мощи, к практике, к счастью и наслаждению, воля к могуществу, во что бы то ни стало...»<sup>9</sup>

Бердяев определяет этот процесс как цивилизационную тенденцию в культуре, которая с неизбежностью приведёт к концу культуры. Обращаясь к мысли Шпенглера о том, что цивилизация — это рок всякой культуры, Бердяев отмечает, что эта идея особенно близка русской философии истории. Многие русские мыслители осознавали различие между типом культуры и типом цивилизации, их взаимообусловленность, неизбежность смены исторических типов, корнящуюся в недрах самой культуры. Хомяков, Достоевский, Леонтьев преклонялись перед культурным прошлым Европы, её «священными памятниками, старыми камнями», при этом европейская цивилизация, бездушная и безбожная, всегда воспринималась русской мыслью враждебно.

Согласно Бердяеву, в самой культуре заключены начала, которые неотвратимо влекут её к цивилизации: «Цивилизация же есть смерть духа культуры, есть явление совсем иного бытия и небытия. Нужно осмыслить этот феномен, столь типичный для философии

истории, для осмысления истории»<sup>10</sup>. В работе Шпенглера русский философ не находит объяснения этого феномена истории и предлагает следующую характеристику системы цивилизации. Приходя на смену культуре, охваченная мечтой о бесконечно возрастающем мировом могуществе, цивилизация разрушает духовные основы предшествующей эпохи, духовные основы хозяйства, изменяет характер труда и т.д. Духовные ценности культуры цивилизация пытается заменить принципами индустриально-капиталистической системы. Но, разрушая духовные основы хозяйства, «индустриально-капиталистическая система цивилизации готовит себе гибель. Труд перестаёт быть духовно оправданным и восстаёт против всей системы. Капиталистическая цивилизация находит себе заслуженную кару в социализме. Но социализм также продолжает дело цивилизации, он есть другой образ той же «буржуазной» цивилизации, он пытается дальше развивать цивилизацию, не внося в неё нового духа. Индустриализм цивилизации, порождающей фикции и призраки, неизбежно подрывает духовную дисциплину и духовную мотивацию труда и этим готовит себе крах.

Цивилизация бессильна осуществить свою мечту о бесконечно возрастающем мировом могуществе. Вавилонская башня не будет достроена. В мировой войне мы видим уже падение европейской цивилизации, крушение индустриальной системы, избличение фикций, которыми жил «буржуазный» мир. В цивилизации начинают обнаруживаться процессы варваризации, огрубления, утраты совершенных форм, выработанных культурой. <...> Варварство, которое может возникнуть на вершине европейской и мировой цивилизации — это ... варварство от самой цивилизации, варварство с запахом машин, а не лесов, — варварство, заложенное в самой технике цивилизации. Такова диалектика самой цивилизации. В цивилизации иссякает духовная энергия, угашается дух — источник культуры. Тогда начинается господство над человеческими душами не природных сил, сил варварских в благородном смысле этого слова, а магического царства машинности и механичности, подменяющей подлинное бытие»<sup>11</sup>. Бердяева

волнуют последствия такого развития общества: «В цивилизации, и в капитализме, как и в социализме, коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает. Освобождение личности, которое как будто бы цивилизация должна нести с собой, смертельно для личной оригинальности. Личное начало раскрывается лишь в культуре. Воля к мощи “жизни” уничтожает личность. Таков парадокс истории»<sup>12</sup>.

Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Жизнь перестаёт быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу, в жизнь человека вторгается технический прогресс. Человек окончательно удаляется от природы в процессе технического овладения и организованного управления ею. Таким образом, по мысли философа, цивилизация ведёт к истреблению духовности. В эпоху индустриального общества даже отношение к религии становится утилитарно-прагматическим.

Н. Бердяев о причинах, характере и последствиях  
Первой мировой войны

Цивилизация не спасла Европу. Катастрофы, предсказанные Шпенглером и другими западными и русскими мыслителями, не заставили долго ждать. Началась эпоха мировых войн и революций. Бердяев обращается к анализу причин, характера и последствий Первой мировой войны. Прежде всего война развенчала «успехи» цивилизации, сменившей эпоху Ренессансной культуры, доказала иллюзорный характер «новых» достижений. Война — логический результат цивилизационного развития, она пришла, потому что не могла не прийти, и последствия войны так же ожидаемы и предсказуемы, как и последствия цивилизации. Мировая война несёт с собой человечеству глубокий духовный кризис. Последствия такой небывалой войны неисчислимы и не могут быть целиком предвидены: наряду с внешними (международными, политическими



и экономическими) изменениями происходят внутренние, «непри- метные», духовные изменения.

Останавливаясь на духовных последствиях войны, мыслитель полагает их не менее значимыми, чем последствия в экономической и политической сферах. Обращаясь к проблеме социализации жизни, Бердяев пишет, что «в XIX веке мироощущение и мирознание передовых слоёв человечества было окрашено в ярко социальный цвет. Не раз уже указывали на то, что социология заменила теологию, что религиозное чувство потерявшего веру человечества направилось на социальность. Ориентация жизни сделалась социальной по преимуществу, ей были подчинены все другие оценки. Все ценности были поставлены в социальную перспективу... Человек окончательно был водворён на замкнутую социальную территорию, на ней захотел он быть господином, забыл обо всём остальном мире и об иных мирах, на которые не простирается его власть и господство ... ограниченность этого социологического мироощущения не могла продолжаться слишком долго. Эта ограниченность таила в себе возможность слишком неожиданных катастроф»<sup>13</sup>.

Одной из таких катастроф явилась Первая мировая война. Бердяев сравнивает её с «девятым валом», который смёл все поверхностные иллюзии и открыл для всех, даже наиболее ослеплённых, что все социальные утопии поверхностны и недолговечны. Согласно Бердяеву, значительная часть человечества оказалась духовно совершенно неподготовленной к катастрофе мировой войны, которая разразилась как великая неожиданность, разбивающая все укреплённые позиции: «Многие почувствовали себя выброшенными за борт истории»<sup>14</sup>. В таком положении оказалась большая часть людей чисто социологического мироощущения. Они наскоро стали приспособлять своё видение мира к новым событиям, что не увенчалось успехом.

Вместе с тем война продемонстрировала тенденции цивилизационного, индустриально-капиталистического пути развития. «Природа войны — не творческая, отрицательная, разрушительная», — пишет мыслитель. Война отобразила смысл мировых событий,

характер эпохи. Вместе с тем война может «способствовать углублению жизни, пробудить творческие силы», продемонстрировать ошибочность, утопичность большинства социальных представлений. И нужно использовать этот опыт для выбора правильного пути к новой жизни.

### Эпоха социальных революций

Триумфально-апокалиптическое шествие цивилизации не ограничилось жертвами, принесёнными на её алтарь Первой мировой войны. Этим жертв потребовалось значительно больше, и человечество было вынуждено приносить их. Разрушения, вызванные Первой мировой войной, переросли в шквал социальных революций, и прежде всего революции в России, грозящих обрести глобальный характер и охватить всё мировое пространство.

История человечества знает множество социальных революций. Обращаясь к этой теме Бердяев отмечает, что «долгий исторический путь ведёт к революциям, и в них открываются национальные особенности даже тогда, когда они наносят тяжёлый удар национальной мощи и национальному достоинству. Каждый народ имеет свой стиль революционный... Каждый народ делает революцию с тем духовным багажом, который накопил в своём прошлом, он вносит в революцию свои грехи и пороки, но также и свою способность к жертве и энтузиазму. Русская революция антинациональна по своему характеру, она превратила Россию в бездыханный труп...»<sup>15</sup>.

Об особенностях русской революции, её характере и последствиях Бердяев также размышляет в работе «Новое Средневековье» (1924), объединяющей три этюда о судьбе России и Европы. «Можно открыть неисчислимое количество причин русской революции, — пишет философ, — страшная война, которой духовно и материально не мог выдержать русский народ, слабое правосознание русского народа и отсутствие в нём настоящей культуры, земельная неустроенность русского крестьянства, зараженность русской интеллигенции ложными идеями — всё это, бесспорно,

причины русской революции»<sup>16</sup>. Однако основной смысл и причины русской революции Бердяев связывает с религиозными особенностями русского народа, а также с причинами культурологического характера. Согласно философу, русская культура была по преимуществу дворянской. Русский же народ никогда не мог не только социально, но и религиозно принять русский культурный слой и русское барство. В России всегда имел место раскол между верхними и нижними слоями общества. Народ не принял войны, не принял последовавшего за ней демократического правления. И революция прежде всего была предопределена этим духовным неприятием народа. Монархический принцип правления поддерживался религиозными верованиями народа. Однако это правление проклинали и разлагали в течение столетия. «Когда религиозные верования разлагаются, авторитет власти колеблется и падает. Это и случилось в России. Религиозные верования народа изменились. В народ начало проникать полупросвещение, которое в России всегда принимает форму нигилизма. Когда рушатся духовные основы войны, она превращается в кровавую анархию, в войну всех против всех. И тогда оказывается возможной лишь грубая и кровавая диктатура. Рухнули все начала, охранявшие культурный слой в России»<sup>17</sup>.

С падением монархии, согласно Бердяеву, была разбита вся социальная структура русского общества, был уничтожен тонкий культурный слой, не имевший крепких социальных корней. В этих условиях на смену крепкой монархической власти должна была прийти другая крепкая власть, каковой и предстала советская власть. Произошло страшное огрубление жизни, огрубление всего быта, воцарился солдатско-народный стиль. Большевики не столько создали эту грубую жизнь, грубый способ властвования, сколько отразили и выразили совершавшееся огрубление народной жизни. Власть, которая пожелала бы быть более культурной, не могла бы существовать, не соответствовала бы состоянию народа.

Оценивая трагическую ситуацию в российском обществе, Бердяев признаёт, что, как и всякая настоящая революция, революция в России при всех её особенностях и предпосылках — это факт

неизбежный, более того факт свершившийся. С одной стороны, русская революция как событие социальное вполне вплетается в общий ход обострения европейского социально-культурного кризиса, с другой — это национальное событие. Революция произошла в России, когда либеральная демократия уже изжила себя, когда подошёл к своему концу гуманизм новой европейской истории. По мысли Бердяева, русская революция продемонстрировала торжество крайне антигуманистического социализма. «Русский народ, — пишет философ, — согласно особенностям своего духа, отдал себя в жертву небывалого исторического эксперимента. Он показал предельные результаты известных идей. Русский народ, как народ апокалиптический, не может осуществлять срединного гуманистического царства, он может осуществлять или братство во Христе, или товарищество в антихристе. Эту дилемму с необычайной остротой поставил русский народ перед всем миром»<sup>18</sup>.

Итак, революция свершилась и отрицать этот факт, «прятать-ся», делать вид, что ничего не произошло, бессмысленно. Русскую революцию, считает Бердяев, нужно пережить духовно и углублённо. Это переживание принесёт внутреннее очищение, наступит катарсис. Духовное и углублённое переживание революции должно признать глубокую серьёзность социального кризиса, русского и мирового. По мысли философа, революция не создаёт новой, лучшей жизни, она лишь окончательно завершает разрушение того, что уже практически разрушено, должно было погибнуть и сейчас погибает. Духовно пережитый опыт войны и революции должен привести к новой жизни. И каждому человеку нужно найти в себе возможности духовного переживания этой ситуации и обретения новой, лучшей жизни. Поскольку, считает Бердяев, лучшая жизнь — это прежде всего духовная жизнь. И революция подводит человека к этому переживанию и пониманию переоценки, переосмысления жизни.

Бердяев отмечает, что в России прерывается культурная традиция, понижается уровень культуры, качество культуры. На передний план выходит класс цивилизованного крестьянства. Новая русская буржуазия, согласно Бердяеву, не будет нуждаться

в высшей культуре, и прежде всего предъявит спрос на техническую цивилизацию. Россию ждёт неотвратимая «варваризация». Философ считает этот процесс общим и для Европы в целом. Революция ускорила конец существования такого социального феномена, как русская интеллигенция. «Интеллигенция столетие мечтала о революции и готовила её, — пишет Бердяев, — но революция стала её гибелью, собственным концом. Одна часть интеллигенции стала властью, другая её часть выброшена за борт жизни... Должна народиться новая интеллигенция, но она будет очень понижена в своём культурном уровне, ей не свойственны будут высшие запросы духа»<sup>19</sup>.

При всей критической оценке послевоенных и послереволюционных событий Бердяев верит, что будущее России предопределено и зависит от религиозных верований русского народа, верит в спасение России, и это спасение будет послано Богом: «Нельзя ждать спасения от Европы, которой нет дела до нас и которая сама агонизирует. Нельзя изнасиловать русский народ, нужно способствовать его перерождению изнутри. Революция должна сама себя изжить, истребить себя... Сейчас более всего необходимо утверждать примат духовной активности над политической. Необходимо духовно бороться с кровавым кошмаром, охватившим мир ... нужно спасти свободу человеческого духа. Опять перед христианскими народами стоит вопрос о том, принимают ли они всерьёз своё христианство и хотят ли направить свою волю к его осуществлению... Свободный дух должен действовать независимо от того, какие силы преобладают и торжествуют. Христианство ... должно вновь завоевать мир»<sup>20</sup>.

### Альтернативы развития

Возвращаясь к тезису Бердяева о том, что «культура» есть «великая неудача», мы хотели бы отметить, что подобная позиция для мыслителя отнюдь не означает отрицания смысла в историческом опыте человечества. Даже «поражение» культурного творчества человека в историческом процессе не даёт оснований считать его

бессмысленным — это именно «великая неудача». Исторический опыт должен быть понят со всеми его трагическими противоречиями. Бердяев был убеждён, что даже неизбежность конца истории вовсе не обеспечивает значения исторического творчества: «Наступают времена в жизни человечества, когда оно должно помочь само себе, осознав, что отсутствие трансцендентальной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдёт человек в себе самом, если дерзнёт раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира»<sup>21</sup>.

Анализ социокультурного кризиса в Европе и России приводит Бердяева к вопросу о возможности альтернативного исторического развития. Философ выделяет четыре формы существования человечества: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение. Эти состояния не обязательно должны быть связаны строгой временной последовательностью: они могут сосуществовать, это — разные направленности человеческого духа, что не отрицает преобладания той или иной формы.

Один из путей, ведущих от культуры к новой фазе развития общества — цивилизации, определяется индустриально-техническим преобразованием жизни. Этот путь — попытка осуществления мечты о бесконечно возрастающем могуществе человека. Согласно Бердяеву, цивилизация родилась из воли человека к реальной «жизни», к реальному могуществу, к счастью в противоположность символическому и созерцательному характеру культуры: «Человек должен ... раскрыть до конца все технические силы. Но на этом пути (пути варваризации, огрубления, утраты совершенных форм, выработанных культурой — Т. С.) не достигается подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека»<sup>22</sup>.

Но внутри самой культуры, по мысли Бердяева, может возгореться и иная воля к «жизни», к её преображению. В этом смысле цивилизация не является единственным, неизбежным «концом» культуры. Философ пишет о возможности религиозного преображения жизни как пути достижения подлинного бытия<sup>23</sup>; он пишет, что в эпоху цивилизации должна явиться «верующая воля в чудо преображения жизни, не механико-технического преображения,

а органически-духовного, должна явиться и определить иной путь от угасающей культуры к самой “жизни”, не тот, который испробован цивилизацией»<sup>24</sup>.

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. — М., 1916. — С. 34.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Смысл истории. — М., 1990. — С. 130.

<sup>3</sup> Там же. — С. 119.

<sup>4</sup> Там же. — С. 124.

<sup>5</sup> Там же. — С. 135.

<sup>6</sup> Там же. — С. 136.

<sup>7</sup> Там же. — С. 137-138.

<sup>8</sup> Там же. — С. 162.

<sup>9</sup> Там же. — С. 166.

<sup>10</sup> Там же. — С. 163.

<sup>11</sup> *Бердяев Н. А.* Воля к жизни и воля к культуре // *Бердяев Н. А.* Смысл истории. — М., 1990. — С. 172.

<sup>12</sup> Там же. — С. 168.

<sup>13</sup> *Бердяев Н. А.* Судьба России. — М., 1990. — С. 145.

<sup>14</sup> Там же. — С. 148.

<sup>15</sup> *Бердяев Н. А.* Духи русской революции // Наука в СССР. — 1991. — № 1. — С. 41.

<sup>16</sup> *Бердяев Н. А.* Новое Средневековье. — Берлин, 1924. — С. 24.

<sup>17</sup> Там же. — С. 73.

<sup>18</sup> Там же. — С. 141-142.

<sup>19</sup> Там же. — С. 96.

<sup>20</sup> Там же. — С. 104-105.

<sup>21</sup> *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. — М., 1916. — С. 10.

<sup>22</sup> *Бердяев Н. А.* Воля к жизни и воля к культуре. — С. 173.

<sup>23</sup> См.: *Сербиненко В. В.* Русская религиозная метафизика (XX век). — М., 1996. — С. 59-81.

<sup>24</sup> *Бердяев Н. А.* Воля к жизни и воля к культуре. — С. 173.

# АПОКАЛИПТИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ

*М. Ю. Савельева*

Строго логически понятие настоящего означает лишь абсолютную неразвёрнутость момента; это столь же не является временем, как точка пространством.

*Г. Зиммель*

Мне хотелось, чтобы времени больше не было, не было будущего, а была лишь вечность.

*Н. А. Бердяев*

**А**покалиптические умонастроения охватывают различные общественные круги не только в периоды всеобщих социальных катаклизмов и не только как критерий господства религиозного мировоззрения. Гораздо чаще они проявляются индивидуально, — в ситуациях, когда человек осуществляется в мире как *личность*, то есть проходит опыт самоопределения, обладая формой сознания и автономной волей. Именно последняя, в силу независимости от окружающих предметных обстоятельств («воля к мышлению»), постоянно *побуждает человека становиться чем-то большим самого себя и для этого заставляет его «искать откровения»* (П. Тиллих) — особого знания как критерия абсолютного воплощения человека в мире и абсолютного миропостижения.

Николай Александрович Бердяев не единственный, кто рассматривал феномен апокалипсиса не только как поле религиозного знако-



во-символического истолкования, но и как *имманентное состояние и способ бытия личности, её сущностную характеристику*, проявляющуюся в исключительных, предельных обстоятельствах. В описании собственной сознательной жизни мыслитель преподал удивительно простой и сложный урок: *мы все живём,отягощённые невозможностью избежать случайного, незапланированного будущего и, озабоченные этим, не замечаем ценности настоящего как абсолютного основания прошлого и будущего*. Так уж получается, что, обладая автономными волей и сознанием, мы, тем не менее, не автономны в реальных обстоятельствах — ни как «представители человеческого рода», ни как «индивиды», ни как «личности» и проч. Мы зависим от божьего бытия как абсолютной формы мира и сами как личности можем совершать действия лишь внутри этой формы, — почему и способны только «отражать», но не «творить». Такое несоответствие возможности и действительности — основа всех проблем человека. Если он обладает формой сознания, и порожаемое ею состояние с очевидностью не вписывается в форму мира, он рано или поздно начинает *предполагать возможность иных отношений, кроме основанных на «высшей форме отражения»*, — и не имеет значения, что эти отношения могут реализовываться лишь метафизически.

Будучи личностью, человек всегда находится в состоянии подспудного «тления» идеи продуктивного самосозидания как развёртывания бытия в пределах своего времени. Однако в моменты радикальной смены общекультурных или социально-политических оснований — при смене религиозных эпох или во время фундаментальных политических или научных потрясений — бытие теряет связь со временем, удаляясь от человека, становясь для него небытием; и тогда ясность понимания происходящего сменяется затмением, рациональность — юродством, рассудительная уверенность — паническим страхом. Это моменты проявления представлений о *«реальности свершившегося времени»*, *реальности Ничто*, которое в большинстве классических философских и теологических произведений представляется сущностью и содержанием откровения свыше.

Способ переживания времени выражает меру зависимости человека от предметной реальности. Традиционное обыденное логико-психологическое его переживание позволяет представлять движение настоящего времени символически, как другое — как *не настоящее* или *квази-настоящее* — как *бесконечно длящуюся смену состояний отсутствия* или дискретности Единого — и тем самым упрочивает зависимость человека от прошлого и будущего, от окружающих или воображаемых обстоятельств. Но именно поэтому такая зависимость вполне терпима. Человек, как правило, «не собран» в настоящем моменте, по большей части сосредоточиваясь на окружающем, наполняясь его содержанием. Поэтому в обыденном состоянии небытия нет, а значит, нет и осознания окружающего как небытия.

Таким образом, в повседневности у человека *нет никаких препятствий* для осуществления времени в бесконечности предметно-практических действий. Препятствием могла бы быть только *вечность* как *настоящее время*, обладай она реальностью абсолютного действия; тогда она вытеснило бы собой прошлое и будущее, столкнув их и положив конец всякому движению и вообще всему. Она, как чёрная дыра, затянуло бы в себя мир. Именно в такого рода ситуациях, когда на основании одного-единственного события — к примеру, жития Христа — пропадает всякая определённости всего остального, картина происходящего формируется вследствие восприятия мира как *не-свершающегося* — как *вечного настоящего времени*. В этом случае, с одной стороны, прошлое не имеет значения, а будущее как непредсказуемое и свободное от настоящего кажется невозможным в силу абсолютной неподвижности и властности настоящего. С другой стороны, состояние «сворачивания» времени в настоящем, сосредоточение его в условной смысловой точке не происходит само по себе, без участия общественного духа, — оно есть внешняя необходимость, *протест* против будущего как пространственного явления времени и отрицание его возможности. А всё потому, что время само по себе «вызывает в нас чувство тоски и печали... в отношении к прошлому, тоски и печали в отношении к будущему. Ужас будущего

переходит в ужас смерти, ужас смерти переходит в ужас ада. Но это всегда ужас перед судьбой во времени, перед отсутствием конца во времени, т. е. ужас безвыходной объективации, бесконечной объективации. Будущее страшно не как акт, а как объект, не как то, что мы творим, а как то, что с нами произойдёт. Есть два переживания будущего — будущего как надежды и будущего как страха и ужаса»<sup>1</sup>. Ситуации, когда абсолютный страх и беззащитность перед неизбежным толкают на поиски выхода в будущем Бердяев называл апокалипсическими.

Рассуждая о природе апокалипсиса, философ отмечал двойную сложность его постижения, многократно увеличивающую смятение и страх человека как перед невозможностью постичь его суть, так и перед возможным истинным знанием о нём: «Апокалипсис истолковывается в двух разных направлениях — в перспективах будущего, т. е. времени, и в перспективах вечности, т. е. вневременного и сверхвременного»<sup>2</sup>. Иными словами, это, прежде всего, *формальная*, то есть *абсолютная* констатация завершения времени, когда время, оказываясь абсолютной формой мира, совпадает с его содержанием, и, переставая существовать, прекращает, тем самым, существование мира. И, кроме того, это констатация *временного*, то есть *относительного* завершения времени, — не содержательная, а *превращённо-формальная*, поскольку это констатация иррационального, хотя и не бессодержательного события<sup>3</sup>. В этом суть парадокса апокалипсиса: «Наступит конец времени и времён, времени больше не будет, и этот конец наступит во времени, наступит в будущем»<sup>4</sup>. Парадокс в том, что если апокалипсис абсолютен, тогда он уже есть, и не в данный момент, а всегда. Если же он относителен, связан с будущим, значит, нет абсолютной причины для его свершения, и он ни исторически, ни онтологически не обязателен. Это объективная сторона парадокса. Субъективная же в том, что, не будучи возможным осуществиться в объективной реальности, апокалипсис не может быть адекватно осознан. Для этого нет достаточного основания: «Невозможно выразить переход от времени к вечности, выразить конец времени. Конец времени отнесён к тому отрезку наше-

го разорванного времени, которое мы зовём будущим. В будущем будет конец времени. Но это невозможно мыслить непротиворечиво и последовательно. Конец времени есть также снятие всякого будущего, всякой перспективы будущего. То будущее, которое будет до наступления конца времени, есть ещё объективированное привычное будущее нашего времени. Но ни в одной точке этого будущего нельзя мыслить срыва времени, перехода к сверхвременному, наступления конца времени. Конец времени будет уже не в будущем, не во времени, в ином плане. Перспектива будущего всегда есть объективация. Но невозможно мыслить конец времени как объективацию. Конец времени и есть конец объективации, переход к внутреннему существованию, к жизни духа»<sup>5</sup>. Иными словами, когда Бердяев говорил, что самым большим желанием для него всегда было то, «чтобы времени больше не было», а была лишь вечность<sup>6</sup>, то выражал этим то самое *безусловное* знание как *понимание*, которому в этом мире нет места, так как уже само содержание его исключает мироприсутствие. Если свершившееся реально, значит, оно — уже противоположность самого себя, не-свершившееся. Оно по сути своей содержательно и значит, неистинно, — даже если смысл содержания негативен. Оно занимает место длительностью Ничто и становится препятствием для запоминания прошлого и осуществления будущего.

Поэтому откровение — не безразличная сила, а абсолютная форма знания человеком собственных границ. В связи с этим, смысл сопоставления двух фундаментальных идей — религиозной и социалистической — состоит в определении пределов индивидуальных возможностей в известных обстоятельствах. Социалистическая идея исходит из абсолютного «могу», преодолевающего прошлое и настоящее, а значит и будущее. То есть из чрезмерности, бесформенности реального действия в результате нарушения каких-то устоев бытия: «Весь мир насилья мы разрушим, до основанья». Откровение же исходит из абсолютного «не могу» — из невозможности преодолеть настоящий момент силами разума. И тем самым упрочить его. Едва только Исайя произносит: «Горе мне! Погиб я! (Ис. 6:4) или апостол Фома, вкладывая руку в

рану Христу, восклицает: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28), — это ведь и есть признания собственной невозможности постичь тяжесть тайны абсолюта, поколебать его неприступность. А столкновение с Богом лицом к лицу как бы подтверждает непостижимость и таинственность происходящих в мире перемен. В Боге сомневаться нельзя, в основаниях — тем более бессмысленно; смысл сомнения — всегда в самом сознании. И когда апостол Фома говорит: «Не увижу... — не поверю» (Ин. 20:25), — это только проверка собственного опыта на силу удаления от обстоятельств этого мира. То есть, абсолютная невозможность преодолеть дистанцию между сознанием и реальностью приводит к осознанию состояния *само-соразмерности*, потому что быть соразмерными реальному миру мы не можем: не нами он создан, да и мы сами — не только им. Поэтому он не может нас «доставать», проникать в наше нутро, растравляя его; скорее, это мы по каким-то причинам «достаём» сами себя, не в силах найти баланс между миром и сознанием. Не зная хорошенько этих причин, мы ищем их в другом месте.

Тем не менее, философ настаивал на *продуктивности апокалипсиса*: он не конец мира, а его начало, абсолютное условие его бытия. Основанием неуничтожимости мира является форма сознания в момент осуществления рефлексии: мир *по-настоящему есть*, когда есть кто-то, кто является одновременно его материальной частью и духовной формой. Это осознание того, что мир есть по-настоящему, то есть *полностью в настоящем времени*, является тем, что Бердяев называл «судом над историей» как её абсолютным переосмыслением и изменением к ней отношения. Говоря о революционных событиях 1917 г., он трактовал их именно в этом ключе: «Существует внутренний апокалипсис истории. Апокалипсис не есть только откровение о конце мира. Апокалипсис есть также откровение о событиях внутри истории, о внутреннем суде над историей. И это теперь совершается»<sup>7</sup>. Однако, являясь истинным, то есть справедливым и *мирным судом*, апокалипсис является способом примирения мира с самим собой и с человеком в акте сознания. Сам философ так описывал это в различных произведениях: исторические события переживаются *по-настоящему*

лишь потому и тогда, когда представляются *частью личностной истории*; и даже если они объективно являются катастрофически, их можно и нужно пережить. Возможность переживания как метафизического перемещения события в вечность своей души после того как оно утратило своё физическое «что», — в этом и состоит таинство сохранения бытийной целостности и воплощённого смысла человеческого существования. Очевидно, что говорить об этом со знанием дела можно лишь в случае личного переживания, о чём Бердяев неоднократно заявлял: «Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени как часть моего микрокосма, как мой духовный путь. На мистической глубине всё происшедшее с миром произошло со мной. И настоящее осмысливание заключается в том, чтобы понять всё происшедшее с миром как происшедшее со мной. <...> Я переживаю не только трагический конфликт личности и истории, я переживаю также историю, как мою личную судьбу, я беру внутрь себя весь мир, всё человечество, всю культуру. Вся мировая история произошла и со мной, я микрокосм. Поэтому у меня есть двойственное чувство истории — история мне чужда и враждебна, и история есть моя история, история со мной»<sup>8</sup>.

Однако у такого переживания есть и обратная, негативная сторона: с присвоением истории как *метафизического, смыслового пространства* весь *временной* мир грозит стать для человека предельно *чуждым*, и сам он в нём может оказаться лишь прохожим, странником<sup>9</sup>. А всё потому, что не человеком этот мир был создан. Таким образом, несмотря на кажущееся обретение единения и гармонии с миром в момент понимания происходящего, этот поиск, направленный за пределы социальной предметности, в трансцендентность, может стать для мыслителя в какой-то мере процессом *десоциализации* — реализацией символического (идеального) подтверждения самовоссоединения, самообретения в форме сознания и глубинным созерцанием душой истинного положения вещей. Сам Бердяев говорил об этом так: «Я никогда не был человеком политическим. Ко многому я имел отношение, но, в сущности, ничему не принадлежал до глубины, ничему не отдавался вполне,

за исключением своего творчества. Глубина моего существа всегда принадлежала чему-то другому. Я не только не был равнодушен к социальным вопросам, но и очень болел ими, у меня было “гражданское” чувство, но в сущности, *в более глубоком смысле* (выделено мной — М. С.), я был асоциален, я никогда не был “общественником”<sup>10</sup>. Впрочем, по выражению М. К. Мамардашвили, в этом и кроется «спасительная миссия» сознания. По сути же, для Бердяева это была отчаянная попытка справиться со всем тем, с чем сознание не в силах ни согласиться, ни безоговорочно отвергнуть, но что в то же время *само* имеет к нему непосредственное отношение, формирует его. История философии знает немало примеров такого «непримиримого примирения» сознания с фундаментальными событиями: в жизни Платона это была смерть Сократа; у Фихте — узурпация Европы Наполеоном; у В. С. Соловьёва — философия позитивизма. В жизни Бердяева это был революционный опыт большевиков.

Несмотря на то, что в истории такие ситуации являются эпохальными приметами, точками пересечения и соединения идейных движений и т. д., — для индивидуальной формы сознания они *случайны*, так как своим внешним характером не определяют её сущности. Наоборот, именно сознание даёт оценку происходящему, формируя из него проблему. Так, основной вопрос бытия сознания: «Почему существует сущее, а не ничто?» — не только обесмысливается, но и требует зеркальной формулировки проблемы там, где речь идёт о смене миропорядка. Ничто не существует *по-настоящему*, пока не осознаётся; стоит ему стать осознанным, и оно вытесняет сущее за пределы сознания<sup>11</sup>. Чем сильнее эта вторая, негативная реальность, тем меньше места для первой. Чем активнее действия внутри формы сознания, тем пассивнее и незаметнее их результат в предметном мире. В личном опыте Бердяева это выражалось через зеркальное, «перевёрнутое» отношение к явлениям, имеющим формально-чувственную природу: к насилию, любви и проч. Ненависть к войне компенсировалась у него внутренней воинственностью характера, потребность в любви не находила достойного аналога в предметном мире<sup>12</sup>.

Вся история разыгрывалась для него как бы в пределах собственного Я, которое составляло всю содержательную полноту формы его сознания. Сам философ признавался: «У меня вообще слабо сознание длительного процесса во времени, процесса развития. Всё мне представляется не переходным, а конечным. Это во мне очень глубокое личное чувство. Историю я вижу в эсхатологической перспективе. Я всегда философствовал так, как будто наступает конец мира и нет перспективы времени»<sup>13</sup>. Получалось, говоря словами Г. Зиммеля, что отношение настоящего момента к прошлому и будущему в индивидуальном опыте *не замечает событий*<sup>14</sup>, ибо само по себе есть условие бытия событий.

Что же это за «глубокий смысл», наполнявший поступки Бердяева и делавший картину его поведения столь отчуждённой от текущих общественных событий? Возможно, косвенный ответ на этот вопрос — в признании неисчерпаемой таинственности откровенного состояния: как бы человек ни стремился передать на словах содержание происходящего с его душой в мире «вещей невидимых», — тайна, окутывающая этот процесс и сам акт, остаётся тайной, поскольку предшествует субъект-объектной связи<sup>15</sup>. Откровение означает «открытие сокровенного», — отвержение глубины, выявление неявленного как такового. Сокровенное, открываясь, сохраняется, — воцаряется, не превращаясь в общедоступное. Приближаясь в познании так близко к человеку, что можно рассмотреть всё до мельчайших подробностей, сокровенное всё равно остается загадкой, превосходящей все чаяния разума и высказанной средствами разума.

Чем теснее слияние сознания с социальной действительностью, тем сильнее выявляется необъяснимая формальная отчуждённость мышления индивида в область политической реальности. И если Бердяев говорил одновременно о живом интересе к жизни при полной асоциальности, — это неизбежный парадокс, свидетельствующий о том, что личный интерес имеет совсем другую природу, нежели профессиональное отношение политика, историка, правоведа и проч. Это особенное, «индивидуалистическое» отношение к социальным явлениям: любое вмешательство



мира в процесс мышления вызывает боль у мыслителя, — событиями *болеют* (тогда как политики и революционеры в силу своей «социализированной природы» *используют* их как средства к реализации целей). Для целостного, собранного человека любое столкновение с окружающей действительностью не только болезненно, но иногда и губительно, — его выталкивает несоизмерная ему среда. Причём, чем активнее, «социальнее» он пытается себя вести, тем больше мир от него отстраняется. Нечто похожее уже происходило на рубеже христианской и языческой эпох в духовных опытах первых христиан: они ведь тоже вели чрезвычайно наполненную социальную жизнь подвижников, но всегда как будто приходили из другого мира и надолго не задерживались. Они не достигали в реальной соразмерности того, что было в глубине их сознания. Своим опытом они утверждали всю беспомощность попыток *преобразовать* мировую среду одной лишь силой сознания. Поэтому им ничего другого не оставалось, как сосредоточиваться на самой сознательно-волевой способности как трансцендентальном основании, не имея на то никаких конкретных причин. И только поэтому преодолевать, переживать враждебный языческий мир, задавая вектор будущему.

Сосредоточение позволяет увидеть в сознании такие же средоточия потрясения — «мифы потрясения» (Е. Анчел), как и в реальном мире. То есть, увидеть собственное субъективное несоответствие форме сознания и невозможность объяснить, *как случилось, что именно им приходится обладать*; «свет разума», втягиваясь в осмысление не-мыслимого, также «рождает чудовищ». «Великий и плодотворный опыт исторических неудач»<sup>16</sup>, который в процессе истории не осознаётся, более того — отступает на второй план перед безудержной верой в грядущее совершенство, — в состоянии откровения достигает своего предельного воплощения. Картина Высшего суда, эсхаты, в Апокалипсисе Св. Иоанна не случайна и не спонтанна в своём символизме. Конец истории — не просто прекращение бесконечной длительности, но бесконечно длительное прекращение жизни, осуществляющееся как одно сплошное страдание. Свершение реальности — не физический и даже не метафизический,

а онтологический акт, который своей неопричиненностью обязан бесконечной внутренней потенциальности. Такое «переключение» с исторического на метафизическое может происходить с кем угодно и когда угодно. Но если оно совпадает с переломными для человечества моментами истории, его суть не меняется; просто человек способен ещё и *физически* переживать то, что в другое время является для него метафизикой. А это означает, что казнь Николая II или распятие Христа, или Великая Французская революция вполне могут восприниматься отчуждённо, безразлично, не затрагивая душевных глубин, и не только в том случае, когда их смысл противоречит мировоззренческим установкам. Отчуждённость восприятия в не меньшей мере может быть обоснована невозможностью смириться с этим, и тогда за внешней лёгкостью отношения будет скрываться боль и отчаяние.

Но что если Бердяев всё же не прав, и в истории *кое-что удаётся помимо откровения и вопреки ему*? И не потому, что что-то ускользнуло от внимания. Если всерьёз рассматривать революцию, реформу, достижение в науке или технике как удавшееся, полностью реализованное дело, означает ли это, что задачи, поставленные временем (историей) как внутренние, выполняются? В том-то и дело, что революция — не цель, а только средство, поэтому не может рассматриваться как самодостаточный период, очерченный во времени. Революция — способ перехода от одного временного этапа к другому, и значит, сама она за пределами времени. В противном случае, взаимосвязь идеи события с реальностью этого события в будущем может означать, что *будущее идеи есть её реальность...* Подобные представления уже высказывались; мы помним официальную установку шестидесятых: «Поколение советских людей 80-х будет жить при коммунизме». Однако этот пример лишь подтверждает, что временность, относительность, предметность будущего перечёркивает идею своей противоположностью, и значит, *у идеи нет будущего* — её нельзя отложить, перенести, растянуть. Равно как нельзя отложить событие, *задав ему место во времени*, — это попросту невозможно, ибо время не имеет места, как и место не определяется временными параметрами.

Иными словами, определение событию места в будущем полагает его уже-свершённость; абсолютность будущего полагает абсолютную свершённость, уход в прошлое. В настоящем же событие пребывает как идея самого себя, — значит, как свершённая и совершенная. Говоря словами Н. А. Бердяева, *идея коммунизма удачна* как рационально обоснованный принцип объективного развития истории. *Неудачен коммунизм как таковой*, — ибо, *исходя из* идеи в реальность, он становится *без-идейным*, остановившимся, *исторически противоречащим* ей и себе. Вероятно, этим отчасти можно пояснить увлечение Бердяевым *теорией* марксизма и категорическое неприятие его *на практике*. Философ, как всегда, был последователен: если идея состоит в форме сознания и помогает удерживаться в мире, она верна и плодотворна. Но стоит ей вообразить свою историчность, и она идёт «с молотка» за теми, которые сумеет её вписать в исторические условия, обосновав их объективную необходимость. Это только кажется, что представление о будущем как реальности и есть способ воплощения совершенства. На самом деле это то же самое, что и представление об отсутствии будущего. То, что уже существует «где-то», свершилось. Его нет. А то, что есть, есть как другое.

Другое — это самосознание, скажет Бердяев. Если примириться с его странной ролью в жизни человека, можно примириться и с революцией. То есть, живя в собственном сознательном усилии, человек способен вытеснить для себя всё происходящее вокруг, признать его временность, недостаточную обоснованность и случайность, поставить себя над всем и всё перенести, как переносится момент ничто. Этот мир переживается только потому, что он чужой для сознания, другой по природе. Иначе никакого личностного «пропускания» сквозь форму не состоялось бы; «своего» нельзя перенести: *будь Бердяев готов принять Октябрьскую революцию, — она поглотила бы его так же, как Бухарина, Зиновьева, Каменева, Троцкого, Тухачевского, Блока, Есенина, Маяковского, Хлебникова и проч.* «Переживание» как продление жизни сознания — это его «умножение» в материальных обстоятельствах, вставание на место другого, — вот почему за каждым

актом сознания всегда проступает не только его субъект, но и ещё кто-то, не узнаваемый сознанием. Форма сознания вытягивает из мира всё соразмерное человеку, оставляя предметность предельно абстрактной и отчуждённой от него. И человеку важно превозмочь в себе зависимость от окружающих обстоятельств, чтобы не затеряться среди вещей и не быть поглощённым и обезличенным чьей-то другой формой сознания.

В этом смысле Бердяеву как неполитику удалось сохранить себя вне революции, удалившись с её фона. И не только потому, что он удачно и вовремя эмигрировал, но и благодаря собственному усилию мысли, постоянно удерживающей революционный процесс своим содержанием в рамках формы. Все произведения, касающиеся исследования современных ему политических процессов: «Истоки и смысл русского коммунизма», «Философия неравенства», «Духовные основы русской революции», «Судьба человека в современном мире», «Самопознание» и др. — это ведь опыт ограничения влияния революции через её *«субъективацию»* в индивидуальном духе». И соответственно, другая группа произведений: «Смысл истории», «Опыт эсхатологической метафизики», «Философия свободы», «Дух и реальность», «Смысл творчества» и др. — составляет летопись *«объективации»* индивидуально-духа» в результате получения откровения: «Я боролся с миром не как человек, который хочет и может победить и покорить себя, — писал философ в 1940 г., — а как человек, которому мир чужд и от власти которого он хочет освободить себя»<sup>17</sup>.

Понимаемое таким образом, откровение перестает быть только способом описания состояния безнадёжности человека что-либо изменить в мире и его ужаса перед неизведанным и неизбежным. Прежде всего, это опыт *демонстрации* отсутствия логических связей между осознаваемыми основаниями бытия и происходящими событиями. Форма сознания индивида не имеет отношения к факту революции или смерти Христа, поскольку не может обособить свою абсолютную причинно-следственную зависимость от неё. Для этого она должна иметь реальную предметную природу (= субстанциально-субъектный характер). Следовательно, безот-

носительность к чему-либо указывает, что в мире всё же можно с чем-то бороться. Но не путём замены одних реальных структур другими, а дистанцируясь по возможности от всего, к чему сознание не желает прилагаться, от всего, что не является «разумным». Если история не щадит человеческой личности и даже не замечает её, говорил Бердяев, — то и *личность в определённых обстоятельствах вправе не замечать истории*. И если человек вовлекается в событие настоящего времени — в революционный процесс или следует заветам Христа — это только его абсолютный выбор. Это волевым образом преобразованная форма его сознания.

Пребывание в состоянии откровения вполне можно считать способом отказа от исторического восприятия мира и исторического способа существования. Примечательно, что история большинства народов начинается с момента определения именно такого временного, предметного процесса абсолютным началом для свершения всех последующих (первая Олимпиада, основание Вечного Города, — наконец, Рождество Христово). Подобное первоначальное событие является реальным опытом «бунта» против профанного толкования времени, с целью вечного отражения истории в рамках личного переживания. Если история имеет начало, значит, у неё должно быть и завершение, в противном случае она лишена целостности. В этом смысле апокалипсис — не отмена исторического процесса, а его концентрация его смысла, прояснение сути направления движения истории: «История, имеет смысл потому, что она кончится. История, не имеющая конца, была бы бессмысленна. Бесконечный прогресс бессмыслен. Поэтому настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая, есть понимание исторического процесса в свете конца»<sup>18</sup>.

Вот почему откровение, несмотря на мрачность предметного содержания, всё же формально *оптимистично*. Этот оптимизм Бердяев обосновывал, опираясь опять-таки на первые опыты переживания апокалипсисов начала эры. Сознательно в них, конечно, отражался страх перед репрессиями против христиан. Но выражение самоотжественности страха без надежды преодолеть

его — бессмысленно. Можно предположить, что *формально, безрассудно* состояния откровения несли в себе опыт понимания «остановки времени» как исключения оценочного отношения к окружающему. Если репрессии неразумны, значит — недействительны. Значит, их можно игнорировать силой духа, силой формы сознания. Единственное, что имело значение для первых христиан, — это пребывание Сына Божьего среди людей. Стоило отдалиться, превысить «полномочия времени», — и духу начинала угрожать реальность исторической объективации. Чем дальше в прошлое уходили *события* смерти Христа и деятельности апостолов, тем сильнее время утверждалось вечной ценностью момента. В этом смысле откровение стало способом борьбы с предметной событийностью, *восстановлением событийности в рамках сознания*. Если прошлое и будущее воплощаются в настоящем Ничто, тогда всё время стягивается в точку абсолюта и уже не двигается с места. То есть не имеет значения, сколько лет прошло после смерти Христа, или сколько дней осталось до Октябрьского переворота. Только в этой обездвиженности как удержании себя в границах мысли и выражается *постоянство смысла* — и смысла жизни в том числе.

Иными словами, известное противопоставление идей откровения и социализма не имеет смысла и не более чем банальный идеологический шаблон позитивного или негативного характера. Можно, разумеется, представлять социалистическую идею основанием безграничности творческих потенций человека, а религиозную сводить к пассивному прозябанию; или наоборот — противопоставлять звериную агрессию «красного колеса» утончённому и беззащитному аристократизму дворянского духа уходящей эпохи... Так или иначе, подобные противопоставления имеют целью доказать, что только социализм способен открыть людям глаза на «действительное положение вещей». Однако преимуществом своим он обязан лишь времени: он приходит *после* капитализма, и в этом его превращённая, превратная, но неотвратимая прогрессивность. Потому, несмотря на сущностную порочность и агрессивность, он быстро победил неспособную к жизни буржуазную идею.

В этом смысле Бердяев определял русский социализм как апокалиптику, противоположную христианству<sup>19</sup>.

Впрочем, всё не столь упрощённо, как кажется на первый взгляд. Именно социалистическая идея оказалась нежизнеспособной в силу своего почти мистического характера. Если угодно, она — сплошной *теургический опыт*, поставленный на материально-практическом критерии бытия. Откровение же, напротив, — не только не мистика, но предел реального отношения к вещам. Оно исходит из того, что в психологической жизни не может быть несомненных фактов. То есть таких фактов, в которые индивидуальное сознание оказывается предельно погружённым, слитым с ними. Фактов морали — нет. Фактов религии — тоже. Фактов права — тоже и т. д. Всегда есть различие между намерениями и свершениями, которое не даёт полной гарантии будущего. То есть, прогресс этого мира на самом деле не в том, что что-то уже случилось или обязательно случится, потому что изначально было задумано, предназначено Богом или в головах людей. Он, как ни странно, в том, что в мире вообще что-то происходит и продолжает происходить, несмотря на реальное отсутствие абсолютных причин. Он — в свершении Нечто вопреки настоящему времени. Человечество всё время сомневается и ошибается, иногда необратимо, — тем не менее, завтрашний день настаёт. Вот почему Бердяев так настаивал на признании *фидеистического характера прогресса*. Если время как вечная несвершённая опровергает надежды, предположения, убеждения и т. д. и устанавливает свои правила, — грядущему остаётся только вера. Сознание же сконцентрировано на настоящем. И поскольку между временем и вечностью, сознанием и верой всегда есть дистанция, то любое осуществление прогноза бездоказательно и выглядит как случайное стечение обстоятельств: если сознание до конца, всецело концентрируется на настоящем, *возможно*, в будущем тоже что-то сдвинется и произойдёт нечто благоприятное. Само будущее как представление изменится, а вместе с ним и весь принцип течения времени. Так оно и есть, поскольку будущая реальность зависит от настоящей, даже если она по-платоновски принимает вид

вещей. Так, идея коммунизма, с необходимостью воплощаясь в революционном акте, всё же дистанцирована от коммунистического бытия этим самым революционным актом. Известный лозунг «Революция продолжается» — не просто красивая метафора, а точное понимание невозможности оказаться по ту сторону процесса, в действительном «царстве коммунистического далеко», но в то же время это действительность реальной перемены отношения к сущности времени и месту формы сознания в мире.

## Е

Изучая перипетии мировоззренческой позиции Бердяева, довольно быстро начинаешь понимать, что он был едва ли не единственным мыслителем, отстаивавшим *онтологический* характер социальной революции, поскольку она никогда не ограничивается решением проблем предметно-культурной сферы, а всегда затрагивает состояние умов. Одной из причин такой установки является то обстоятельство, что, увлекшись марксизмом и став на путь революционного изменения мира, философ, тем не менее, остался глубоко верующим. По логике, это должно было стать основанием его недоверия ко всякого рода коллективным социальным действиям,, однако привело к противоположному результату, заставив переоценить место и роль предметных ценностей в революционном событии. Философ проникся убеждением, что революционные события не могут осуществляться лишь на основании экономических и политических противоречий. Вслед за Гегелем он доказывал, что сами эти противоречия — не причины, а следствия определённого состояния формы общественного сознания, и не последнюю роль в этом играет вера. Без соответствующего восприятия революции были бы всего лишь более масштабными бунтами, не потрясающими, однако, основ бытия. Таким образом, целью Бердяева было *доказательство существования Абсолютной Идеи революции*. От эпохи к эпохе становилось всё яснее, что невозможно совершить объективного и результативного исторического переворота, если для него нет абсолютных бытийных



оснований. Поэтому революция всегда заявляет о себе как *абсолютном событии*, совершающемся сразу во всех сферах общественной и индивидуальной жизни. Возможно, эта позиция была стихийно обусловлена поисками оправдания собственного революционного прошлого... Как бы то ни было, но мысль об апокалипсисе непосредственно связана у Бердяева с Абсолютной Идеей революции. Следуя его логике, приходится признать, что любые революционные факторы, проявляющиеся в её пределах, по умолчанию возводятся до уровня сверхпредметных. То есть обретают если не религиозный, то, по крайней мере, сакральный статус.

Состояние «свершения времён» в процессе революции имеет двойное толкование: как возвышение разрушительного события в общественном сознании современников и потомков; как облегчение переживания процесса разрушения старого мира и попытка обретения независимости от времени. Главный вопрос революции — вопрос *власти, порядка*, логики хода исторического процесса, иными словами — основной вопрос *воплощения бытия во времени*. Революция — *вопрос выдержки времени* во всех смыслах, начиная с попыток пересмотреть принципы преемственности опыта прошлого и прогнозирования будущего и заканчивая предметно-культурными реформами времени в виде революционных календарей, новых эпох и проч. «Свершение времени» заставляет человека сосредоточиваться в точке любого времени, в зависимости от цели, которую он стремится сформулировать, удержать и достигнуть. В зависимости от выбора состояния времени как цели революция обретает своё идеологическое и социально-классовое лицо. Социалистическая революция целиком и полностью направлена на трансформацию будущего, желая преодолеть зависимость от прошлого в настоящем. Эти исключительные, ни на что не похожие коллективные действия, по мнению философа, обладают одной особенностью: «Идея “социальной революции” по существу не творческая идея, и она предполагает неизбежность социального катаклизма именно потому, что никакого творческого социального процесса, устраняющего зло, не происходило, а происходило лишь фатальное и неотвратимое нарастание социаль-

ного зла»<sup>20</sup>. Это действие по сути своей коллективное, и потому *без всякой надежды* на творчество. Его смысл *в создании новых оснований* для творчества, абсолютных причин и условий. Революция предшествует творческой фазе существования общества или приходит ей на смену. Вот поэтому она есть «малый апокалипсис истории, как и суд внутри истории. Революция подобна смерти, она есть прохождение через смерть, которая есть неизбежное следствие греха. Как наступит конец всей истории, прохождение мира через смерть для воскресения к новой жизни, так и внутри истории и внутри индивидуальной жизни человека периодически наступает конец и смерть для возрождения к новой жизни. Этим определяется ужас революции, её жуткость, её смертоносный и кровавый образ. Революция есть грех и свидетельство о грехе, как и война есть грех и свидетельство о грехе. Но революция есть рок истории, неотвратимая судьба исторического существования. В революции происходит суд над злыми силами, творящими неправду, но судящие силы сами творят зло; в революции и добро осуществляется силами зла, так как добрые силы были бессильны реализовать своё добро в истории»<sup>21</sup>.

Каким бы содержанием ни наполнялась революционная картина мира, она всегда ужасна. Ужас в самом факте бесповоротного признания прошлого прошлым, расставания с ним, даже если оно мирное и долгожданное, бескровное и демократичное. Ибо при этом затрагивается судьба основания. Однако общество до сих пор не осознаёт в полной мере её подлинных механизмов и сущности, видит в ней другое, — к примеру, способ увековечивания прошлого. То есть, представляя её как миф. Она же, в свою очередь, осуществляется как катастрофа, вселенская трагедия, хотя, возможно, это и есть торжество Абсолютной Истины.

Смысл критики Бердяевым большевицкой революции сводился к тому, чтобы раскрыть глаза на онтологический характер этого события. Субъекты прошлых буржуазных революций понимали их всеобщие метафизические основы и потому не стремились их разрушать. Большевики же превратно понимали суть революционного процесса, иначе не стали бы с такой лёгкостью покушаться

на основы бытия. На всём процессе Октябрьской революции и дальнейших реформах государства лежит печать личности Ленина<sup>22</sup>. Очевидно, в этом Бердяев усматривал великую неудачу именно Октябрьской революции, ведь она была «технически» грамотно рассчитана, но В. И. Ленин рассматривал её даже не как общеполитическое, а лишь как конкретно-национальное явление. Тем самым, он изначально сузил до предела задачу классиков марксизма: вместо принципа мировой революции «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» выдвинул принцип возможности осуществления революции в одной стране. Таким образом, социальные противоречия не только не решались, но возрастали после переворота: чем успешнее революционное восстание, тем меньше шансов на воплощение программы основательного переделывания мира. Вот почему, по мнению Бердяева, после свершения социалистической революции никакое творчество как самореализация и саморазвитие индивида оказывается невозможным. Буржуазные революции стали основанием расцвета великого буржуазного творчества, чего не произошло после революции большевиков. Они свели творчество к массовым предметным действиям и в результате перешли к репрессиям и гонениям на церковь, — в коммунизме элемент империалистический оказался сильнее элемента революционно-социалистического<sup>23</sup>. По мнению Бердяева, они не догадывались, что упразднение традиционного культа даёт толчок к созданию нетрадиционных, светских культов, которые возведут преграды саморазвитию личности и приведут к воцарению абсолютной истины в облике абсолютной идеологии. Поэтому Бердяев, по сути, убеждал в том, что невозможность что-либо абсолютно изменить согласно предварительному замыслу не так уж плоха. Ведь это говорит и в пользу постоянства человеческого сообщества. Если мы всё ещё живы, хотя вокруг всё меняется и не всегда в нашу пользу, — значит, это не касается нас настолько, насколько мы иногда хотим себе представить. Если мы можем на что-то влиять, то должны признать, что сами можем быть готовы подпасть под чьё-то влияние, — а это не всегда гарантирует ожидаемое улучшение дел. Поэтому не самое худшее — *повременить*,

оставаться в стороне от окружающего и напрямую участвовать только во внутреннем состоянии «свершения времён».

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 296.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. — С. 294.

<sup>3</sup> Здесь вполне можно использовать термин «превращённая форма» (*verwandelte Form*), который был в своё время введён Марксом в приложении к некоторым характеристикам строения и способа функционирования сложных систем связей, позволяя исследовать видимые зависимости и парадоксальные эффекты, выступающие на поверхности целого в качестве того, что тем не менее является «...формой его действительности, или, точнее, формой его действительного существования» (*Маркс К.* Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала») Часть Третья // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., — 2 изд. — Т. 26, ч. III. — С. 507). Позже этот термин был исследован М. К. Мамардашвили в контексте теории сознания применительно к феноменам, получающим в опыте сознания искажённый вид в силу абсолютно автономной, не поддающейся познанию сущности.

<sup>4</sup> *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. — С. 294.

<sup>5</sup> *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. — С. 294.

<sup>6</sup> См.: *Бердяев Н. А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). — М.: Международные отношения, 1990. — С. 36.

<sup>7</sup> *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 318.

<sup>8</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 8, 305.

<sup>9</sup> См.: *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 7, 11.

<sup>10</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 8.

<sup>11</sup> См.: *Бердяев Н. А.* Назначение человека. — М.: Республика, 1994. — С. 246.

<sup>12</sup> См.: *Бердяев Н. А.* Самопознание. — С. 34, 35.

<sup>13</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. — С. 300.

<sup>14</sup> См.: Зиммель Г. Созерцание жизни. Четыре метафизические главы // Зиммель Г. Избранное. — Т. 2. Созерцание жизни. — М., 1996. — С. 12.

<sup>15</sup> См.: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. — М.: Республика, 1994. — С. 71. Вероятно, философ высказался так под влиянием М. Бубера; ср. с его утверждением в трактате «Я и Ты»: «Мы приблизились к Богу, но не стали ближе к разгадке бытия, не сняли с него покрыва тайны. Мы обрели разрешение, но не решение» (Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 79).

<sup>16</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль, 1990. — С. 156.

<sup>17</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. — С. 29.

<sup>18</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. — С. 305.

<sup>19</sup> См.: Бердяев Н. А. Духи русской революции // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. — М.: Астрель, 2007. — С. 797.

<sup>20</sup> Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. — СПб.: РХГИ, 1998. — С. 23.

<sup>21</sup> Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990. — С. 108.

<sup>22</sup> См.: Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 96–97.

<sup>23</sup> См.: Бердяев Н. А. Самопознание. — С. 231.

# «НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ» ИЛИ ОРТОДОКСИЯ?

Трактат Николая Бердяева «Дух и реальность»<sup>1</sup>

*И. И. Павлов*

## Введение

Общим местом в истории русской философии является утверждение о том, что метафизика Николая Бердяева является, с одной стороны, примером христианской философии, а с другой, она полностью порывает с церковной традицией христианского и, в особенности, православно-христианского богословия. Мне представляется интересным проверить правомочность этого утверждения на примере анализа одной из центральных работ Бердяева — трактата «Дух и реальность» — в контексте более ранних работ философа.

При обращении к трактату в первую очередь обращает на себя внимание факт несомненного влияния на зрелую метафизику Бердяева дискуссий о «новом религиозном сознании», разгоревшихся на Санкт-Петербургских религиозно-философских собраниях (1901–1903)<sup>2</sup>, а затем продолжившихся в докладах и прениях Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге, в особенности — в докладах первых сезонов<sup>3</sup>. В рамках этих дискуссий подробно обсуждался вопрос о возможности обновления христианства и включения в него достижений современной светской культуры. Поскольку обсуждения были вдохновлены идеями сторонников «нового религиозного сознания» (З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковский, В. В. Розанов) о «святой плоти», одной из наиболее важной проблем, рассматривавшихся в дискуссиях, была проблема монашеской

аскезы как той части православно-христианской традиции, которая не может быть соединена с культурными достижениями современного мира.

#### Бердяев о положительной и отрицательной аскезе

Философский анализ аскезы занимает в работе Николая Бердяева «Дух и реальность» чрезвычайно важное место. Несмотря на то, что различные трактовки аскезы подробно рассматриваются Бердяевым в отдельной главе «Смысл аскезы», философ на протяжении всего трактата вновь и вновь возвращается к этой теме — в частности, она становится ключевой и для завершающей главы, в которой Бердяев окончательно формулирует свое учение о «новой духовности», которую он противопоставляет официально-церковному христианству. Причина такого пристального внимания Бердяева к, казалось бы, отнюдь не философской проблеме и содержательное значение темы аскезы в контексте основополагающих тезисов «Духа и реальности» станут понятными после анализа того, каким образом Бердяев различает положительную и отрицательную аскезу.

В начале главы «Смысл аскезы» Бердяев указывает, что аскетическое делание является не мировоззренчески нейтральной практикой, но предполагает за собой определенное религиозно-метафизическое отношение к миру. На основании двух возможных метафизик, лежащих в основании аскезы, Бердяев противопоставляет два подхода к пониманию аскетического делания.

Первый подход условно можно обозначить как отрицательную аскезу. Исторически отрицательная аскеза наиболее полно выразилась в индуизме, неоплатонизме и манихействе, однако ее черты Бердяев обнаруживает и в исторической христианской аскезе. В основании этой аскезы лежит «признание мира и жизни злом»<sup>4</sup>. Такое признание носит характер онтологизации: зло, обнаруживаемое в мире, понимается не как то, что может быть искоренено, не как последствие грехопадения, но как самую сущность

мира и жизни. Разумеется, в этом случае зло нельзя победить — от него можно только отделиться. В этом случае аскеза направлена именно на то, чтобы дух в человеке смог отрезать от себя материю<sup>5</sup>.

Бердяев также вскрывает ту онтологическую диалектику, которая лежит в основании отрицательной аскезы. Такая аскеза исходит из радикального дуализма, противопоставляющего дух как абсолютно благое начало и материю как злую субстанцию. Однако на практике такой дуализм приводит к крайнему монизму, поскольку аскет ради торжества духа вынужден полностью отрешиться от мира множественных вещей, считая их несуществующими<sup>6</sup>. Вскрытие диалектики дуализма и монизма, намеченное уже в этой главе, окажется ключевым для завершающих глав трактата, посвященных мистике и новой духовности.

Отрицательной аскезе, нацеленной лишь на отделение духа от материи, Бердяев противопоставляет аскезу положительную. К этому типу Бердяев относит верно понятую христианскую аскезу. Аскет-христианин, как и индус, точно так же признает, что в мире господствует зло и несправедливость, а дух человека поработчен детерминизмом природных страстей. Однако он не делает из этого вывода о необходимости радикального отсечения от духа всего материального. В положительной аскезе дух не требует полного уничтожения души, тела, материи и мира, но подчиняет их себе — и тем самым преображает<sup>7</sup>. Разумеется, сам Бердяев считает подлинным выражением духа именно положительную аскезу, а отрицательную считает искажением.

Разделив два типа аскезы, Бердяев анализирует различные варианты аскетических учений, существовавших в истории человечества, наиболее подробно останавливаясь на разборе христианских аскетических трактатов<sup>8</sup>. В христианской аскезе Бердяев выделяет то, что близко его собственной философии духа, и определяет эту составляющую как подлинно евангельскую. Те черты христианской аскетики, которые относятся к отрицательной аскезе, Бердяев рассматривает как историческое искажение. Главным искажением христианской аскетики Бердяев считает гнушаемость



миром и человеком, из-за которого христианский аскет подавляет в себе все свободно человеческое и лишает себя всякой деятельной любви к ближнему.

Именно эти две опасности — подавление человеческого творчества и равнодушие к тяготам ближнего, к трагической судьбе мира, — являются, на мой взгляд, ключевыми для понимания роли анализа положительной и отрицательной аскезы в контексте цельного замысла трактата «Дух и реальность». Разделив два типа аскезы и их метафизические предпосылки, Бердяев ярко указал на то, какие искажения старой духовности должна преодолеть духовность новая: она должна, во-первых, признать ценность человека и его творческой активности и, во-вторых, отказаться от равнодушия к судьбам мира.

Оба эти требования ставят новую духовность, проповедуемую Бердяевым, перед задачей борьбы за подлинно христианскую культуру и за социальную справедливость в мире. Однако ни культура, ни наука не являются для духа самоцелью — целью духа является лишь сам дух. Тем не менее, отказ от внимания к проблемам человечества угашает дух, угашает его творческую любовь ко всецелому человечеству.

Если попытаться привести мысль Бердяева к виду более строгой системы, можно сказать, что борьба за культуру и социальную справедливость не являются достаточным основанием для реализации духа, однако являются ее необходимым условием. В завершающем разделе своего трактата Бердяев соглашается с Марксом в том, что социальное неравенство порождает искаженные формы духовности, однако настаивает, что никакие экономические отношения не могут породить истины — истина духа всегда первична по отношению к любой социальной ситуации<sup>9</sup>. Таким образом, социальная борьба за улучшение положения человека становится важной для Бердяева по двум причинам: во-первых, для устранения социально детерминированных искажений духовности и, во-вторых, в связи с непосредственным выражением духа как любви к ближнему, христианского милосердия, желания помочь ему нести его крест.

Сопоставляя положительную и отрицательную аскезу, Бердяев выявляет парадоксальное отношение исторических искажений христианской аскезы к социальным проблемам. С одной стороны, христианская аскеза — в частности, в трактатах еп. Феофана Затворника, — призвала христианина отказаться от любви к миру, полностью отсечь от себя все мирское и материальное. Однако парадоксальным образом этот же автор призывает христианина к послушанию государству, к набожной любви к традиционному быту<sup>10</sup>. Таким же образом в святоотеческую эпоху господствующие классы легитимировали социальную эксплуатацию через церковную проповедь послушания, а церковь молчаливо принимала социальное неравенство, направляя аскезу исключительно против плотских грехов, а не против грехов против ближнего<sup>11</sup>. Таким образом, отрицательная аскеза, на первый взгляд отрицающая все мирское, в итоге становится идеологической силой, стоящей на службе у вполне мирских сил экономической и политической эксплуатации и уводящей духовные силы человека в сторону от деятельной любви к ближнему.

Как уже было отмечено, борьба за положительную аскезу, не отрицающую, а преображающую мир, — аскезу, которую Бердяев включает в свой проект новой духовности, — органически вырастает не только и не столько из марксистской юности Бердяева, сколько из его ранних статей, посвященных проблеме Христа и мира — центральной проблеме, обсуждавшейся на Санкт-Петербургских религиозно-философских собраниях и впоследствии на заседаниях Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге.

Как указывает сам Бердяев, вопрос о Христе и мире как центральный для нового религиозного сознания поставил В. В. Розанов. Для Розанова эта проблема оказывается неразрешимой. В докладе «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»<sup>12</sup>, прозвучавшем на заседании 21 ноября 1907 года, Розанов констатирует, что каждый человек должен сделать однозначный выбор, с кем он: с Иисусом, прельщающим своей сладостью так, что весь остальной

мир кажется прогорклым, или же с миром, отрицающим такого Иисуса. Хотя сам Розанов делает выбор в пользу мира <sup>13</sup>, однако предпосылкой самого разделения является трактовка религии «сладчайшего Иисуса» как отрицательной аскетики и отрицательной мистики, требующей отказа от всего мирского ради единого божественного первопринципа.

Возражая Розанову, Бердяев ставит вопрос о том, какой мир Розанов противопоставляет Христу — мир как совокупность всего сущего, поражённую злом, или сам первопринцип зла и тления? <sup>14</sup> Если Розанов говорит о зле и тлении — действительно, они не совместимы со Христом, однако вряд ли они могут прельстить чем-либо даже Розанова. Но мир как совокупность всего сущего не сводится к принципу тления, он может быть духовно преображен — на это указывает трансцендентный характер любви, искусства, философии и всех творческих порывов мира <sup>15</sup>.

Бердяев признает правду Розанова в его критике исторического христианства. Действительно, историческая Церковь часто отметала мир ради Иисуса Сладчайшего. Бердяев же ищет обновления Церкви: «Мы ищем Церковь, в которую вошла бы вся полнота жизни, весь мировой опыт, все ценное в миру, все, что было подлинным бытием в истории. За стенами Церкви ничего не должно остаться, кроме небытия. Церковь есть космическая сила, обоженная душа мира, Церковь и есть божественный мир, непогибающая связь между Богом и миром. <...> В Церкви должно быть все наше дорогое, все наше ценное, все нами выстраданное в мире — наша любовь, наша мысль и поэзия, все наше творчество, отлученное от Церкви старым сознанием» <sup>16</sup>.

В трактате «Дух и реальность» Николай Бердяев продолжает начатую ранее разработку своего решения проблемы Христа и мира, Церкви и мира. И именно для того, чтобы наиболее ответственно ответить на центральный вопрос «нового религиозного сознания», Бердяев столь подробно анализирует проблему аскезы и критически разбирает различные аскетические практики и лежащие в их основе способы метафизического отношения

к миру. Однако если Розанов считает задачей «нового религиозного сознания» полную деконструкцию христианской традиции как религии жизнеотрицания, то Бердяев намерен показать, что традиционная церковная вера в воскресшего Иисуса Христа не закрывает возможности для синтеза веры и культуры. Подхватывая критику христианской аскезы, Бердяев считает, что ее проблема заключается не в истинах христианского вероучения, а в тех искажениях, которые аскеза претерпевает как в индивидуальной религиозной психологии, так и в контексте социально-политической реальности.

### Концепция духа: Бердяев и богословие

Другая важная сторона трактата «Дух и реальность» — концепция духа, развиваемая в Бердяевым в этой работе. Как и в разделах, посвященных аскезе, где мы видим критическую настроенность Бердяева против традиционного христианства, то в своем учении о духе Бердяев также подчеркивает свое отличие от официально-церковного богословия. Но если мы постараемся за утверждениями Бердяева, во много наследующих пафосу критики официальной церкви, характерному для эпохи Религиозно-философских собраний, увидеть те реалии, о которых говорит философ, и рассмотреть их в контексте более ранних работ Бердяева, то мы увидим еще большую близость философа к христианскому богословию, чем в полемике Бердяева и Розанова.

Категория духа выносится Бердяевым в заглавие трактата и является ключевой для понимания представленной в последнем онтологической концепции. О наиболее важных онтологических положениях своей философии Бердяев говорит в главе, посвященной мистике. В этой же главе философ указывает, что те переживания, которые мистик пытается передать на символическом языке, не могут быть переведены на теологический и метафизический язык, который понятийно говорит об объективированном бытии<sup>17</sup>. Это замечание необходимо иметь в виду на протяжении

всей работы над реконструкцией онтологии Бердяева — и я к нему еще вернусь.

В основании онтологии Бердяева лежит дух. Что такое дух? В самом начале своего трактата философ указывает, что дух не есть бытие, поскольку бытие является понятийным конструктом мышления, отчужденным от субъекта<sup>18</sup>. Тем не менее, в дальнейшем Бердяев неоднократно говорит о реальности духа, о том, что дух не есть всего лишь субъективная фантазия. Тем не менее Бердяев эксплицитно не проговаривает, что он понимает под реальностью, отличной от субъекта в позитивном смысле, и как он разделяет реальность и бытие, отличное от субъекта в негативном смысле. Но Бердяев и не ставит своей целью построение терминологически корректной системы.

Дух, который не есть бытие и тем не менее реален, проявляется в субъекте, в человеке. Бердяев указывает, что, в отличие от Бога, сам человек не есть дух, но имеет дух — полная же реализация духа во всецелом человечестве является не наличной данностью, а конечной целью<sup>19</sup>. Иначе говоря, Бердяев даже на терминологическом уровне не отождествляет индивида с духом. Свобода духа для Бердяева не есть свобода произвола индивида, но та творческая свобода, которая открывает человеку горизонт всечеловеческой любви.

Но каковы онтологические основания того духа, который имеет человек? В первых разделах своего трактата Бердяев указывает, что свобода духа безосновна, она уходит в бездну, Ungrund, о которой он более подробно говорит в главе о мистике. Если соединить сказанное Бердяевым в различных главах, становится понятным, что природа духа может быть понята только динамически, но не статически. Дух не есть сама Ungrund, так как из нее рождается также и зло, но и не есть творение Бога, поскольку дух безусловно свободен — даже от Бога. Скорее можно сказать, что дух есть процесс возвышения из бездны, более первой, чем сам Бог, свободной любви к Богу и всецелому человечеству. В итоге этого процесса в духе рождается сам Бог — и человек в мистическом опыте понимает, что он нужен Богу, что Бог не может жить без него.

Как уже было сказано, Бердяев настойчиво подчеркивает, что мистическое постижение реальности духа не может быть переведено в метафизические понятия. Он решительно отвергает трактовку мистического опыта единства человека и Бога как пантеистической системы. Пантеизм, по Бердяеву, всегда элиминирует или Бога, или человека и мир, вследствие чего он не может адекватно передать ту реальность встречи человека и Бога, о которой говорят мистики.

Таким образом, онтологическим основанием персонализма Бердяева выступает его философия духа, который, в свою очередь, укоренен в безусловной свободе, предшествующей Богу, но в то же время свободно стремится к Богу и в итоге всецело соединяется с ним. Означает ли это, что философия Бердяева относится к христианскому направлению персонализма? Подробный ответ на этот вопрос требует сопоставления широкого круга работ Бердяева с идеями Г. Марселя, Ж. Маритена и других авторов, что не входит в задачи данной статьи. Однако я постараюсь кратко ответить на вопрос о связи онтологических оснований мысли Бердяева с православным богословием (в основных своих позициях совпадающего с католическим, на почве которого развивали свою философию Маритен и Марсель).

Сам Бердяев в «Духе и реальности» неоднократно говорит о своём отношении к православной догматике. С одной стороны, он указывает на то, что догматика является лишь объективацией духа и в первую очередь выполняет утилитарную социальную функцию обслуживания церковной власти и общественной морали, которой требуются метафизические гарантии<sup>20</sup>. В то же время он неоднократно возвращается к ключевым темам православной догматики — в частности, к вопросу о Святом Духе. Бердяев открыто говорит, что дух, которому посвящен его трактат, не есть Святой Дух, третье лицо Троицы. Однако характер взаимоотношений духа и Святого Духа прояснить невозможно, поскольку ни о духе, ни о Святом Духе невозможна система понятий. Бердяев указывает, что, несмотря на первостепенную роль пневматологии для христианского богословия, святоотеческая

мысль не выработала единой доктрины о Святом Духе — и указывает, что отсутствие такой доктрины является желательным<sup>21</sup>. Продолжая мысль Бердяева, следует сделать вывод, что у нас нет оснований для разделения духа и Святого Духа — кроме требования безусловной свободы духа, включающей в себя свободу от Бога.

Действительно ли в христианстве нет доктрины о Святом Духе? Никео-Константинопольский Символ веры исповедует Святого Духа Господом, но не называет Его Богом — как не называл Его Богом и Василий Великий, последовательно доказывавший необходимость почитания Духа наравне с Отцом и Сыном исходя из Его участия в деле спасения<sup>22</sup>. Патролог Иоанн Мейендорф указывает: «Личное Бытие Духа остается таинственно сокровенным, пусть Он и деятелен на каждом великом этапе Божественной активности: сотворении, искуплении, окончательном исполнении. Его функцией является не явление Себя, но явление Сына, “через Которого все было создано”, и Который также лично известен в Его человечности как Иисус Христос»<sup>23</sup>.

Иначе говоря, в православном богословии действительно нет подробного доктринального определения ипостаси Святого Духа — в этом Бердяев прав. Но в своем трактате он оставляет без внимания то основное действие Духа, о котором говорит православное вероучение, — показывать Иисуса Христа, в том числе как Творца мира, Того, Кем все сотворено, то есть как онтологическое основание мира. С особенной ясностью православное исповедание Христа Творцом мира мы можем встретить у Максима Исповедника<sup>24</sup>. Но, как подчеркивает С. Л. Епифанович, для Максима возведение онтологии к Логосу мыслится через воплощение Христа, которое принесло совершенное богословие, и лишь по отношению к тварному миру, а не к иерархии Троицы<sup>25</sup>.

Таким образом, в онтологической перспективе христианского богословия Святой Дух свидетельствует о воплощении Христа, благодаря которому верующие причастны тайне творения мира, раскрытой во Христе как Творце. В этом случае становится очевидным,

что те спекуляции о соотношении Бога-Творца и сотворенного мира, против которых боролся Бердяев, а также абстрактно-метафизическая вера в Творца, невозможная после трансцендентального проекта Канта, вовсе не является основной для православной онтологии, поскольку истина о творении постигается верующими благодаря воплощению Логоса<sup>26</sup>.

В онтологии Бердяева, как она представлена в «Духе и реальности», практически не говорится об историческом событии воплощения Христа. Бердяев многократно говорит о том, что лишь христианское учение о боговоплощении является истинной духовностью, возвещающей неслитное единение Бога и человека. Однако текст «Духа и реальности» не проясняет, сводит ли Бердяев значение Христа лишь к концептуальному свидетельству о богочеловечестве. Верует ли Бердяев в Христа как в Искупителя? Размышляет ли философ о Его Ипостаси?

Обращаясь к иным текстам Бердяева, можно дать однозначный ответ: «Да». В частности, в статье, посвященной религиозным взглядам Л. Толстого, Бердяев критикует Толстого именно за то, что Христа тот сводит к уровню учителя жизни. По Бердяеву, Толстой — ветхозаветный мыслитель, который хочет своими силами исполнить волю Отца и не нуждается в спасении Сыном, в вере в Его ипостась<sup>27</sup>. Но если читать «Дух и реальность» в отрыве от других работ Бердяева, у читателя может сложиться впечатление, что сам Бердяев точно так же, как Толстой, хочет сам исполнить волю Отца — без Христа и без Святого Духа.

На мой взгляд, различие между философией Бердяева и православным богословием в первую очередь состоит в разнице акцентов, и рассмотренная в целом мысль Бердяева вовсе не противоречит православному богословию. Но, возразят мне, учение Бердяева о свободе, предшествующей Богу, полностью противоречит христианскому вероучению. Однако необходимо помнить, что говорил Бердяев о своей онтологии свободы — он говорил о том, что он вовсе не собирается строить метафизическую систему и объяснять, как устроен мир. Учение о свободе является таким же плодом мистики, как и учение о соединении человека



с Богом, — в том числе историко-философски, поскольку оба положения заимствуются Бердяевым из творений германских мистиков. Это значит, что учение о свободе можно рассматривать как описание определенного опыта. Но что это за опыт?

Ф. А. Степун подробно анализирует экзистенциальные причины введения Бердяевым его учения о свободе. Согласно Степуну, Бердяев выдвигает своё учение о свободе именно исходя из христианского опыта доверия Богу. Если бы безосновной свободы не было, то Богу доверять было бы нельзя, поскольку тогда, во-первых, Бог был бы ответственен за страдания невинных и, во-вторых, божественный призыв к человеку был бы всего лишь игрой Бога со своей марионеткой, с самим собой. Экзистенциальная драма Ивана Карамазова, который не может верить в Бога, допускающего зло, требует от Бердяева ограничения всемогущества Бога<sup>28</sup>. Реальное принятие человеческих страданий и подлинное сопереживание им приводят Бердяева к парадоксальному выводу, что центральное значение распятия — не оправдание человека перед Богом, но оправдание Бога перед человеком: если бы Бог не умер на кресте, честный перед своей совестью человек не мог бы Его любить<sup>29</sup>.

Роль экзистенциально чуткого отношения к страданиям ближнего для нелицемерной веры в Бога, отмеченная Степуном, раскрывается и самим Бердяевым в одной из глав «Духа и реальности», посвященной проблеме зла и страданий. Бердяев подчеркивает, что абстрактно-теологическое отрицание реальности зла уподобляет человека утешителям Иова, которые взваливали на него самого ответственность за его страдания и не были способны по-человечески сострадать его безвинным страданиям<sup>30</sup>. Настоящая любовь и вера требуют от человека принять и реальность страданий, и реальность зла, причем эти реальности не могут быть осмысленны: поскольку зло и страдание происходят из иррациональной свободы, невозможно дать ответ на вопрос о причине зла<sup>31</sup>. Учение Бердяева о зле и иррациональной свободе является описанием мистического и экзистенциального опыта, а не онтологической системой.

Таким образом, учение Бердяева о свободе является выражением мистического опыта, в котором, во-первых, дух раскрывается как реальность мира, во-вторых, дух соединяется с божеством и, в-третьих, дух поднимается из безосновной, иррациональной свободы, из которой происходят как зло, так и страдания. На мой взгляд, этот опыт можно трактовать в православном ключе — как открываемую Святым Духом истину о подлинной реальности, которая просветляется Богом, страдающим и бессильным перед злом — истину о спасении вселенной Иисусом Христом, умирающим на Кресте и сходящим во ад. Да, согласно православному богословию, Христос после распятия воскрес, тем самым проявив Свою божественную природу, более сильную, чем все зло ада. Христос победил смерть — но победил Он её смертью, Своим невинным страданием, которое и после воскресения оставило раны на теле Христовом.

Мистический опыт православной Церкви говорит не только об участии верующих в воскресении Христа, но и в Его распятии. Воскресение не может быть понято без распятия, без тайны смерти Христовой, поскольку в воскресении Христос «смертью смерть поправ». Учение Бердяева о Боге, Который есть любовь, Который бессилен перед злом и о Котором говорит человеку Дух в мистических глубинах души, и есть понимание этой смерти, понимание того, что воскресение — не победа силы, подобная победам земных царей, но победа любви и веры.

#### Заключение

Рассматривая религиозно-философскую концепцию «Духа и реальности» как единое целое, мы, конечно же, можем бросить Бердяеву упрек в ереси и сказать, что, якобы, согласно учению Бердяева, Бог сотворил человека по необходимости, поскольку без него Он не мог бы быть Богом. Но если мы будем понимать православное вероучение не как статичную доктринальную систему, но как живое откровение Святого Духа о тайне Искупления, то манифест Бердяева станет неожиданно актуальным для современного

богословия. Более того, изучая философию Бердяева в контексте дискуссий о «новом религиозном сознании», мы увидим, что его концепция оказывается намного ближе к традиционному богословию, чем учения Л. Н. Толстого, Д. С. Мережковского или В. В. Розанова. Мысль Бердяева можно трактовать как ответ христианского богословия на вызов «нового религиозного сознания». И даже если какие-либо акценты, поставленные Бердяевым, кажутся строгому богослову неуместными, то основной пафос его работы, направленный против всего лицемерного и умертвляющего в церковной традиции, вне сомнения, должен быть услышан и принят всерьёз.

---

<sup>1</sup> Текст подготовлен в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

<sup>2</sup> Краткий и, тем не менее, глубокий обзор тематики Религиозно-философских собраний предлагает о. Александр Мень (См.: Мень А. Русская религиозная философия. — М.: Жизнь с Богом, 2008. — С. 142–180.

<sup>3</sup> См.: Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): история в материалах и документах. В 3 т. — Т. 1. 1907–1909. — М.: Русский путь, 2009. — С. 6–26).

<sup>4</sup> *Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н. А. Дух и реальность. Я и мир объектов.* — М.: АСТ, Хранитель, 2007. — С. 78.

<sup>5</sup> Там же. — С. 78–79.

<sup>6</sup> Там же. — С. 79.

<sup>7</sup> Там же. — С. 80–81.

<sup>8</sup> Там же. — С. 82–95.

<sup>9</sup> Там же. — С. 180–181.

<sup>10</sup> Там же. — С. 92–93.

<sup>11</sup> Там же. — С. 97.

<sup>12</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде):

история в материалах и документах. В 3 т. — Т. 1. 1907–1909. — М.: Русский путь, 2009. — С. 139–151.

<sup>13</sup> В рамках доклада «о сладчайшем Иисусе» и примыкающему к нему корпусу текстов, посвященных критике христианства как религии жизнеотрицания, — и со всеми возможными оговорками о том, насколько вообще суждения Розанова по тем или иным вопросам могут быть восприняты как последовательная позиция.

<sup>14</sup> *Бердяев Н. А.* Христос и мир. Ответ В. Розанову // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. — М.: Искусство, Лига, 1994. — С. 276–277.

<sup>15</sup> Там же. — С. 281.

<sup>16</sup> Там же. — С. 289.

<sup>17</sup> *Бердяев Н. А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. — С. 135.

<sup>18</sup> Там же. — С. 6–7.

<sup>19</sup> Там же. — С. 175.

<sup>20</sup> Там же. — С. 64–70.

<sup>21</sup> Там же. — С. 185–186.

<sup>22</sup> *Василий Великий.* О Святом Духе, к Св. Амфлохию, епископу Иконийскому // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. — М.: Типография Августа Семе-на, 1846. — С. 231–358.

<sup>23</sup> Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. — Минск: Лучи Софии, 2001. — С. 240–241.

<sup>24</sup> Епифанович С. А. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: Мартис, 1996. — С. 60.

<sup>25</sup> Там же. — С. 56–57, 60.

<sup>26</sup> На такое заявление можно возразить тем, что Моисей веровал в творение мира Богом еще до воплощения. Однако согласно православному богословию, все ветхозаветные теофании осуществлялись как пророчества о воплощении Христа и силой этого воплощения, относительно которого нет прошлого и будущего — благодаря чему, в частности, даже до исторического воплощения Христа для человека было возможным обожение (по крайней мере, именно как обоженного человека прп. Максим Исповедник понимает Мельхиседека).

<sup>27</sup> Бердяев Н. А. Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. — М.: Искусство, Лига, 1994. — С. 468–469.

<sup>28</sup> Степун Ф. А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. — СПб.: Владимир Даль, 2012. — С. 148–150.

<sup>29</sup> Там же. — С. 152–153.

<sup>30</sup> *Бердяев Н. А.* Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. — С. 107–110.

<sup>31</sup> Там же. — С. 116.

«ЛИЦО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

ЕСТЬ САМОЕ ИЗУМИТЕЛЬНОЕ В МИРОВОЙ ЖИЗНИ,  
ЧЕРЕЗ НЕГО ПРОСВЕЧИВАЕТ ИНОЙ МИР...»



Приложение I

# СПИСОК СЛУШАТЕЛЕЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АКАДЕМИИ <sup>1</sup>

[Берлин, Германия / Париж, Франция] <sup>2</sup>

Крайние даты: [вторая четверть 20 в.]

## А. 1:

Фамилия, имя и отчество    Адрес

1. Чихачев, Сергей Яковлевич
2. Ковалёв, Василий Евдокимович
3. Кубасов, Пётр Иванович
4. Прибыльская, Ксения Александровна
5. Можайская, Ольга Николаевна
6. Новосильцева, Мария Александровна
7. Шемахин, Пётр Сергеевич
8. Уздемир, Дмитрий Александрович
9. Молчанов, Дмитрий Михайлович
10. Зелинская, Валентина Осиповна
11. Астахова, Ольга Васильевна
12. Василенко, Евгений Иванович
13. Васильченко, Михаил Афанасьевич
14. Скляр, Михаил Гордеевич
15. Говрунская, Нина Яковлевна
16. Ланг, Валентина Ивановна
17. Соколовский, Иван Дмитриевич
18. Яковлев, Пантелеймон Николаевич
19. Адлер, Александр Севастьянович
20. Постовой, Иван Алексеевич
21. Докина, Александра Ивановна
22. Фролов, Николай Васильевич

- С. 2:** 23. Шатько, Михаил Павлович  
24. Евдокимова, Елена Августовна  
25. Гарбузов, Фёдор Исаевич  
26. Никольская, Елизавета Александровна  
27. Серикова, Ольга Николаевна  
28. Пузико, Наталья Николаевна  
29. Никитин, Василий Петрович  
30. Шевченко, Александр Филиппович  
31. Канцель, Ольга Львовна  
32. Крестовская, Лидия Александровна  
33. Ильницкий, Сергей Андреевич  
34. Ровинский, Сергей Владимирович  
35. Плашковский, Всеволод Сергеевич  
36. Кривошеин, Всеволод Александрович  
37. Попова, Софья Ивановна  
38. Фёдоров, Николай Михайлович  
39. Агищев, Николай Борисович  
40. Шанье, Николай Антонович  
41. Чеховский, Матвей Иванович  
42. Рышкова, Нина Сергеевна  
43. Блессъ Е.  
44. Г-жа Фидлер В.  
45. Г-жа Рышкова С.  
46. Котырло С.  
47. Сериков С.  
48. Елпединский  
49. Сахаров С.  
50. Лаврова, Милица Владимировна

---

<sup>1</sup> Публикация Т. Д. *Суходуб*.

<sup>2</sup> История, история культуры — это история не сменяющихся идей и идеологий (они всегда преходящи, хотя и создают контекст эпохального времени...) Подлинная история — это всегда история личностей, живущих в конкретных обстоятельствах и пробивающих себе дорогу (благодаря,



а чаще — вопреки им) к культуре человечности, значит — вечности. Воспроизводя список слушателей Академии, нам хотелось бы создать условие «виртуального» знакомства современников с теми, кто шёл «челом к вечности» до нас. Список подаётся по: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье» им. А. Солженицына; Архив-музей; Фонд № 183 (Вышеславцев Борис Петрович); Опись 1; Ед. хран. 20. Об организации Академии см.: Религиозно-Философская Академия в Берлине // София: проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н. А. Бердяева. — Т. 1. — Берлин: Обелиск, 1923. — С. 136–138.



*Здание на бульваре Монпарнас, д. 10*

*Члены содружества при Введенской церкви РСХД 1931 г.*

*Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, Г. П. Федотов, о. Сергей Четвериков*

Н. Д. БЕРДЯЕВ

## <ИЗ ЛЕКЦИЙ О КУЛЬТУРЕ> \*

**ЦИКЛ I. Лекция 1.** < Культура и цивилизация. Культура и природа. Культура и машина. Основные противоречия культуры. Трагичность культуры >

<...> Культура по своей сущности и по своему принципу предполагает, что есть то, что ниже человека и есть то, что выше человека; есть то, что человек обрабатывает, материал для культуры, и есть та сила, которой он возвышается не только над окружающей природой, но и над собственной внутренней стихийной природой. Человек есть существо в культуре как бы постоянно себя преодолевающее. Когда человек изобрёл первые орудия, которые сделали его более сильным в борьбе с природной стихией, орудия, сначала каменные, потом бронзовые, железные и т.д. и поставил их между собой и природой, эти орудия и положили начало тому, что мы называем или культурой или цивилизацией.

*Культура и цивилизация.* В пояснение я скажу два слова о том, почему можно употреблять два выражения. Слово «культура» есть терминология преимущественно немецкая, «цивилизация» же есть выражение, которое употребляется главным образом во Франции, латинских и англо-саксонских странах. Но французы

---

\* Лекции – особый жанр, позволяющий составить представление о живом слове философа. Текст публикуется на основе материалов, собранных и отпечатанных Т. Ф. Клепининой, и любезно предоставленных её внуком А. Аржаковским. Выражаем ему глубокую признательность за возможность ознакомления с ними широкого круга читателей.

употребляют его в том же смысле, как немцы слово культура, хотя оно имеет и специальный характер. Я предпочитаю употреблять слово «культура», хотя бы просто потому, что в понятие культуры входит не только переработка стихийной природы внешнего мира, но и внутренняя переработка человека, переработка его собственной душевной стихии. Мы говорим, что «этот человек очень культурен, очень высокой внутренней культуры», но нельзя сказать, что он «очень высокой внутренней цивилизации», так как цивилизация есть понятие социальное и поэтому неприменимо к внутренней культуре человека.

*Возникновение и свидетельство культуры.* Культура возникла тогда, когда было изобретено первое орудие. Человек, с точки зрения истории культуры, есть прежде всего изобретатель орудий, существо, создающее орудия, и ими защищающееся от природы. Это есть существенный признак человека с точки зрения истории культуры, но есть не научная, а религиозная предпосылка понятия культуры. Очень существенно и важно, что культура, создаваемая трудом и творчеством человека, есть уже результат изгнания человека из рая. Ведь культурный труд человека предполагает и глубокое внутреннее раздвоение человека, потерю целостности (дуализм) и жестокую нужду человека, ограниченность доступных ему благ, доказывает, что всё даётся ему с великим трудом. Он свидетельствует о человеке, изгнанном из рая, обречённом бороться с природой, со всех сторон его окружающей и о нём не заботящейся, безучастной и безразличной к нему. Человек стоит перед безразличной и страшящей его природой и должен не только поддерживать свою жизнь, но и возвышаться, идти к созиданию высших качеств жизни. Через культуру человек как бы пытается восстановить своё утраченное царственное положение, которое принадлежит ему в мире, то царственное положение, которое принадлежит ему по самой идее человека. Он через культуру пытается выйти из этой рабской зависимости у природного мира и рабской зависимости у своей собственной животной природы, для того, чтобы стать на ноги и осуществить своё назначение.

*Несостоятельность эволюционных теорий.* Самый замысел создания культуры путём мучительной борьбы (так как она создаётся путём мучительной борьбы), предполагает грехопадение. Историки культуры обыкновенно об этом не говорят, это вне их кругозора, но для философов культуры это есть основное и центральное. Ведь изначально человек, потерянный в бесконечном, чуждом ему, на него наступающем природном мире, испытывает невыразимый страх перед хаосом, скрытым за природными силами. Всё, что мы знаем о жизни дикарей или о первобытной жизни (насколько можно это знать при наших скудных знаниях), нам раскрывает, что страх, ужас есть основное состояние человека, порождающее его религиозные верования и первобытную магию, как способ борьбы, желание укрыться от опасности. Так называемое «естественное» состояние человека (которое часто идеализировалось), есть по преимуществу состояние страха. Эволюционная теория XIX века, которую большая часть историков культуры признавала для себя обязательной, в которой почти не сомневалась, в сущности не может объяснить самого факта возникновения и развития культуры, ибо культура предполагает, что человек есть нечто большее, чем просто явление природы; он погружён в недра природы и в недра животной жизни, из которой с трудом подымается, но в нём должно быть скрыто начало, превышающее этот природный мир и благодаря которому он и может создать то, что безмерно превышает природу, что становится между ним и природой и переводит его в совершенно иной план жизни. Ведь эволюционная теория обыкновенно предполагает, что всякое качество может быть порождением количества, что из низшего «естественным» образом может возникать высшее. Это есть основное и в сущности нелепое, неоправданное предположение всякой эволюционной теории, которое распространяется и на вопрос о возникновении и развитии культуры.

*«Прометеевский» дух человека — творец культуры.* В действительности культура предполагает, что в человеке есть высшее духовное начало, иное, чем природная сила; сначала скрытое, дремлющее, потенциальное, оно потом раскрывается и овладевает

природными силами. Без этого невозможно допустить самого замысла создания культуры. Культура создаётся прометеевским духом человека, и великий миф о Прометее есть, в сущности, центральный миф о возникновении культуры: не о похищении огня с неба и сообщении его людям для их блага. Ведь открытие огня есть самый основной, можно сказать, революционный этап в истории человеческой культуры. Прометеевский дух человека, приобретающий огонь для создания культуры, часто в христианском сознании совершенно неверно представляется. Прометеевское начало обычно противопоставляют началу христианскому, его считают началом человеческой гордости, несогласным с христианским понятием смирения. В действительности старые учителя Церкви, в особенности латинские, склонны были видеть в мифе о Прометее или прообраз Христа или прообраз Творца мира и, следовательно, положительное, а не отрицательное начало. Без прометеевского начала, без его оправдания культуру нельзя творить. Если его совершенно отвергнуть и считать образом сатанической гордыни, человеку нужно отказаться решительно и бесповоротно от оправдания культуры и в сущности всего его исторического пути снизу вверх.

*Определение понятия культуры.* По первоначальному, элементарному смыслу культура означала обработку земли, потом это понятие приобретает более расширенный смысл и означает обработку не только земли и внешней природы, но и стихии внутри человека, овладение не только внешним природным хаосом, но и хаосом душевным внутри человека, так как и внутри человека есть дикое поле, есть дремучий лес, в котором человек может легко заблудиться и погибнуть. Одним из первых мыслителей, который ввёл это понимание культуры был Гердер, в конце 18 века в Германии.

Культура есть переработка, оформление всей человеческой жизни, начиная с хозяйственной, экономической её стороны и кончая духовной, моральной, умственной и религиозной. Культура есть трудовая и творческая переработка человеческим духом природной стихии вокруг себя и в самом себе для создания ценностей

материальных и духовных, для качественного повышения человеческой жизни и для осуществления назначения человека.

*Культура — победа над природным хаосом.* Культура есть победа над хаосом, это есть в сущности основное определение культуры. Анализируя то, что происходит в человеке, как процессе приобретения и развития культуры, сразу же можно уловить и понять, как из душевного первоначального хаоса, в который погружена человеческая жизнь, должны возникать какие-то оформленные образы, будет ли это в процессе мышления, познания, или же в жизни человеческого чувства и направлении человеческой воли, — всюду из хаоса должен образовываться какой-то внутренний космос.

Культура есть оформление материи жизни, в результате которого происходит подбор качеств из бескачественных количеств, в которых тонет человеческий облик. Возникает качество, которое выделяет себя из этих количеств, устанавливает границы между собой и количественными массами, как внутри человека, так и вне его. Возникает и оформляется человеческий образ, что в сущности и есть уже внутренняя духовная культура. Само оформление человеческого образа, само явление человеческого лица есть в каком-то смысле уже культура.

*Культура — объективация творческого духа человека.* Культура есть выделение человека из мира природного и животного, то, что было впервые и по-настоящему достигнуто в культуре Греции. Этот процесс совершается повсюду в жизни хозяйственной, экономической, технической, или в науке, искусстве, — решительно повсюду. Вместе с тем культура есть объективация творческого духа человека. В культуре творческий дух человека не остаётся в самом себе, в своей субъективности, он выходит вовне, в исторический социальный мир, создаёт продукты в книгах, памятниках, в технических сооружениях, в науке, искусстве, словом он объективируется. Культура предполагает существование творящего субъекта, но наступает только тогда, когда творящий субъект выходит из своей субъективности в объективный мир, когда процесс оформления воплощается. Культура есть воплощение духа в самых разнообразных формах.

*Культура и природа.* И вот, когда субъективный дух, в процессе создания культуры, выходит во внешний объективный мир, то этот мир оказывается не тем внешним, природным объективным миром, который он встречает на своём пути как препятствие, которое он должен преодолеть, а другим совершенно новым миром, новой ступенью бытия. Человек из объективного природного мира через субъективный мир своего творящего духа выходит в некий третий мир. И, в сущности, основная проблема культуры, судьба культуры и трагедия культуры и заключается в неизбежном конфликте, который испытывает человеческий дух, оказывающийся между двумя мирами: между миром природным, стихийным, миром вокруг себя и объективным культурным и социальным миром, им самим созданным и во власть которого он попадает. Человек оказывается существом, совмещающим в себе (и это неизбежно на протяжении всей истории культуры) какой-то природно-стихийный элемент, из которого он исходит (и который есть объект воздействия его культурного творчества) и элементы культурно оформленные. Он ощущает себя природно-стихийным существом и культурным существом, приобретшим определённую форму, подчинённым определённым законам. Он поставлен между двумя мирами и в нём происходит постоянное их противоборство.

Начиная с возникновения культуры до самой её вершины в 20 веке, возникают постоянные столкновения и часто жесточайшие, трагические конфликты этих двух элементов. Конфликты субъективного и объективного, которые рождаются из того, что субъект принадлежит не только к культурному миру, им самим созданному, и который своими законами и нормами во всех областях начинает им овладевать, но и тем элементам природно-стихийным, которые в нём самом ещё клокочут, которые он боится и хочет победить и которыми он вместе с тем безмерно дорожит, так как человек ощущает, что если он войдёт в культуру целиком, станет только культурным существом, как бы окончательно убив в себе элементы природно-стихийные, то есть сделается рабом культуры, существом, связанным по рукам и ногам. Наступает момент, когда человеку кажется, что он задыхается как в тюрь-

ме в созданной им культуре, в её законах и нормах. Это проходит в сущности через всю историю человеческой культуры, начиная с культуры греческой, которая есть прообраз и источник всей европейской культуры. В ней уже обнаруживается это противоборство, обнаруживается оно и до настоящего времени.

*Культура и машина.* Но наше время безмерно осложняется тем, что является ещё совершенно новый элемент, во власть которого человек попадает и которого предшествующие культурные эпохи не знали. Человек настолько преуспел в 19 и 20 вв., сделал такие головокружительные завоевания в эту эпоху в области техники, что появляется совсем новая сфера бытия, которая не есть ни внешний природный мир, ни внутренний субъективный мир духа, ни культура в том смысле, как это существовало в Греции или в эпоху Возрождения, создаются новые проблемы, новые противоречия. Настоящий трагический конфликт, его внутренняя противоречивость и мучительность обострены именно в той проблеме, что культура неотвратимо приводит к созданию ещё новой силы — машинно-механической, технической силы, как выражения самого большого могущества человека, которое когда-либо было на земле. Конечно, это есть создание прометеевского духа человека и оно даёт ему власть ещё небывалую и неслыханную, но, как мы увидим, и наносит ему страшный удар, ослабляет его природу. Это есть основная, главная схема, в которой нужно проблеме культуры рассматривать.

*Основные противоречия культуры.* Итак, прежде всего установлено, что культура раздирается основными противоречиями, которые бывают то прикрытыми и притуплёнными, то более ясными и обнаруженными. Каково же основное из этих противоречий, которое можно потом раскрыть со всех сторон?

*Творческое горение духа и охлаждённость продуктов.* Это есть противоречие между творящим культуру субъектом, то есть человеком, его внутренним миром, его устремлением не только к высшей, но и к вечной жизни, его неповторимой индивидуальной личной судьбой и — объективными, совершенно охлаждёнными продуктами культуры, их временностью, формализмом культуры,



её склонностью к упадку. Это есть противоречие между субъективным и объективным в культуре, между творящим субъектом и создаваемым объектом, глубоко трагическое их несоответствие друг другу. Творящий дух и творческий огонь, которым создаётся культура, ужасается от охлаждённости того, что им создано, ужасается и чувствует себя как бы сдавленным со всех сторон. Вот области культурного творчества в своей объективации подвержены тем или другим нормам или законам, между тем как сам творящий дух, само творческое начало, благодаря которому только и создаются культурные продукты, не знает внутренне этих норм и не допускает охлаждения. Это вечное несоответствие между одним и другим и приводит в известный момент к восстанию субъективного начала в культуре против объективного. В другие моменты наоборот всё как бы успокаивается, сглаживается, принимает классические формы во всех сферах жизни и творящий субъект смиряется перед продуктами собственного творчества. Это противоречие распространяется и на самую религиозную жизнь. Основное противоречие между религиозным огнём, профетическим экстазом и между религией, как одной из сфер культуры, каковой она, несомненно, является, — сказывается и в этой сфере, как и во всех без исключения сферах культуры. Человек как бы попадает в рабство к создаваемой им культуре. В то время как она есть его создание и показатель его силы и мощи, он — победитель природы, покоритель мира, сам попадает во власть культуры.

*Свобода творческого духа и законо-подчинённость его продуктов.* Есть коренное противоречие между творчеством и законом, творчеством, как процессом, происходящем в субъекте, и законом, которому подчиняется всякое превращение творчества в объективные продукты. Культура и развивает индивидуальность человека (наиболее развитые индивидуальности встречаются в эпохи цветения культуры) и вместе с тем обезличивает, разбивает целостность этой индивидуальности, сплошь да рядом превращает человека в узкого специалиста, суживает его горизонты; жизнь его перестаёт быть полной, внутренне единой, она разбивается на какие-то составные части, между собой ничем не связанные. Это есть несомненно ре-

зультат культуры и несомненное её противоречие. Культура в сущности не удовлетворяет и не насыщает бесконечных исканий и алканий человеческого духа. В этих бесконечных исканиях и алканиях человек создаёт культуру, но никогда ею не насыщается. Гётевский Фауст — один из образов таких исканий, гениально выраженный образ судьбы культуры европейского мира.

*Тенденция культуры к подрыву своих духовных основ.* В человеке есть вечное беспокойство, которое влечёт его к творчеству и созданию новых миров. Это вечное беспокойство движет культуру, оно вследствие этого не застывает, но вместе с тем в культуре наступают как бы моменты покоя и за этим покоем скрывается беспокойный дух человека. И вот мы видим, что в изживании своей судьбы культура всегда имеет тенденцию как бы подрывать свои собственные основы, уйти от своих истоков и перейти в ту новую сферу, которую можно было бы назвать механической цивилизацией. Она уходит от своей духовной основы, изменяет свою природу и превращается во что-то другое. Культура, которая предполагает всегда в скрытом за ней творческом порыве вдохновенность человека какой-то верой и высшей идеей, подрывает не только эту веру, но и душевную способность к ней.

*Культура — сила и слабость человека.* Человек теряет ту душевную целостность, которая для веры необходима, он делается существом внутренне раздробленным, необыкновенно отягчённым обилием знаний, обилием собственного и чужого опыта, раскрытием бесконечно разнообразных миров, существом обессиленным и потому культура, будучи величайшей силой человека, есть также и источник его слабости. Это есть внутреннее неотвратимое противоречие. Культура есть порождение человеческого духа и на известных стадиях своего развития она почти всегда имеет тенденцию отрицать то духовное начало, из которого она вышла.

*Забвение целей и увлечение путями.* Уже в самом культурном процессе, которым он увлечён, человек начинает сплошь да рядом терять сознание цели, во имя которой он эту культуру создавал, цели, которая его вдохновляла в его творческом процессе. Он до того поглощается средствами и путями, которыми

он идёт к осуществлению целей, что эти средства заслоняют ему цели. Пути настолько поглощают силы человека, что он предстаёт сознавать, куда он идёт. Это мы видим в современной культуре, когда техника, которой человек осуществляет свои цели, настолько поглощает человеческие силы, что сплошь да рядом человек за ней не видит того, для чего он этой техникой овладел и для чего он её развил. Она подавляет человека, делается самоцелью; человек делается специалистом в известной области техники, которая заслоняет основной творческий замысел. Это есть тоже одно из несомненных противоречий, порождаемых культурой.

*Двоякое отношение человека к природе.* Но основное, наиболее существенное противоречие, которое проходит через всю культуру, заключается в необыкновенно сложном и противоречивом отношении человека к природе. Культура предполагает существование природы: без природы культура невозможна, ибо без материи нет формы. И вот это отношение к природным элементам в судьбах культуры необычайно сложно; отношение человека к природе и природному в сущности всегда двоякое.

*Борьба с природой.* Человек с одной стороны боится природы, заграждается от неё, он хочет овладеть ею, стать её господином и царём и жизнь первобытных людей, дикарей, максимально, казалось бы, погружённых в природу, полна страха перед этой природой. Человек хочет оформить природный хаос, который в сущности вечно клокочет вокруг нас и в нас, установить повсюду ему границы, так как без этого человек не может достигнуть упорядочения своего внутреннего мира, а также внешнего мира, с которым связывает его жизнь. В этом процессе он достиг совершенных и прекрасных форм в искусстве, философской мысли, наконец, просто в своём складе жизни, — в древней Греции. Быть может всё величие греческой культуры и заключается в том, что в ней был преодолен хаос. Нас потрясает Греция не потому только, что там достигнуты были совершенные формы в скульптуре, в философской диалектике, не сам по себе этот факт, но потому, что мы верим, что там был творческий подвиг человека, одолевший какой-то внутренний хаос. Это одна сторона.

*Тяготение к природному.* Вместе с тем, если человек боится природы, борется с ней, овладевает ею, то всё это прежде всего предполагает признание той природной стихии, без которой, или с ослаблением которой, наступает неотвратимое истощение. Отсюда и двойное отношение человека к природе. Если с одной стороны он с ней борется и одолевает её, то с другой стороны он постоянно тоскует о ней. Тоска о природе, о какой-то могущественной силе жизни, постоянно мучит человека на вершинах культуры. Он иногда переживает это как утерю непосредственности жизни, почти как грехопадение. Стихийная жизнь утеряна, начинается слабость жизни, ослабление самой воли к жизни. Человек тоскует о природе и о природном не только вне себя, но и в себе. Может быть о природном, стихийном начале в себе человек тоскует ещё больше, чем о природном вне себя... Природа и природная стихия воспринимается человеком не только как наступающий хаос вне его и в нём самом, но она и притягивает, как утерянный рай. Вот это ощущение, что природа есть утерянный рай и что жизнь в культуре, в её нормах и законах, есть жизнь противоположная райской жизни, её внутренней соединённости, целостности и беззаботности, — порождает в сознании культурного человека целый ряд иллюзий, которые должны быть разоблачены.

*Природа и рай.* В самом деле, ведь сказание о рае есть сказание о блаженной жизни, не знающей ни мучительного раздвоения, ни норм культуры, о жизни, во всяком случае, более подобной природе, чем культуре. Ведь сказание о рае есть сказание о с а д е, а не о фабрике, не об учреждении мира цивилизованного. Рай не знает того раздвоения сознания, которое порождается культурой. Вот на этой-то почве и рождается основная иллюзия человека, которая заключается в том, что человек, утомлённый культурой, окованный ею, желающий вырваться в лес или поле просто подышать свежим воздухом, — склонен отождествлять сказание о райской жизни с природным миром. Он воспринимает природу эстетически, не сознавая, что эстетическое восприятие природы само по себе есть некоторый творческий акт человека в отношении к природе.

*Падшая природа.* Иллюзия эта основана на забвении того, что природа сама вся раздирается мучительной, жесточайшей борьбой, лишь прикрытой эстетическим покровом. В природе отображается первозданная красота Божией премудрости, но она искажена невероятно. В ней происходит борьба нисколько не менее жестокая, чем та, которая ведётся в мире культуры и которая нас так утомляет и ужасает. Ведь естественные науки беспощадно разоблачают идеализацию природного естественного состояния, обнаруживают весь ужас в нём происходящего. В наше время, на современном уровне знаний, никто всерьёз не будет принимать пастушьи идиллии прежних времён и учение Жан-Жака Руссо (которое имело огромное значение в истории культуры, но не может быть нами принято, как какая-то истина). Человек ищет другой какой-то природы, в которую он хочет вернуться от неудовлетворённости и мучительности жизни. Он ищет райской жизни, но нужно полное просветление природы, чтобы такая жизнь могла наступить: в действительности её нет. Вот эта основная иллюзия, возникающая от безмерной утомлённости культурой, требует разоблачения до конца.

*Трагичность культуры.* Человек не может не переживать, — и это в сущности основная истина философии культуры, — трагического конфликта природного и культурного начал и в то же время не может разрешить этот трагический конфликт через возвращение к природе так как это возвращение совсем не есть обретение того, о чём он тоскует, когда тоскует о природе. Конфликт этот причиняет человеку страдание; трагедия есть страдание безвыходное, то есть неразрешимое и в каком-то смысле безвинное, не потому безвинное, что мы вообще не грешные, но потому, что наше трагическое страдание от конфликта природного и культурного не есть само по себе вина, а есть результат какой-то другой вины и, поскольку это так, — оно безвыходно. Страдание, которое причиняет нам культура, непобедимо, и мы должны его принять и нести, потому что конфликт, его вызывающий, разрешим только в другой, высшей сфере. Трагедия культуры непреодолима через движение вниз, к природе и когда её пытаются разрешить таким

способом, то встречают ту хаотическую стихию, от неизбежности борьбы с которой человек создаёт культуру. Так, ни Руссо, ни Рескин, ни Лев Толстой, никогда от культуры отказаться не смогли.

*Путь к разрешению конфликта.* Разрешение этого конфликта, этого противоборства между культурой и природой возможно лишь через движение вверх: не через движение от культуры к природе, а через движение к духовному преобразению, к духовной целостности. Человек культурный, утерявший цельность природного облика, не может её восстановить. Он не может приобрести целостность животного, это безнадежно потерянная для него вещь, он может стремиться только к высшей духовной целостности. В этом его очень трудный, мучительный путь.

*Неизбежность жизни в культуре.* В конце концов, вражда к культуре, которую мы видим в культурном мире, есть всегда идеализация какого-то более низкого культурного уровня. В этом вся сложность отношения к технике. Человек восстаёт против известных технических изобретений и открытий (например, Рескин не хотел пользоваться железной дорогой и ездил в коляске параллельно ей, но ведь коляска вовсе не есть природное стихийное состояние, а есть техническое изобретение гораздо более низкой стадии культуры), но никакого принципа при этом не выдерживает: ясно, что невозможно отвергнуть технику просто во имя природы, так как даже палка есть первоначальная техника. Даже монашеский уход из мира предполагает какие-то формы техники, я уже не говорю о внутренней культуре духа.

Это глубочайшее противоречие культуры, которое я бы назвал трагедией культуры, вовсе неразрешим отрицанием культуры, обращением к какому-то некультурному состоянию. Это есть наивное разрешение вопроса, недодуманное до конца. Всякого человека, который об этом говорит, всегда легко припереть к стенке.

Поэтому вопрос об отношении христианства к культуре, который в сущности есть душа моего курса, представляется мне чрезвычайно сложным и трудным. Я хочу через эти трудности и сложности пройти, чтобы их довести до максимальной ясности, принимая все противоречия и трудности до конца.

И, может быть, самая центральная трудность нашего времени (так как мы пришли к глубочайшему кризису культуры) есть вопрос об отношении культуры к технике, которая захватывает не только внешние стороны жизни человека, но и всю человеческую жизнь. В каком отношении стоит дух к машине — в этом центральный вопрос христианского сознания нашего времени, который совершенно неразрешим, как мне кажется, романтически, через полное отрицание машины, но разрешение которого предполагает всё-таки очень большое изменение в понимании христианского отношения к жизни.

**ЦИКЛ I. Лекция 2. Традиция и творчество. Форма и материя. Аполлон и Дионис.**

*Традиция и творчество.* В культуре есть два начала, которые находятся во взаимодействии, а иногда и в противоборстве одно с другим, но культура не может существовать ни без того, ни без другого. Эти два начала можно равно выразить, можно говорить, например, о взаимодействии в культуре начала традиции и начала творчества. Культура не может существовать ни без традиции, ни без творчества. Без преемственности, без духовной связи поколений, без связи с прошлым культура не существует. Культура есть как бы продолжающаяся жизнь предания, она не с сегодняшнего дня начинается. Культура по природе своей социальна и сверх-лична.

*Стиль.* Творчество индивидуального гения, оригинальное, зачинающее творчество, в культуре социально объективируется, и это выражается в том, что культура всегда имеет стиль: стиль в искусстве, стиль в человеческом быте, в костюме, мебели, форме писания. Стиль всегда означает преодоление хаоса: дух боролся с хаосом и нашёл форму его преодоления; но стиль предполагает и повторяемость, традицию в данном роде, и в этом не только положительная сторона стиля, но и опасная сторона его. Мы употребляем такие выражения, как классический стиль, готический стиль, стиль барокко. В каждом данном стиле, при всём его индивидуальном своеобразии, природа его всегда родовая, сверх-индивидуальная.

*Роль традиции.* Стиль всегда обозначает образование какой-то традиции в творчестве, выработанную технику, школу. И вот традиция и связанный с ней стиль в культуре имеют двойной смысл — положительный и отрицательный. С одной стороны без традиции культура существовать не может, она прерывается и проваливается в бездну: традиция, ведь, есть нечто иное, как связь с творчеством прошлого и помощь новому творчеству, в этом её смысл. Но с другой стороны это традиционное, родовое начало в культуре имеет и опасную сторону: омертвление и окостенение, которые часто в культуре наступают, связаны как раз с этим началом культуры. Традиция, культурное предание, могут быть источником движения, живым и творческим, но могут быть и мертвенными, становиться на пути творчества и мешать ему.

Два начала, традиционное и творческое, между собой взаимодействуют и создают культуру, но эти два начала также между собой и борются. Вся история культуры полна противоборства этих двух начал. То, что можно было бы назвать классической традицией в культуре, нередко бывает и бывало мертвящим, а не творческим. Это мы видим на примерах достижения высшего совершенства в культуре, после чего образовывались классические традиции, которые в последующих стадиях были началом мертвящим. Например, в 16 веке достигнута была вершина итальянской живописи, но классическая традиция, которая отсюда идёт часто бывала препятствием дальнейшему творческому процессу. То же самое мы видим во французской классической культуре 17 века: это была в известном смысле вершина этой культуры, но традиция позже порождала то, что можно уже назвать лже-классицизмом.

*Классицизм и «классическая традиция».* Классическая традиция часто бывает совершенно противоположной тем высшим достижениям совершенств, от которых она пошла, потому что классицизм означает какую-то высшую удачу творчества, в котором дух победил хаос, в котором были достигнуты совершенные формы: и это есть победа духа над хаосом, которая вызывает в нас восхищение. Но эта победа духа над хаосом была творческим актом, великим творческим напряжением. После того, как



были даны образцы этой творческой победы, образуется к а н о н во всех областях культуры, согласно которому в классической традиции дальше нужно творить, но этот канон, в котором творят последующие поколения, совсем не предполагает той творческой силы преодоления хаоса, которая была у первых зачинателей этой традиции. В культуре же всегда должно быть не только продолжение, но и зачинание, она предполагает и преемственность, связь, и вечное творческое зачинание, без которого она холодеет, костенеет и умирает.

*Роль творчества.* Если существенна для культуры традиция, то не менее существенно для культуры и творчество, начало зачинающее. Традиция, которая перестала жить, которая не помогает дальнейшему творческому процессу, есть омертвевшая, бесплодная, она теряет своё положительное значение. С этим связан вопрос о так называемом модернизме в культуре, который возможен в искусстве, философии, в социальной и моральной жизни.

*Модернизм.* Модернизм имеет двоякое значение — положительное и отрицательное. С одной стороны, всякое новое творчество есть модернизм, потому что творец творит сегодня, в этот час мировой истории, и зачинает новое. В этом смысле его творчество модернистическое, он что-то открывает, выковывает какие-то новые ценности. Но модернизм имеет также и отрицательный смысл: он означает приспособление к тому, что называется духом эпохи, предание вечных начал культуры — современности, власти времени, в котором происходит измена великим ценностям, подлежащим сохранению. Поэтому к модернизму у нас должно быть очень сложное отношение. С одной стороны, всякого рода модернизм, в том числе и модернизм в жизни религиозной, неизбежен, потому что неизбежна новая жизнь, новое творчество, потому что человек живёт в процессе времени и в процессе времени должен что-то отвоёвывать. Но с другой стороны, если завоёвывая для вечности вечно новое, он завоёванное уже для вечности начинает отрицать во имя того, что происходит во времени сегодня, то такого рода модернизм подлежит осуждению. Это есть модернизм враждебный самой природе культуры.

*Смена традиций.* Традиции в известном смысле есть как бы охлаждённый творческий процесс, творческое горение духа прежних веков, охлаждённое процессом времени. Из совершенных результатов творчества традиция вырабатывает законы (по которым новое не творил в прошлом творец; он новое не по закону творил!), которым хочет подчинить последующее творчество. Но и тогда новое творчество, зачинающее, восстаёт иногда против этих канонов прошлого и основывает свою новую традицию: это есть вечный процесс.

Трагическое в судьбах культуры ещё то, что творческий огонь зачинающего гения обыкновенно охлаждается у его последователей. У последующих поколений, которые уверовали в его творческое деяние и пошли за ним, этот огонь охлаждается, приспособляется к условиям социальной обыденности. Потому, вероятно, ни один творческий гений никогда бы не узнал по-настоящему себя в результатах своего творческого деяния в истории. Он, вероятно, просто пришёл бы в ужас от того, что им сотворено, потому что есть всегда роковое несоответствие между тем, что происходило внутри творческого процесса, в том огне, без которого он не может существовать, и между охлаждённым результатом, который получается. Можно привести неисчислимо количество примеров во всех областях культуры. Взять, например, творчество Рафаэля, которое считается образцом классического творчества в итальянском искусстве, — и тех, которые за ним следовали: между ними есть абсолютное несоответствие, что-то мертвящее в той традиции, которая отсюда пошла. Возьмём в области религиозной Лютера, который был огненной пророческой натурой, независимо от того, как оценивать религиозно его дело: между всем тем, что Лютер написал, сказал, и лютеранством в последующие эпохи до 19 века, — трудно найти вообще соответствие. Возьмём сравнительно недавний пример человека, который в конце 19 века и в начале 20-го имел колоссальное влияние на всю культуру, — это Фр. Ницше: с одной стороны, одинокий человек, сначала непризнанный, стоящий в своём одиночестве против всего окружающего его мира, — и с другой стороны, — популярность, которую он

получил в дальнейшем, ницшеанское течение, как он в сущности для всех пригодился, все на него ссылались, вплоть до немецких империалистов: — мы увидим то же несоответствие между творческим духом Ницше и всем этим течением. То же можно сказать и про Толстого, и решительно про всех. Поэтому, как уже было отмечено, источник основного противоречия культуры и основного противоречия в отношении к ней есть социальная объективация творчества и вместе с тем его охлаждение и умирание. Если бы в культуре вечно не присутствовало другое начало, которое я назвал бы пророческим (в гораздо более широком смысле, чем когда мы говорим о пророчествах в жизни религиозной), начала, обращённого к будущему, то культура окончательно застыла и омертвела бы, в ней прекратилось бы всякое движение и всякий творческий процесс.

**Форма и материя.** Это присутствие в культуре двух начал может быть ещё в философской терминологии выражено совсем с другой стороны: в культуре есть начало формальное и материальное. Я уже говорил, что культура есть оформление материи не только в окружающем природном мире, но и во всём внутреннем мире человека. Когда мы говорим о материи в культуре, слово материя мы употребляем не в том смысле, какой распространён в новое время. Когда я говорю о формальном начале в культуре, я имею в виду терминологию аристотелевскую, то есть понимаю не в смысле противоположения её внутреннему душевному миру, а в смысле противоположения её активно оформляющему началу, как содержание процесса индивидуального и исторического, который активно оформляется человеческим духом. В культуре есть всегда взаимодействие, а также противоборство (как и начал традиции и творчества) этих материального и формального начал.

**Материя.** Материя есть первичная стихия, перерабатываемая культурой. Культура предполагает существование этой первичной стихии содержания жизни, которая постоянно перерабатывается, которой придаётся стиль, которая подчиняется какой-нибудь норме и т. д. Победа в этом смысле формы над материальной стихией и есть победа над первичным хаосом, который за природной

стихией всегда присутствует. Совершенство и красота форм всегда предполагают этот преодоленный хаос. Я уже говорил в прошлый раз об этом, приводя в пример греческое искусство. Если бы мы не чувствовали за достигнутым совершенством форм, будет ли это совершенство формы мысли или художественного творчества, — этой преодоленной первичной стихии жизни, которая продолжает существовать, но только претворенная, преображённая, — мы не в состоянии были бы воспринять и оценить самого совершенства этого достижения. Это были бы совершенно мёртвые, бессодержательные формы, которые никакого значения не имели бы. Если нет этого стихийного материала, стоящего решительно за всяким творческим культурным актом, то нет и никакого совершенства и никакой красоты.

*Форма и формализм.* С этим соотношением начала формы и начала материи связана всё та же основная опасность культуры, а именно: победа формы над стихийным содержанием жизни может приводить не только к подлинному совершенству, но и к формализму во всех областях жизни и творчества, формализму, который в сущности есть уход жизни из творчества в омертвление; этот формализм постоянно подстёгивает культуру, иногда сильнее, иногда слабее, но во все эпохи эта опасность существует. Канон формы, вырабатываемый культурой, с одной стороны, был результатом больших достижений культуры, но, с другой стороны, сам он может легко сделаться противоположным всякому духу жизни, всякому дальнейшему творческому жизненному процессу: это есть опасность всякого замысла «классической» культуры.

Замысел «классической» совершенной культуры. Замысел классической культуры (идея классической культуры казалась великой, потому что она предполагала, что в дальнейшем культура будет создаваться по образу наиболее совершенных достижений культуры, которые она имеет пред своими глазами) заключает в себе величайшую опасность понижения и угашения культуры, её творческого огня. Классицизм может оказаться высокой и совершенной формой того, что назвал бы социальной обыденностью,

приспособлением к некоторому среднему социальному уровню человеческой жизни, общеобязательному среднему уровню, среднему нормальному человеческому сознанию, который не допускает никаких выходов из такой культуры. Величайшие творцы, которые являются образцами классической культуры в её замысле, такими «классиками» сами не были, но те, которые идут за ними, сплошь да рядом таковыми оказываются. Идея классической культуры формалистична по своему принципу; она утверждает канонический формализм во всех областях: в области познания, философии, науки, в области искусства, морали, религии, угашая пророческий элемент в религиозной жизни, приспособляя её к некоторому среднему, социальному уровню. Это есть одно из величайших противоречий вообще замысла культуры, в христианскую эпоху культуры обнаруженное.

*Идея совершенства в христианском мирозерцании.* Классическое совершенство, которое обыкновенно мы видим воплощённым в греческой культуре, — в христианском мире недостижимо, потому что оно противоречит самой душевной структуре христианского мира, которая обращена к выходу из конечного мира в иной мир, к невозможности остаться в замкнутом кругу этого мира. Христианство считает достижение окончательного совершенства возможным лишь в каком-то ином плане бытия, в Царствии Божиим: это есть сущность христианства. Совершенство окончательно достижимо в Царствии Божиим, оно есть преображение мира, нового неба и новой земли. В этом мире достижимо лишь относительное совершенство, как бы символы и знаки его.

*Существо проблемы отношения христианства и культуры.* Это центральная идея в проблеме отношения христианства и культуры: — замысел совершенной классической культуры, который постоянно возрождается в истории, в каком-то смысле противоречит существованию христианского отношения к жизни. Мы знаем, что в эпоху Возрождения он вовсе не осуществился: люди Возрождения были раздвоенными людьми, — с одной стороны, они возвращались к миру античному и в них был силён элемент языческий, с другой стороны, они были христианами, отравленными

христианской тайной искупления, которая оставляет всегда рану в человеческой душе.

*Чередование побед формального и материального начал в истории.* Мы действительно видим, что всякий раз, когда культура впадает в канонический формализм и когда ей во всех областях грозит окостенение, пробуждается пророческий дух в культуре, который против этого восстаёт. Возникают новые направления в культуре, часто очень боевые в начале, которые ведут борьбу с предшествующими направлениями. В результате этих новых направлений происходит обогащение жизни, которая часто возвращается к предшествующим направлениям, отвергнутым в пылу борьбы: этим полна история культуры. Для обновления культуры, по-видимому, неизбежны в истории человечества периодические прорывы варварской стихии, как первоматерии жизни, подлежащей обработке, того горючего материала культуры, без которого она не может быть созидаема. Когда наступает истощение культуры, на вершинах культурного слоя прорывается снизу варварская стихия, сначала понижающая качественный уровень культуры, затем перерабатываемая новым творческим процессом. Когда начинается исключительно творчество по чужим образцам, когда начинается погружение в мир литературщины, процесс переутончения замкнутого в ней культурного слоя, — неизбежно выявление сил извне, которые опрокидывают это состояние.

*Типы народов, носителей формального или материального начал по преимуществу.* Сейчас мы могли бы привести как пример для моей темы, две страны и два народа, из которых один является по преимуществу носителем начала совершенной формы при иссякании материи жизни, её первостихии. Это культура французская, наиболее классическая по своей традиции, наиболее древняя, в которой наступает процесс истощения, переутончения, в которой уже есть боязнь риска во всех областях. Французы всегда боятся риска, не только в экономической жизни (это одна из особенностей экономической жизни Франции), этот же элемент боязни есть вообще в складе её культуры; они боятся риска в философии, и этим объясняется то, что они пишут большое коли-

чество трудов по истории философии, но очень боятся философствовать по существу. Это есть процесс иссякания материи жизни.

Страна и народ, которые противоположны Франции, — это Россия и русский народ. Это народ, в котором есть очень большая стихийная сила; материя в жизни в нём необычайно сильна и вместе с тем слаба способность овладевать формой этой материи жизни. Это есть основная трудность, которая существовала всегда для русской культуры, с которой связаны вообще очень многие катастрофы нашей истории. Ведь даже слово стихия есть русское слово, которое нельзя перевести ни в один язык. Я думаю, что пример русского народа есть наиболее яркий пример преобладания стихийно материального начала в культуре над началом формальным. Русская литература, которая есть величайшая литература 19 века и одна из величайших вообще в истории литературы, в которой есть необычайные достижения, — всё же не есть классическая, формально совершенная литература. Это есть и сила России и вместе с тем источник величайшей для неё опасности. В культуре всегда происходит столкновение элемента конечного и элемента бесконечного. Начало формы есть начало предела, начало конечности, то, что так любили греки, которые боялись бесконечности и совершенство отождествляли с конечным. Вот это столкновение конечного и бесконечного начал в культуре есть вечное столкновение, которое очевидно никогда в истории культуры до конца не будет преодолено. Постоянно будет начало предела, границы, формы, элемента, элемента классического совершенства — и постоянно будет бесконечность, беспредельность, стихийность, как первичная сила жизни, подлежащая оформлению. Без оформления мир превратился бы в хаос, периодически восстающий и опрокидывающий все ограничения, которые это оформление ставит. Эту тему совершенно по-иному я попытаюсь раскрыть во второй половине своей лекции.

I

Два начала в культуре, о которых я вам сейчас говорил, могут ещё быть выражены в символах аполлонического и дионисического начал в культуре, которые, однако, лишь отчасти могут быть

сближены с началами формальным и материальным. Как известно, эта терминология аполлонического и дионисического идёт от Ницше, который в своей книге «Рождение трагедии из духа музыки» впервые выявил её в отношении к греческому искусству. Но эти начала Аполлона и Диониса, конечно, гораздо шире и могут быть распространены на все сферы культуры, а не только на область художественного творчества. Со времён Ницше и даже ещё раньше очень изменилось отношение к греческой культуре, о Греции оптимистической, жизнерадостной, с Олимпом, представление, которое было у Гёте, у Стендаля: оно радикальным образом сейчас отвергнуто. Греция была гораздо сложнее. В ней уже столкнулись два вечных элемента культуры, столкнулись в страшной борьбе и вместе с тем во взаимодействии: один из этих элементов овладел другим и создал величайшее достижение греческой культуры. Была открыта Греция дионисическая, трагическая, романтическая. Все величайшие достижения греческой культуры связаны с этим соединением аполлонического и дионисического начал.

*Аполлон и Дионис в Греции.* Каким образом можно их охарактеризовать? Аполлон есть коренной греческий бог, между тем как Дионис не греческого происхождения: он пришёл в Грецию из Фракии, как бог инородный, враждебный уже установившейся культурной традиции Греции и опрокинул её. Греция поверглась величайшей опасности быть затопленной этой дионисической стихией, оргийной, опьянённой, сметающей все формы и все грани. И вот величайшее достижение творческого гения Греции заключалось в том, что она сумела овладеть этой стихией, не уничтожить, ни убить её, а претворить.

Оргийный культ Диониса с его страшным соединением половой стихии с кровью, с разрывом животных, с исступлением женщин был популярен не в аристократической Греции, а в народной, демократической Греции. Если Аполлон есть бог аристократический, то Дионис есть бог демократический. Дионис по преимуществу есть предмет женского культа, в то время как Аполлон есть бог мужского начала, мужского принципа. Дионис есть бог



страдающий, он растерзывается менадами. Вот из этой встречи греческого Аполлона с пришедшим из Фракии варварским Дионисом и родилась греческая трагедия, были достигнуты, может быть, высшие формы греческой религиозной жизни, которые без дионисической стихии никогда не были бы достигнуты. Все мистические течения Греции произошли от Диониса: коренная Греция была не мистична, это в сущности наименее мистический народ из всех древних народов, и только дионисическая стихия ввела в греческую культуру элемент мистический. Без дионисического начала греческая культура осталась бы очень совершенной, формальной, классической культурой, но не имеющей большого творческого будущего, она, вероятно, очень скоро охладела бы и стала бы совершенно формальной и внешней.

С дионисизмом раскрывается совершенно новый элемент в самой религиозной жизни Греции. Над тёмной подземной стихией (где царят подземные боги, с которыми связаны все греческие мистерии) устроился лучезарный, аристократический Олимп, описанный Гомером, который долгое время единственно представлял Грецию, пока ещё не был раскрыт какой-то другой, более глубокий в ней слой.

Культ Диониса связан с растительным, сельским культом. В нём как бы раскрывается самая стихия земли, первостихия жизни. Сила и значительность Аполлона, как начала оформляющего, целиком зависит от существования дионисической стихии, без неё величайшие достижения аполлоновского начала в греческой культуре никогда не были достигнуты.

*Ницшеанский символ Диониса.* Дионис есть бог стихийного опьянения, бог оргийного избытка жизни, переливающегося через край. Это была идея Ницше, в которой чувствовалась связь с пессимистической философией Шопенгауэра. Ницше утверждал, что всякая оргийная воля к жизни порождает трагедию и пессимизм, что переизбыток воли к жизни, который, казалось бы, обыкновенно воспринимается как что-то лучезарное, — порождает муку, противоречие, трагедию, и этим он объясняет само возникновение греческой трагедии. Дионисический культ ищет

искупления от страданий и зла жизни через снятие самого принципа индивидуального бытия: индивидуальность разрывается, перестаёт существовать, человек входит в стихийный космический круговорот и только в нём спасается от мучительности индивидуального существования. В этом объяснении Ницше очень чувствуются следы философии Шопенгауэра.

*Вечный смысл символа Диониса.* Но есть несомненно и вечный элемент в этом ницшеанском объяснении, а именно: дионисическое начало не есть начало личное, начало индивидуальности, оно есть начало безличное, отрицающее индивидуальность, стихийное начало, приобщающее к лону матери земли, к стихийной душе мира, погружающее в неё и в нём находящее спасение. Индивидуальность отрицается не вследствие воздержания и ограничения, а вследствие оргийного избытка жизни. Бог Дионис есть страдающий бог, бог искупитель, как в Египте Осирис, такова его природа.

*Символ Аполлона.* В этом он отличается коренным образом от бога Аполлона, который есть бог солнечный, бог формы, личного начала, бог границы. И само личное начало предполагает границы, не допускает смешения и аполлоническое и есть это личное начало, устанавливающее границы, не допускающие провала в какую-то первостихию. Дионис есть природная натуральная мистика Греции: не благодатная божественная мистика, а снизу идущая, стихийная, природная мистика, в которой человек искал спасения от индивидуального бытия, всегда причиняющего страдание. Причиняет страдание сам факт существования личности. Ведь один из величайших источников человеческого страдания есть личное бытие, то, что человек должен быть личностью, следовательно, — испытывать ограничение, иметь личное сознание, бороться с наступающими на него со всех сторон опасностями и т.д. Когда снимаются границы личного бытия, у человека наступает ощущение блаженства; прекращения мук; он погружается в сверхличное лоно, в котором нет уже страдания, связанного с индивидуальным сознанием, с пределом, с существованием чего-то вне его находящегося, враждебного ему, чуждого; он погружается в природное

лоно, сливается с ним и поэтому спасается. Это есть спасение в натуральной дионисической мистике.

*Аполлоническое и дионисическое начала в культуре.* Дионисическое начало и есть природное начало в культуре, его стихийная, жизненная основа, источник его жизненной силы, между тем как начало аполлоническое есть по преимуществу начало культурного оформления. Можно было бы сказать, что Дионис есть начало интеллектуальное, Дионис есть начало иррациональное, тогда как Аполлон есть рациональное начало жизни. Солнечный свет в культуре исходит от Аполлона.

*Основы латинского и германского сознаний.* В культуре есть солнечное начало, аполлоническое начало ясности, которым, по справедливости, гордится французская культура и которое она так любит. Дионисическое начало в культуре есть стихийное тёмное начало. Это начало гораздо сильнее в культуре германской; оно чувствуется в германской философии, музыке. По германскому сознанию первооснова бытия тёмно-иррациональная, латинское же сознание считает, что мир — солнечный, что солнечно-светлое начало есть первооснова мировой жизни и разум в человеке есть как бы отражение разума, существующего в самой природе. Латинское сознание очень слабо чувствует этот стихийный, иррациональный, тёмный элемент во всякой природе, прежде всего в человеческой природе.

*Символы Аполлона и Диониса в культуре.* Если перевести символику Аполлона и Диониса на язык искусства, то Аполлон есть по преимуществу бог пластики, Дионис же бог музыки; это утверждает и Ницше. Совершенство пластических форм связано с аполлоническим началом, для него и само мышление человеческое прежде всего пластично; Дионис же по преимуществу начало музыкальное, гораздо менее способное выразить себя пластических, в совершенных формах, и в самой пластике оно представляет музыкальный элемент.

Аполлон по преимуществу есть личное начало, между тем как Дионис не знает границ, не знает пределов, и в этом смысле дионисизм есть коллективистическое начало: дионисическая стихия

есть коллективизм космической природной жизни, есть погружение в какую-то космическую стихию жизни, в которой сняты границы.

Можно ещё сказать, что в то время как аполлоническое начало есть по преимуществу начало с о з н а н и я, дионисическое начало по преимуществу начало п о д с о з н а н и я. Корни его лежат в подсознании и когда оно переходит в свет сознания, это значит, что солнечный бог Аполлон пошёл навстречу дионисической стихии, соединился с ней и дал результаты в солнечном дне культуры, в человеческой душе, в жизни исторической и социальной.

*Теория декаданса.* Ницше, который первый сделал такую характеристику аполлонического и дионисического начал, очень несовершенно, в дальнейшем им самим во многом составленную, и сверх того применённую им главным образом к греческому искусству, считал, что это была его коренная идея, что отпадение от этой трагической, дионисической стихии в жизни Греции неизбежно привело её к декадансу, к упадку, что, когда начало разума, начало рациональное, вытесняет трагическое, стихийное дионисическое начало, — происходит упадок культуры. Он считал, что Сократ был тем роковым человеком в греческой культуре, который ввёл рассудочное, рациональное начало в культуру и тем убил греческую трагедию, начал совершенно новую эру. Он видел в греческой трагедии подлинный дионисизм только у Эсхила и Софокла, уже у Эврипида он видел рассудочное начало, которое есть начало упадка. Это очень интересная мысль Ницше, которая потом развивалась в Германии, в некоторых попытках построения философии культуры; она привела к созданию так называемой теории декаданса.

*Клагес.* Главным представителем её сейчас является Клагес, психолог и философ культуры, который в очень крайней форме развил эту теорию, исходя из Ницше. Он считает, что возникновение интеллекта, разума, даже возникновение духа есть ничто иное, как упадок жизни, есть убиение силы жизни, есть как бы болезнь, нарост на жизни, какой-то страшный паразит, который высасывает все жизненные соки. Он это иногда это выражает так, что и дух есть не шаг вперёд, а убийство души. Он даже своеобраз-

но понимал греческие мистерии, считая, что в них происходило освобождение души от власти духа: душа, скованная разумом, освобождается в избыточной полноте своей жизни, в своём дионисическом начале.

И вот, рассматривая всю историю культуры (поскольку в ней есть постоянное торжество разума и духовного начала над стихийным) как сплошной декаданс, Клагес строит не теорию прогресса, а теорию регресса, который, по его мнению, всегда в истории мира происходит. Он считает, что первобытная сила жизни есть высшая точка достижений. Эта теория настолько крайняя, что её можно было бы довести до абсурда, сказав, что само появление человека для Клагеса должно быть декадансом, так как само поднятие человека из этой стихии могуче-первобытной жизни есть уже какой-то предел, какое-то соблазнение, ограничение. Первобытная, стихийная жизнь сильнее, конечно, такого слабого существа как человек, так что не только разум, но даже образ человека для него уже есть это ограничение.

*Бахафен.* Клагес считает себя очень многим обязанным Бахафену, который был предшественником Ницше и который в сущности первым открыл дионисизм. Бахафен и есть настоящий открыватель прарелигии человечества. Он считает, что первоначально была стадия матриархата, которая была связана с верой в подземных богов, с началом земли, с тем, что Ницше назвал дионисическим началом, и только победа мужского начала над женским была победой личного начала над коллективным и духа над природным, стихийным началом, над началом земли. Но Бахафен был сам верующим протестантом и для него эта победа солнечного начала над стихийным началом земли, была положительным завоеванием, а не отрицательным. Между тем, как Клагес делает отсюда обратный вывод: он считает, что эта победа духа над природным началом, вечного над первобытно коллективным, солнечного начала над стихийным началом земли — есть упадок, а не возвышение, не положительное завоевание.

*Вечность и неотделимость двух начал в культуре.* Нужно сказать, что эти два начала, которые, как прообразы раскрыва-

ются в греческой культуре, проходят через всю историю человечества, они в претворенном виде, существуют и в христианском мире, в культуре христианской эпохи человечества, несмотря на то, что явление христианства было величайшим переворотом в истории человечества. Поэтому решительно нужно сделать вывод, что культура всегда и везде может существовать лишь во взаимодействии этих двух начал.

*История культуры — история постоянных колебаний равновесия между двумя началами в культуре.* Если бы была окончательная и бесповоротная победа одного из этих двух начал над другим, — аполлонического над дионисическим или наоборот, культура погибла бы. В первом случае, если бы аполлоническое начало окончательно победило дионисическое, если бы первостихии жизни, преизбыточная сила жизни иссякла, — культура совершенно омертвела бы, стала бы формальной, действительно упадочной, неспособной к дальнейшему творчеству. Если бы произошла окончательная победа дионисического начала над аполлоническим, если бы дионисическая стихия окончательно разлилась бы по лицу земли и смела бы всякое солнечное аполлоническое начало, — то мир погрузился бы в первозданный хаос, в котором исчез бы человеческий облик. Эти два бога могут существовать только во взаимодействии, их нельзя разделять: разделение их есть величайшее несчастье для человеческой культуры, как и разделение начал традиционного и творческого, начал формального и материального в культуре. Когда их взаимодействие бывает максимально плодотворным, тогда наступают величайшие достижения культуры, как это бывало в древней Греции. Обыкновенно равновесие этих двух начал нарушается, то в одну, то в другую сторону: или одно начало, или другое начало берёт верх и тогда происходят некоторые болезненные процессы в культуре и неизбежная реакция против исключительного преобладания одного из этих начал. Я уже приводит вам сравнение между типами культуры французской и русской. Нужно сказать, что для французской культуры опасность заключается в ослаблении в ней дионисического начала в том, что францу-

зы иногда ощущают, как латинский декаданс, латинский упадок, как иссякание силы жизни при достижении необыкновенного формального совершенства. Эта опасность в последнее время у них очень усилилась.

*Формы явлений дионисического начала в культуре.* Теперь это вечное, дионисическое начало в культуре является в разных формах и под разными именами. Дионисическое начало в культуре может явиться как элемент мистический в противоположность рационализму, или как романтическое начало в противоположность классицизму, или, наконец, как натурализм, как естественная природная, натуральная сила, восставшая против всего искусственного. Натуральное начало в культуре есть одно из наименований дионисической стихии, как другим таким наименованием, в другие времена, является романтизм, как мистическая реакция против рационализма и т.д. Оно периодически в разных формах обнаруживается и восстаёт против начала противоположного. По-видимому культура может существовать, быть творческой и плодотворной лишь в результате соединения, взаимодействия, борьбы и сотрудничества начала стихийно-космического, которое составляет подпочву не только жизни человека и всего природного мира, но даже жизни человеческого общества (даже в народно-социальной жизни есть этот космический, стихийный элемент), — и начала личного, творческого, духовного начала.

*Творческий процесс.* Если я говорил в первой половине лекции, что кроме начала традиционного в культуре есть ещё начало творческое, зачинающее, обращённое к новому миру, к будущему, то всё-таки было бы ошибочно просто его отождествить с дионисическим началом и не потому только, что всякое зачинающее творчество гения есть творчество личное и, как всякое личное творчество, оно предполагает аполлоническое, солнечное начало в себе, начало, выделившееся из недр земли. Защита творческого начала в культуре не есть только защита дионисического начала, но и аполлонического, личного начала. Лишь от соединения этих двух начал, стихийно-космического дионисического начала, без которого человек не связан с мировым целым, — с началом личным,

солнечным, можно сказать, от соединения женского, стихийного начала с мужским началом, — проистекает настоящий творческий процесс. Сама по себе дионисическая стихия не способна к мужскому творчеству. Мужское творчество возможно лишь тогда, когда является личное, аполлоническое, солнечное начало культуры.

**ЦИКЛ I. Лекция 3. Культура и религия. Культура и культ. Духовные основы культуры.**

*Культура и религия.* Много раз и в очень разнообразных формах высказывалась мысль, что культура имеет религиозные истоки и религиозные основы. Это признают и историки культуры, которые совсем не стоят на религиозной, христианской точке зрения. Само слово культура связано со словом «культ». Сегодня я буду говорить об отношении культуры и религии вообще, не специально об отношении культуры и христианства, чему будет посвящена следующая лекция.

*Религиозные истоки культуры.* Первоначально вся культура возникала вокруг храма и проникнута была религиозными верованиями. Позже начинается секуляризация культуры, которая в истории культуры всегда возникает. Но первоначально, например, в Египте и Вавилоне жрецы были носителями высшей культуры, высшего знания, как и в средние века монахи были носителями культуры — науки, философии, искусства. Греческая философия, — одно из самых замечательных проявлений мировой культуры, имеет религиозный исток. Такие философы досократовского периода, как Гераклит, Пифагор, были связаны с мистериями. Платон, величайший греческий философ, связан с орфизмом. Греческое искусство имело религиозные основы, греческая скульптура служила магии и религиозному культу. Греческая трагедия, величайшее, что создано греками в искусстве и одно из величайших проявлений мирового искусства вообще, была насковзь религиозна; представление греческой трагедии было мистерией. Великие трагики Греции — Эсхил и Софокл проникнуты религиозными верованиями своей эпохи.



*Интегральный период культуры.* Религиозный культ первоначально соединяет в себе сферы культуры. Вокруг храмов зарождаются и знания научные, философские, богословские и искусство в разных формах. — Архитектура, музыка, скульптура, религиозная поэзия и даже культура государственная и общественная — всё проникнуто религиозными верованиями того времени. Первые учёные были маги, они были первыми зачинателями науки, также как древние цари были магами. Происхождение царской власти, например, в Египте, было магическое и связано было с тотемическим культом. В сущности, культура всех религиозных периодов истории (а почти вся древняя культура принадлежит к этим периодам) есть заказ религиозного культа того времени: это факт несомненный. Она не была индивидуальным, изолированным творчеством отдельных лиц, а была сверх-личным, социальным, религиозным творчеством, служившим социальному религиозному целому.

*Дифференциация культуры и её секуляризация.* В истории культуры наступает момент — (это есть, по-видимому, закон развития всякой культуры), когда отдельные сферы культуры в своём развитии начинают выделяться, отпадать от объединяющего их религиозного центра; они отделяются от храма, от культа, секуляризируются, делают самостоятельными, подчинёнными своему собственному закону. Отделяются знание научное и философское, отделяется искусство, литература, жизнь государственная, хозяйственная и т.д. Все сферы культуры в известный момент дифференцируются, культура перестаёт быть интегральной, т.е. целостной, объединённой в том смысле, как она была в религиозные эпохи. Этот процесс мы можем наблюдать в Греции; его мы наблюдаем и в христианскую эпоху, — в момент перехода от средневековой культуры к культуре Ренессанса. Мы можем его наблюдать и в России, но совершенно по-иному, так как судьба России очень сложна.

*Тоска по утерянной целостности.* Но вот в период своей целостности, интегральности, когда культура была всенародной, когда все сферы культуры были подчинены некоторому высшему цело-

му, — культура была всегда религиозной и даже культовой. Это есть несомненный факт, и мы видим, что в культурных течениях второй половины 19 века и начала 20 века многие творцы, страдавшие от индивидуализма культуры и одиночества, страстно хотели возвращения на каких-то новых началах к старым синтетическим, религиозным культурам, в которых творец служил какой-то великой всенародной цели. Это было у Рихарта Вагнера, это было и у нас в различных течениях начала 20 века, например, у Вячеслава Иванова. Культура, ставшая совершенно индивидуалистической, уже не служащей единой высшей цели, — тоскует по утерянной цельности, по утерянной интегральности. Это мучительный процесс, который говорит о том, насколько тесная связь существует между культурой и религией.

*Культура и культ.* В чём заключается связь культуры с культом? Она, в сущности, уже определяется тем, что культ есть объективное выражение религии в народной жизни. Но для того, чтобы понять очень глубокую связь культуры с культом, нужно вникнуть в то, что собой представляет культ.

*Культ.* Культ есть уже оформление материи религиозной жизни; культ есть уже религиозная культура, в которой материя религиозной жизни, религиозному опыту, религиозным верованиям народа даётся определённая общеобязательная форма. Она выражается в определённом с т и л е, в обязательном социальном р и т м е религиозной жизни. Религиозная жизнь в к у л ь т е не есть выражение непосредственных душевных религиозных переживаний человека, которые могут выражаться как угодно — у одного по-одному, у другого — по-другому. Это есть закономерная символизация религиозных переживаний, предполагающая существование определённого ритма и стиля, в которых она выражается.

*Молитва внутренняя и внешняя.* Вы это можете видеть на примере молитвы, как основного явления религиозной жизни. Есть два типа молитвы, есть молитва культовая, церковная, подчинённая определённому ритму церковной жизни, и есть индивидуальная молитва, выражение порыва человеческой души к Богу. Это есть разные моменты молитвы, из которых та и другая имеют свой

смысл и оправдание. Но если индивидуальная молитва, не подчинённая никакой определённой закономерности, пытается внешне, социально себя выразить, то получается результат в большинстве случаев не положительный, а отрицательный, потому что получается не-ритмическое, лишённое всякой формы выражение этой жизни. Например, это очень часто встречается в жизни сектантов, которые хотят выразить молитву коллективно в своих собраниях во вдохновении, часто взвинченности, и достигают в сущности эстетически отталкивающих результатов, совсем не соответствующих достижению красоты в ритме и стиле религиозной жизни.

Другое дело индивидуальная внутренняя молитва человека, которая коллективно себя не выражает. Это есть разница между культом, как уже оформленной культурой, и между неоформленным выражением того, что я называю материей религиозной жизни.

В культе происходит культурная объективация внутренней религиозной жизни человеческой души. Культ есть выражение этой объективации и отвечает потребности в воплощении, в определённом порядке и ладе.

*Литургия.* В этом смысле Литургия, как главное, центральное проявление культа, — есть уже культура. Гуардини, замечательный представитель литургического католического движения в Германии, утверждает, что литургия есть культурная, а не натуральная религия. Это не есть натуральное, природное выражение религиозной жизни, а переработка этой природной религиозной жизни в культуру, то есть в определённую форму, что есть основной признак культуры. Литургия предполагает, что человек есть не только душа, но есть и тело. Душа имеет потребность выразить себя вовне, воплощённо, телесно — достигает этого в культуре, в литургии.

*Символичность культа.* Культ и литургия по природе своей символичны, то есть они представляют собой материальную, воплощённую в материальных актах и действиях символику духовной религиозной жизни, жизни внутреннего духовного человека. Но эта символика — не произвольная, а закономерная и обязательная: внутренняя духовная жизнь в ритме, которому она подчинена,

выражает себя в символах, которые имеют обязательную связь с ней. Для культуры, для литургии, именно характерна обязательность и закономерность этой символики: это есть основная истина о природе культа и о природе литургии.

*Символичность культуры.* Отсюда уже видно, как велика связь между природой культуры и природой культа. Именно культ и сообщил культуре свой символизм. Культура по своей природе символична, и в этом символизме есть такая же объективная закономерность, какая существует в жизни культа, — потому что культура также предполагает закономерное оформление, определённый ритм, переработку материи жизни во всех сферах активным формирующим началом.

Культура есть символика внутренней духовной жизни человека, человеческого духа, стоящего перед природной стихией, желающего победить эту природную стихию и в самом себе и вокруг себя.

Почему я говорю, что культура по природе своей символична? Почему не сказать, что она реально осуществляет поставленные человеком цели?

Если бы культура была реальным осуществлением конечных целей, которые ставит себе человеческий дух, то она была бы преображением жизни, была бы достижением иной, высшей жизни, иного, высшего бытия. Происходит ли во всех сферах культуры такое реальное преображение жизни? Конечно, нет. При достижении высочайшей культуры, какую знает история, скажем культуры Греции или эпохи Ренессанса, 17 века во Франции, конца 18 и начала 19-го в Германии, в 19 веке в России, — мы, в сущности, вовсе не видим действительного, реального преображения жизни. Мы видим, что возникало какое-то изумительное цветение культурного творчества, но реального преображения жизни не было.

Было ли, например, реальное преображение жизни и достижение высшего бытия в эпоху Возрождения в Италии? Конечно, не было. Это одна из величайших эпох в истории человеческого гения, но сама жизнь в эту эпоху была ужасна, по своей преступности, по жестокости, которой была проникнута, по отношению

человека к человеку, по неосуществлённости величайшими творцами той цели, которую они себе поставили. Личная жизнь Микель-Анджело была сплошным страданием, то же можно сказать и о Леонардо да Винчи.

*Культура — символ преобразования жизни — последней цели человека.* В эпохи расцвета культуры человек достигает вершины познания, научного и философского, проявляет творческий гений, — но не достигает в этих своих путях высшей степени бытия, не приобщается к высшей жизни, что только и было бы реальным осуществлением потенций человеческого духа. То же самое в художественном творчестве, в котором в сущности всегда даются великие символы красоты, но не даётся преобразование мира в красоту. Это можно применить и к жизни моральной: когда человек в моральной жизни совершает то, что называется добрыми делами, в сущности, морально он вовсе не бывает преобразён, он лишь подчиняется известному культурному и моральному закону, и не преобразённым остаётся отношение человека к человеку, то есть не реализуется высшая правда в этих отношениях. Это есть всегда, во всех областях: в науке, философии, искусстве, литературе, жизни моральной, социальной, в праве, хозяйстве, — даются лишь символы действительно возможного преобразования жизни и возможного достижения какого-то высшего бытия, о котором мечтает человек, возможности вырваться из того мира, в котором человек обречён жить после изгнания из рая. Но он остаётся жить в этом состоянии, несмотря ни на какие высшие достижения культуры, он достигает лишь великих символов своего порыва к преобразению.

Символизм культуры есть и сила её и слабость. Сила — в высших её достижениях и вместе с тем слабость, как указание на то, что окончательная цель не осуществляется. Но последняя цель не есть культура, а есть то, что безмерно выше культуры — высшая жизнь.

Сплошь да рядом существует антагонизм, конфликт между культурой и жизнью. Человек часто во имя культурного творчества отказывается от жизни и переходит в какую-то другую сферу.

В этом трагизм культуры, одно из самых глубоких внутренних противоречий её: в сознании, с одной стороны, необходимости её утверждения — и в совершенно неизбежном, с другой стороны, сознании её недостаточности.

*Противоречие религии и культуры.* Основное противоречие в отношении культуры к религии, из недр которой она происходит, заключается в том, что сама религия в процессе своего развития превращается в культуру, подчиняется её нормам. Она есть не только основа культуры, но и одно из содержаний культуры. Когда мы говорим о духовной культуре народа, мы сюда вводим и религиозную жизнь и научную, философскую, художественную, моральную жизнь; и действительно, мы видим, что сплошь да рядом религиозная жизнь также подчиняется законам культуры, как и все остальные её сферы, и что будучи по своему принципу выше и глубже культуры, — религия потом делается внутренним её содержанием и сплошь да рядом перерождается.

Само христианство можно рассматривать с двух разных точек зрения — христианство, с одной стороны, есть откровение свыше — с другой же стороны, христианство само есть культура, есть один из элементов человеческой культуры христианских народов.

В чём заключается трудность этого соотношения между культурой и религией? Культура, по самой своей природе такова, что она становится между человеком и Богом, она опосредствует это отношение.

*Религия — часть культуры.* Когда религия становится частью культуры, всё перестаёт быть непосредственным, и делается посредственным. В религии, как культуре, не слышен непосредственно голос Божий и не видно непосредственно лица Бога, а всё опосредствуется нормами и законами культурной жизни. Откровение преломляется в человеческой культуре.

*Составные элементы религиозной жизни.* Ведь в религиозной жизни существуют три элемента: высший элемент, сверх-природный, сверх-культурный, который мы называем откровением; он есть первоисточник религиозной жизни, есть элемент природный, который играл большую роль в религиях языческих, и,

наконец, есть элемент культурный. Христианство есть культурная религия: оно возникло в эпоху эллинистическую, когда древняя греко-римская культура сделалась очень усложнённой и христианство преломилось в этой культуре, вследствие этого элемент откровения, элемент пророческий, перерабатывается в культуре философским разумом, правом, создающим каноны, нормами социальной жизни. В сущности, уже Писание, через которое человек слышит слово Божие, есть преломление в культуре. Религиозная жизнь слагается не только из элемента б о ж е с т в е н н о г о, но и элемента ч е л о в е ч е с к о г о.

Эта культурная переработка религии, религиозного откровения всегда имеет и положительный и вместе с тем отрицательный смысл, так как она есть отхождение от первоисточка религиозной жизни, в которой образуется целый ряд посредствующих звеньев. Результатом оказывается очень мучительное явление, когда человек в отношении религии может сказаться закованным целиком в ритм культурной жизни, так что всякий пророческий элемент, который противоположен этому элементу культурного оформления, воспринимается им как нарушение религиозной традиции.

*Религиозная традиция — культурный элемент в религии.* Но само понятие религиозной традиции есть культурное понятие и поэтому религия всегда является в двух образах — или как культура или как первоисточник откровения, как благодать Божия, как действие сверх-природной силы на человека. В истории христианства постоянно бывали бурные протесты против того, что религия принимает формы культуры. Таков был протест Лютера, который ощущал, что католичество превратилось в культуру и отошло от слова Божия, он против этого восстал и требовал возвращения к первоисточнику. В сущности, в первоначальном крике своей души он отрицал культуру, хотел, чтобы религия не была культурой. Это свойство всякого реформатора. Такой же протест во второй половине 19 века исходил от замечательного датского религиозного мыслителя Кирхегардта. Он также восстал против превращения христианства в культуру и требовал катастрофы культуры для возрождения безумной для культуры истины хри-

стианства. По-другому, но такой же протест был у Льва Толстого (очень слабый по своему положительному религиозному выражению), у него тоже было то чувство, что христианство превратилось в культуру. Неизбежно бывают катастрофические прорывы через закономерность культуры религиозной жизни, опрокидывающие эту закономерность.

*Культура — человеческое дело.* С религиозной точки зрения культура не есть то, что Бог открывает человеку, а то, что человек даёт Богу в своём творческом усилии. Этим определяется вся сложность отношений между культурой и религией. Дело человеческой культуры предполагает, что человеку и в человеке открывается сверх-природное, божественное начало, что духовное овладевает природой, что культура не есть откровение Бога, но есть откровение человека, внутреннего его мира. Мы говорим, что культура имеет духовные основы. Почему мы говорим духовные, а не душевные, не психические начала? Многим может представиться более правильным и простым говорить, что культура предполагает существование человеческой души, и что потому основы культуры душевны, психичны. В действительности это не так.

*Душевное и духовное.* Очень важно понять различие между душевным и духовным, чтобы понять структуру культуры. Духовным я буду называть активное, оформляющее начало душевной жизни, начало, сообщающее всему ценность.

*Душевное начало.* Сама по себе душевная жизнь человека, взятая без духовного начала, в ней действующего, есть ещё стихийный, тёмный, ничем не освещённый поток человеческих переживаний. Можно было бы сказать, что душевное, психическое начало в человеке есть как бы пассивно-женственное в нём начало, как бы материя внутри человека, материя в том смысле, как я прошлый раз говорил, в смысле стихийного содержания жизни; духовное же начало есть активно-мужественное начало, начало формы.

*Духовное начало.* Пробуждение духовного начала в душе есть как бы пробуждение света во тьме этого душевного, стихийного потока, начало активной организации душевной жизни, потому



что не только материальная природная жизнь требует организации культуры, но этого требует и внутренняя душевная жизнь человека. Она должна быть подчинена некоторому центру, в ней должны выделиться более ценные начала и преобладать над стихийными началами, не обладающими такой ценностью. Это есть именно образование выделения ценностей — религиозных, познавательных, моральных, художественных, из потока непосредственных ощущений, восприятий, представлений. Культура души всегда достигается через духовное начало в душе, когда мы говорим, что этот человек имеет большую внутреннюю духовную культуру, это значит, что в нём произошла оформляющая работа духа над душой, что в нём хаос душевный побеждается духом, а это есть по существу своему культурный процесс. Можно было бы сказать, что дух есть активное, формирующее начало по отношению к душе, так же как душа сказывается активным, формирующим началом в отношении к человеческому телу. Человеческое тело держится как организм, подчинённый определённой цели, через внутреннее душевное начало, воодушевляющее этот организм, и душа человеческая распалась бы на части также как распадается человеческое тело, если бы она не держалась духовным началом.

*Духовные основы культуры.* Поэтому, конечно, нужно говорить, что культура имеет духовные основы, а не просто душевные основы. Она имеет и душевные основы в том смысле, что есть природно-стихийное начало в культуре, без которого культура истощается и умирает, но без духовного начала её просто вовсе нет. Никогда низшее не может формировать высшего, — это есть основная философская истина. Нет более нелепой, непродуманной до конца точки зрения, чем та, которая считает, что низшее может формировать высшее, что материя может организовывать дух. Между тем эта точка зрения часто высказывается.

*Иерархичность формирующего принципа.* Формирующий принцип культуры есть принцип и е р а р х и е с к и й в том смысле, что он идёт сверху вниз, — он есть работа духа над душой и над материей. В противном случае никогда не произошло бы оформления,

никогда хаос не был бы побеждён, так как хаос побеждается потому, что в нём побеждает начало иерархическое, высшее, чем он.

*Природа и материя.* Материалисты, которые думают, что основным началом бытия является материальное начало, никогда не додумывают до конца того, что хотят сказать, так как они всегда в сущности предполагают, что внутри материального начала есть какая-то потенция начала душевного и духовного. Это явствует из того, что само по себе низшее материальное начало не может создать духовного начала: материя по своей природе пассивна и инертна. В известном смысле про материю можно было бы сказать, что она есть закономерно скованный хаос.

*Критика теории экономического материализма.* Величайшая нелепость думать, что можно утверждать человеческую активность, будучи материалистом, потому что материализм должен привести к инертно-пассивному отношению к жизни. Я должен остановиться немного на теории экономического материализма Маркса, которая есть одна из попыток дать материалистическое обоснование всей культуре. В какой мере эта точка зрения выдерживает критику? Дело в том, что теория экономического материализма Маркса кажется первоначально очень правдоподобной, и в ней несомненно есть какая-то истина, которая настолько искажена ошибочным мирозерцанием, что она превращается в ложь. В чём она заключается?

*Хозяйство — необходимое, но недостаточное условие культуры.* Так как культура есть борьба человека с природой, есть овладение природным, стихийным началом, то первоначальной основой этой культуры является та экономическая, хозяйственная культура, которая делает возможной человеческую жизнь. Без элементов экономической хозяйственной культуры никакая высшая духовная культура невозможна, элементы экономической, хозяйственной культуры являются у с л о в и е м возможности всякой духовной, интеллектуальной культурной жизни. Должно быть — элементарное питание, прикрытие своего тела, кров, защищающий от стихий природы и т.д. Даже самая крайняя аскеза в отношении своих потребностей всё-таки предполагает элементарное

их удовлетворение. Без этого невозможно существование человека в земном плане, в соединении его духа и души с телом. Можно ли отсюда сделать вывод, что эти элементарные физиологические процессы, без которых невозможна жизнь, из своих собственных недр создают всю духовную и душевную жизнь? Можно ли сказать, что если хозяйство есть базис человеческой культуры, то из него возникает и вся духовная культура человечества? Конечно, переход от первого положения ко второму никак не может быть оправдан, он ни на чём не основан, он есть явное смешение двух совершенно разных положений: необходимых условий жизни — с причиной, порождающей всю полноту жизни. Цветение человеческой жизни также не возникает из положительного, хозяйственного базиса, как умственная и духовная жизнь отдельного человека не возникает из его физиологических процессов. Это совершенно разного порядка положение.

*Экономика и техника — духовные создания человека.* И, наконец, ещё другое. Что представляет собой эта экономика, как необходимое условие культуры, без которого она не может развиваться? Есть ли это явление материально-физического порядка? Конечно, нет, и в этом есть главное заблуждение: сама экономика есть создание человеческого духа. Вовсе не материей создана экономика: человеческое хозяйство не могло быть создано мёртвой материей, — оно есть создание активного человеческого духа, человеческого ума, оно есть результат работы духа над материей, переработка материи человеческим духом. Техника, которая играет такую колоссальную роль последние 150 лет в жизни цивилизованных народов (и в особенности последние 25 лет), вовсе не есть явление материально-физического порядка, она есть создание человеческого ума, человеческого духа, очень сложное его создание, есть результат воздействия человеческого духа на природную материю, есть как бы вызывание к жизни совершенно новой реальности, новой действительности. Всё это — несомненный факт. Сама экономическая, хозяйственная жизнь протекает в психической среде, а вовсе не в физически-материальной. А в психическом начале всегда действуют душевное

и духовное начала, так как без этого человек был бы пассивным, инертным существом.

*Труд — духовно-активный феномен.* Вся экономическая жизнь есть результат человеческого труда, но человеческий труд есть психический, духовный факт, а вовсе не физическое явление. Он имеет и физическую сторону, целый ряд материальных элементов в своём составе: возьмём, например, физический труд, которым создаётся промышленность, сельское хозяйство (даже таинства Церкви имеют материальные элементы в своём составе), но за этим физическим трудом скрывается человеческая душа и человеческий дух. От дисциплины духа зависит сама возможность и качество труда. Качество труда связано с моральной и духовной дисциплиной, это есть явление совсем не материального, физического порядка: оно зависит от человеческой изобретательности, от человеческого разума, упорядочивающего природную материю и подчиняющего её своим высшим целям. **Ц е л ь** становится человеческим **д у х о м**, а вовсе не самой материей, которая не может ничего созидать, организовывать, оформлять. Всё хозяйство экономической жизни предполагает существование активного духовного начала. Весь человеческий труд есть некоторый духовный акт, совершающийся в человеке, предполагающий внутреннюю аскезу в нём, он имеет религиозные истоки, без него человек делается распавшимся существом, которое не в состоянии себя собрать, чтобы совершить трудовой акт. Ни о каком господстве материального начала здесь речи быть не может.

*Духовное начало в человеке — доминирующее начало.* Доминирующим началом всегда является начало духовное. Мы говорим, что этот человек «опустился» и «разлагается». Это значит, что духовное начало перестаёт владеть его душевным началом и душевное начало — телесным, что начало активно-организовывающее подчиняется пассивно-инертному началу, высшее подчиняется низшему, которое делается источником разложения. Только духовное начало держит человека в едином образе. Когда материальное начало делается в нём господствующим, — он перестаёт быть личностью. Сейчас очень многие экономисты признают,

что труд человека зависит целиком от духовного его состояния. Есть много исследователей, например М. Вебер, которые устанавливают связь между религиозными верованиями и известными формами труда. В таком отношении стоит, например, протестантская или католическая форма христианства к разным формам труда и хозяйства.

*Культура как объективация духа и вытекающее отсюда противоречие.* Вся человеческая культура, и материальная и духовная, — одинаково есть объективация духа — определение, которое я сделал ещё в первой своей лекции. Объективация духа есть выражение духа во внешнем объективном мире. Но с этим как раз связано то основное противоречие культуры, которое я буду подчёркивать в каждой своей лекции, потому, что оно в разных формах всюду нас встречает. Это основное противоречие и основной трагизм культуры заключается в том, что в этой объективации духа, в этом воплощении духа в культуре, — дух попадает сплошь да рядом как бы в темницу, оказывается скованным, человек перестаёт видеть звёздное небо, перед ним как бы закрывается бесконечность; всё непосредственное становится опосредствованным, является неисчислимым количеством посредников между человеком и той полнотой жизни, к которой человек стремится. Созидая культуру, мы разряжаем свою творческую энергию, осуществляем своё призвание и приобщаемся к цельности и полноте жизни. Деяния творческих гениев, индивидуальность которых выходила из норм обыденной социальной жизни, потом, у следовавших за ними, опять притягивались к этим нормам.

*Противоречие культурной религии.* То же самое противоречие обнаруживается и в судьбе самой религии, потому что в культурной религии, как вершине жизни духа, объективация ведёт к тому, что человеческая душа, через созданное этой объективацией средостение, не может прорваться к непосредственному соприкосновению с Богом. Это приводит к тому, что человек в религии, как культуре, начинает общаться не столько с Богом, сколько с отражением Бога в человеческой мысли, в человеческой морали, в искусстве и т.д. Религиозная жизнь есть

та сфера жизни духа, в которой наиболее раскрывается бесконечность, в которой человек приобщается к бесконечной жизни. Между тем, превращение религии в культуру делает бесконечное конечным, т.е. между человеческой душой и бесконечностью возникает целый ряд посредников, которые мешают приобщению к бесконечной жизни.

*Разрешение противоречия — метакультурно.* Только на вершинах жизни мистической противоречие это преодолевается и происходит как бы непосредственное погружение человеческой души в бесконечную жизнь. В пределах культурного мира выхода из этого противоречия нет никакого. Кажущийся возможным выход для человека из этого противоречия через непризнание культуры и через возвращение от начала культурного к началу природному, к природной жизни, стоящей ниже культуры, той природной жизни, из которой человек через культуру выходит, через возвращение к той стихии, которую он в культуре оформляет, — есть не движение вверх, а движение вниз.

Таким образом, человеку в его путях и судьбах оказываются заказанными, внутренне недопустимыми и возврат от культурного начала к природному с отрицанием культурного начал вовсе, и окончательное замыкание в культурной сфере, потому что, если во втором случае ему грозит омертвление в нормах и законах культурной жизни, то в первом случае ему грозит возвращение к первоначальному стихийному хаосу в его внутренней душевной жизни, а, следовательно, и в жизни природной, так как за природной жизнью скрывается хаотическое начало, не побеждённое окончательно и требующее постоянного преодоления. Отсюда, казалось бы, может быть сделан вывод, что для человека открывается путь движения от природы и от культуры вверх, — к религиозной жизни. Но вся трудность этого пути в том и заключается, что эта религиозная жизнь опять-таки подчиняется началам культуры и удерживает человека от его полёта вверх, от его движения к осуществлению бесконечной цели. Вопрос о том, каким образом человек может в своём движении от природы и культуры к духу избежать этой

опасности — и есть основная тема всего моего курса. Движение к духу не может ли оказаться развоплощением, то есть отрицанием всего длительного пути работы духа над природной стихией, отрицанием всей объективации духа?

Культура была для духа человеческого выходом из своей субъективности в объективный мир, дух объективировался и создал культуру. Испуганный теми тисками, в которые он попадает, он может двигаться от этой объективации к своей внутренней субъективности и, следовательно, как бы развоплощаться?

Я думаю, что в том и заключается величайшая, основная трудность, что как будто бы все три пути не разрешают поставленной человеку задачи: ни простой возврат к стихийной природе, ни пребывание в замкнутости культуры, ни переход от культуры к духу, от объективного к субъективному началу. В первом случае есть торжество стихийного хаоса, во втором — истощение жизни в нормах культуры, а в третьем — нас подстерегает опасность развоплощения духа, т.е. отказ от того дела, которое он проводил на протяжении всего своего исторического пути. Исследование этой проблемы есть основное в философии культуры.

**ЦИКЛ I. Лекция 4. Культура и христианство. Культура и аскеза. Католическая и протестантская культура. Оправдание культуры в православии.**

*Христианство и культура. Происхождение христианства — сверхисторично.* Сегодня я перехожу к вопросу от отношении культуры и христианства. Христианское откровение пришло человеку не от культуры, и совершенно бессильны все попытки вывести христианство из чисто культурных истоков. Постоянно спорят о том, произошло ли оно из иудаизма или из эллинизма. Происхождение христианства, конечно, сверх-природное, это есть абсолютно таинственный факт, который с точки зрения истории культуры объяснить невозможно.

*Историческая, культурная почва, на которой развилось христианство.* Но христианство воспринято человеком на культурной почве эллинистического мира. Эллинистический мир представлял

собой объединение культурного человечества того времени, объединение Запада и Востока, греческой и римской культур. К времени начала христианства образовался некоторый единый мир на базе всемирной римской империи, было достигнуто культурное единство человечества. Христианство было воспринято человеком на почве этой эллинистической культуры, в которой, конечно, главным элементом была античная греко-римская культура.

*Переработка античной культуры христианством.* История христианства представляет собой процесс переработки христианства культурой: культура вошла в христианство и христианство вошло в культуру. Это было взаимодействие двух начал, идущих одно сверху и другое снизу. Если смотреть на христианство с точки зрения исторической, то оно принадлежит к религиям культурным, а не природным, оно пропитано культурой, хотя и не культурного происхождения. Это одна сторона вопроса, но с другой стороны христианство нанесло страшный удар греко-римской культуре, столь страшный, что она неизбежно должна была погибнуть от этого удара. Христианство опрокинуло прежде всего аристократический принцип античной культуры, так как античная культура, основанная на базе рабства, была культурой аристократического подбора. Христианство, утвердившее равенство всех людей, душ человеческих перед Богом (что имеет прежде всего, конечно, религиозный, а не социальный смысл) опрокинуло этот аристократический принцип; оно опрокинуло также идеал достижения классического совершенства форм в замкнутом кругу, достижения совершенства красоты, мысли, человеческого тела.

*Христианство внесло в мир новый момент — эсхатологический — катастрофический для всякой культуры.* Первохристианство было настроено эсхатологически, оно считало, что конец мира наступает, что наступает Царство Божие и Евангелие есть благая весть об этом наступлении. Этот эсхатологический момент был доминирующим в первохристианстве и он, конечно, есть начало полярно противоположное началу греко-римской культуры, которой было совершенно чуждо всякое ощущение близости конца и радостное ощущение этого конца, как наступления Царства



Божия. Могло быть чувство гибели культуры, но сопровождающееся ужасом. Эта обращённость к потустороннему миру, к вечности, а не к созданию совершенных форм и устройению человеческого общества во времени, очень неблагоприятна для идеи совершенной культуры, как её понимал античный мир. Христианство всегда представляло эсхатологическую опасность для культуры; эта опасность может быть ослаблена (например, в католичестве она доведена до минимума), но принципиально христианское откровение, искание Царства Божия, представляет собой эсхатологическую опасность для культуры. Христианство принесло с собой чувство непрочности всего земного: — всё непрочно, всё неверно, преходяще, подлинная же, настоящая жизнь — в каком-то другом плане. Это чувство полярно противоположно античному греко-римскому чувству, которое сделало возможным создание такой совершенной культуры, как культура греческая.

*Тенденция культуры к самодовлению.* Почему христианский момент представляет опасность для культуры? Потому что культура есть всегда середина пути человеческого и она боится конца. Пафос культуры не есть пафос конца в судьбах человечества, это есть пафос бесконечной длительности не знающего конца процесса в середине человеческого пути. Вот в этой середине, как бы забывающей о начале и конце, устраивается культура и устраивается так, как будто бы конца никогда не будет, а начала никогда не было. Это есть характерное для культуры переживание мировой жизни, она устраивается как бы на бесконечное время, между тем как всякая эсхатология есть напоминание о том, что наступит конец, наступит суд над всеми делами, которые в человеческом пути совершались. Поэтому христианское откровение, как благая весть о наступлении Царства Божия, было кризисом и катастрофой не только для культуры, но и для мировой жизни. Такова одна сторона.

*Переработка христианства эллинистической культурой.* Но есть другая сторона в судьбе христианства: христианство вместе с тем почти изначально ассимилировало себе греко-римскую культуру, ту высшую культуру, которая возникла вокруг Средиземного моря, ввело эту культуру внутрь себя, пыталось подчи-

нить её себе, но и само постоянно ей подчинялось. Это есть очень сложный процесс взаимодействия двух начал мировой жизни. Эта сращённость христианства с греко-римской культурой была так велика, что последняя была признана как бы единственной и универсальной человеческой культурой, в то время как она была лишь той преобладающей почвой, на которой христианская истина раскрылась. Более того, она незаметно была признана как бы составной частью христианского откровения. Мы это видим у греческих учителей Церкви, вырабатывавших догматы христианства. Влияние на них греческой мысли и философии было до такой степени сильно, что выработка христианских догматов производилась ими при помощи категорий греческой мысли, что, в свою очередь, привело к тому, что эта последняя показала неотрывной составной частью самого христианского откровения: в особенности это можно сказать про греческую философию, про Платона и Аристотеля; она приобрела определяющее значение в истории христианского богословия и догматики. Между тем как само признание за средиземно-морской культурой универсальности неверно уже потому, что существовали большие культуры Востока.

*«Культурность» западного христианства.* Нужно сказать, особенно про западное христианство, и, быть может, более всего про католичество, что оно издавна органически культурно. Эта органическая культурность есть основной признак католической формы христианства, оно было культурно даже в средневековом варварском обществе, где уже католичество органически утверждало себя наследницей греко-римской культуры. Античный интеллектуализм вошёл в плоть и кровь католичества настолько, что нет никакой возможности освободить от него католичество и всякое течение, которое пытается это сделать, производит впечатление реформаторского новшества, враждебного духу католичества. Можно подумать, что речь идёт о священном писании, в котором этого римского интеллектуализма, конечно, нет, настолько этот культурный процесс просочился в самые глубины католичества. То же можно сказать о культуре Византии, которая была очень рафинированной и уже упадочной культурой,

не имеющей великого будущего, уже умирающей, и которая, тем не менее, срослась с христианством.

*Культура внесла в христианство гуманистический элемент.* Что, собственно говоря, означает приобщение культуры к христианству и христианства к культуре? Оно всегда означает вхождение гуманистического элемента в христианство, и это не только со времён Возрождения. Гуманистический элемент уже был очень силен в средневековом католичестве, он существовал всегда, как наследие античной культуры, в которой человеческое творчество достигало совершенных форм в человеческой мысли, в искусстве, в литературе, в языке. Античная образованность, против которой изначально христианство стало как сила, пришедшая из иного мира, — в сущности, никогда не могла быть христианством уничтожена, она ещё в первом веке постоянно просачивалась внутрь христианства. Античная риторика вошла в язык учителей Церкви, между тем как риторика есть несомненное порождение культуры: это есть уже плод довольно совершенной культуры. Христианская культура, в сущности, во все времена периодически возвращалась к античности: сначала христианство резко оттолкнулось от неё, потом ею пытались овладеть, но несомненно, что и античность на протяжении всей истории христианства бурно возрождалась иногда в формах разлива античного духа, иногда в более слабых формах.

*Культура и аскеза.* В чём же заключается вся сложность отношения христианства к культуре, сложность, которая иногда была ослаблена, иногда же, некоторыми христианскими мыслителями, очень остро выдвигалась на первый план? Сложность эта заключается в том, что аскетическое начало, которое христианство внесло в жизнь, стоит в очень сложном отношении к возможности оправдания и признания культуры. Христианский аскетизм часто принимался в истории как вражда к культуре, а не только как подозрительное к ней отношение, и вызывает страстное противление и вражду к культуре.

*Понимание христианского аскетизма, как вражды к миру.* Аскетизм нередко понимался внутри христианства, как особая

метафизика вражды к миру и ко всему в мире происходящему: так как культура происходит в мире и с миром, в мире и для мира делается, то отрицание мира и бегство из него неизбежно сопровождается враждой к культуре, требованием аскетического воздержания от участия в творчестве мысли, философии, науки, искусства, литературы, творчества социальной жизни и т.д. Для личного спасения души, для вечной жизни культура представляется вредной и во всяком случае ненужной, она отвлекает от внутреннего духовного дела. Постоянное сознание греховности может оказаться враждебным творческому процессу жизни, а без этого процесса культура созидаться не может. Между тем очень часто, как в аскетических формах христианства, бесспорно существовало и существует до нашего времени монашески-аскетическое отрицание культуры во всех сферах, отрицание философии, науки, искусства, социального развития и т.д.

*Трагедия Гоголя, Боттичелли.* И вот этот творческий процесс иногда, у некоторых замечательных творцов, переживался как настоящая трагедия. Он переживался так Гоголем. Гоголь, который находился в это время под влиянием отца Матвея, подверг жесточайшему сомнению оправданность и смысл своего великого творчества. Он сжёг вторую часть «Мёртвых душ» и с необыкновенной остротой пережил этот процесс. Он почувствовал потребность религиозного служения и считал, что его творчество не было таким служением. Совершенно аналогичную драму пережил один из величайших художников Возрождения — Боттичелли, который в известный момент, под влиянием Савонароллы, усомнился в оправданности своего творчества, и монашеский путь представился ему единственным оправданием. Эта драма говорит о том, что, в сущности, проблема оправдания культуры до глубины никогда не была в христианстве раскрыта. В истории христианской культуры было ослаблено переживание трагизма конфликта между надмирностью христианства, и по происхождению и по назначению, и мирностью культуры, творимой в миру.

*Аскеза — как внутреннее очищение, средство, а не цель, как «культура» духа.* Но ведь под аскетизмом можно понимать во-

все не только метафизику мироотрицания, вражду к судьбе мира, к борьбе, совершающейся в нём. Под аскезой, и это есть, конечно, гораздо более верное понимание, — нужно понимать внутреннее очищение, внутренний процесс борьбы с греховными страстями. Аскетизма, как цели жизни, — нет и быть не может, — может быть лишь аскетизм, как средство в путях жизни, но никак не цель в жизни. И вот, если понимать аскезу, как такое внутреннее упражнение, очищение, внутренний метод, то нужно признать, что сама культура требует аскезы от человека. И наконец, сама аскеза есть некоторая культура духа: борьба с внутренним душевным хаосом в человеке, преодоление этого хаоса, то есть достижение внутренней культуры духа. А, если это так, то противоположение аскезы культуре делается совсем неверно.

*Аскеза и творчество.* Ведь человеческое творчество во всех сферах всегда есть какое-то самоограничение. Оно предполагает всегда какую-то жертву в человеке, жертву низшим во имя высшего. Творчество вовсе не есть потворство самому себе, всякому происходящему внутри себя процессу, оно всегда есть процесс очищения, отказ от чего-то низшего во имя высшего и в этом смысле творчество вовсе не есть признание данного мира, а есть преодоление его, такое же преодоление, как и внутренний процесс аскезы, оно всегда есть искание лучшего мира. Это не значит ещё, что этот лучший мир культурой достигается, но это искание высшего и лучшего мира, чем этот мир, в который человек погружён, есть движение к лучшему миру внутри человека и вокруг него. Не искание лучшего мира и, следовательно, преодоление данного мира, предполагает элемент аскезы, если под аскезой понимать внутреннее очищение.

*Христианство и культура.* Отношение христианства и культуры представляется очень сложным. Необыкновенно легко человеку тут сбиться с пути и соблазниться совершенно ложным решением проблемы. Я думаю, что одинаково неверно, как оптимистическое, лёгкое оправдание культуры, так и отрицание её (с точки зрения христианства), то есть забвение эсхатологического момента в христианстве, момента наступления конца, но не только суда

над миром, а в просветлении мира, что составляет неотрывную часть христианского откровения. Это суть упрощённые решения проблемы, неизмеримо более сложной и трудной. В сущности, в христианстве вовсе и нет мироотрицания, ведь в евангельских словах о том, что «вы не от мира», слово «мир» употребляется совершенно в другом смысле, чем в том случае, когда мы говорим о нашем отношении к миру, как Божию творению. Ведь, совершенно нелепо, хоть на одно мгновение, допустить, что христианство предлагает ненавидеть Божию тварь, космос. Нужно преодолевать злые страсти в миру, а не самый мир, который нужно преобразовать, улучшать, но не истреблять. Это есть ложный аскетизм, в сущности, совершенно не христианский, гораздо более близкий индусской мудрости, буддизму, чем христианству. Поэтому, раз признаётся мир и неизбежность его просветления и улучшения, — то признаётся рабство в мире и над миром: это есть путь к надмирной цели, и достижение надмирной цели предполагает, что человек идёт этим путём и не с пустыми руками должен придти к этой конечной цели.

*Католичество и культура.* Западное христианство, и в своей католической и в своей протестантской форме, имеет свои выработанные системы оправдания культуры. Про католичество нужно сказать, что в него настолько органически вошла античная греко-римская культура, в особенности Аристотель, римское право, стоицизм, что она стала для него как бы частью христианского откровения. Католики всегда питаются из двух источников: христианского откровения, Евангелия, — и античной культуры.

*Сила культурной ассимиляции католичества.* И нужно признать, что католичество всегда обнаруживало огромную силу культурной ассимиляции, оно обладало способностью ассимилировать завоевания культуры на протяжении всей своей истории. В этом своеобразная сила и величие католичества. Правда, эта ассимиляция часто происходила довольно мучительным путём: сплошь да рядом католичество встречало разные культурные течения, насколько враждебно, что людей, которые были носителями этих культурных течений, оно сжигало.

При возникновении науки мы знаем её жертвы: Галилей, которому пришлось пережить очень тяжкое гонение, система Коперника была также встречена враждебно и т.д., был целый ряд других жертв. Но культурная сила католичества заключается в том, что со временем католичество делает вид, что оно признавало культурные завоевания, которым оно, в действительности, с такой враждой встречало. Это специфическая особенность культурной католической истории, которая *post factum* признаёт целый ряд деяний в сфере культуры и в сфере социальной жизни, в то время как их новаторов и глашателей — сажало в тюрьмы и даже сжигало на кострах. Это есть метод, которым католичество всегда пользуется. Образы католического отношения к культуре можно видеть в области технических завоеваний: католический священник, для пропаганды католичества, ездит на велосипеде, автомобиле, аэроплане, в то время как православный священник делает с большим опозданием и с большим трудом. То же в области научных завоеваний: метод психоанализа Фрейда, например, который многие понимают как противный христианству, как нечестивый, сначала очень враждебно встреченный католичеством, через некоторое время используется католическими теологами, например Пшевара, для католических действий совершенно также, как велосипеды, автомобили и т.д. Это есть техническое использование всех завоеваний культуры для своих целей. Как мы увидим, это совершенно иначе происходит в православии.

*Признание католичеством «естественного порядка».* Католичество принципиально склонно, кроме порядка сверхприродного, признать оправданным существование природного, естественного порядка: естественной морали наряду с теологической моралью, естественной философии наряду с теологией, которая имеет дело с сверх-естественным откровением и т.д.

*Томизм.* Св. Фома Аквинат ещё в глубине средневековья выработал замечательную систему оправдания культуры. Он даже является одним из источников европейского натурализма, оправдания во всём натурального порядка, находящегося под постоянным контролем порядка сверх-природного. Католическая система заклю-

чается в том, что она признаёт всё природное, но ставит его под теологический контроль иерархии. Элемент античного гуманизма уже существовал у Фомы Аквината. Он, как философ, человек античный, классик, также как Данте — классик. Не нужно тут соблазняться тем, что романтики так любили Данте, они любили и средневековье, но само средневековье совсем не было романтическим. Вообще, если кто-нибудь что-то любит и к чему-то стремится, это не значит, что он сам похож на то, к чему стремится.

Томистская теология и философия есть тип классической мысли, классического интеллектуализма, не допускающего никакого неопределённого, иррационального, эмоционального элемента в себе.

*Значение гуманистического элемента в католичестве.* Элемент гуманистический всегда был очень силён в западном христианстве и особенно в католичестве: этот факт поражает, если сравнивать католичество с православием, так как православие в таком смысле гуманизм никогда не пережило. Даже в самой системе папизма есть очень сильный гуманистический элемент. В ней есть очень сильное преувеличение значения человеческого элемента, элемента человеческой власти, человеческого могущества, который себе придаёт сверх-естественное значение. Был целый ряд пап гуманистов, которые очень поощряли гуманистическое движение эпохи Возрождения.

*Протестантизм и культура.* Теперь, если мы обратимся к протестантизму, который также имеет свою систему христианского оправдания и обоснования культуры, то увидим, что тут дело обстоит совсем иначе, и прежде всего в самых источниках протестантизма, в особенности у Л ю т е р а.

*Изначальный пафос протестантизма — протест против культурности католичества.* Протестантизм в лице Лютера страстно и бурно восстал против превращения христианства в культуру, против засилия христианства гуманистическими культурными элементами. Он считал, что искажение христианства, искажение источников христианского откровения произошло вследствие того, что католичество допустило слишком



большое засилие элементов гуманистически-культурных, в форме, например, засилия человеческого разума в схоластической философии, эстетики в культуре и т.д. Над словом Божиим было произведено насилие человеческим творчеством. Лютер был изначально враждебен и гуманистическому движению своего времени, он есть крайняя форма иррационализма в христианстве: признание разума в религиозной жизни — началом абсолютно враждебным христианству. Лютер спорил с Э р а з м о м Роттердамским, который был одним из главных деятелей гуманистического движения, восставал против элемента античности в христианстве во имя элементов евангельских. К а л ь в и н был гуманистический писатель, но у него было желание возвращения к чистым источникам христианского откровения, не искажённым человеческой культурой.

*Протестантизм — источник могучего культурного движения.* В дальнейшей же своей истории протестантизм обнаружил огромную силу культурной ассимиляции, но на новых началах, не на тех, которые провозгласило католичество; он из своих недр породил огромное культурное движение, например, в Германии — философское и научное движение. Немецкая философия, которая есть величайшая философия Европы, родилась и развивалась на почве протестантского духа. Это очень парадоксальное явление, которое требует специального исследования. Как случилось, что движение, начатое Лютером, — крайним иррационалистом, привело к гордому восстанию разума. — Я думаю, что это объясняется основным фактом протестантизма в отношении к культуре.

*Оправдание культуры в протестантизме.* Это отношение полярно противоположно отношению католическому. В то время как католическое оправдание культуры основано на признании известной сферы естественной человеческой активности, которая, однако, ставится под контроль церковного авторитета, под контроль теологии, — протестантизм, отрицая всякую возможность связи христианского откровения с какими-либо формами культуры, признавал, что источники откровения принадлежат со-

вершенно иному порядку, который не столько разумен, сколько безумен, — совершил в своих первоистоках, сам того не сознавая, освобождение всех сфер человеческого творчества. Потому, что изначально не было признано Лютером, что существуют какие-то христианские философия, наука, мораль, как это признаёт католичество, — протестантизм с одной стороны внутренне освобождает христианство от такого рода обязанности, а в дальнейшем и с другой стороны, освобождает творческие силы человека во всех сферах культуры.

*Учение о постоянном действии благодати в христианстве.* Основное положение протестантизма с точки зрения истории культуры и заключается в том, что христианин находится постоянно в состоянии абсолютного подчинения Богу и действию благодати. Лютер и Кальвин отрицали, что человек имеет свободу в отношении к Богу, он подвержен действию Божией благодати, которым определяется вся его судьба, но в отношении к миру он оказывается совершенно освобождённым. Это обратное тому, что утверждает католичество, которое признаёт теорию свободы воли, что человек имеет свободу принимать и отвергать благодать, но в отношении к миру он является связанным по рукам и ногам церковной дисциплиной и авторитетом. Он должен известным образом направлять свою философскую мысль и своё творчество культуры. Лютер утверждает противоположное, его система дуалистическая, в католичестве же система, породившая теократию.

*Протестантское понимание свободы человека.* В протестантизме освобождается человеческая совесть от директив, идущих из мира, извне, и подчиняется целиком Богу и Божией благодати. Религиозная жизнь переносится во внутрь и происходит разрыв между внешним и внутренним. Внешнее делается ареной деятельности христианина и христианской души: ведь мир есть арена деятельности человека, в которой он свободен, подчинён он только во внутренней своей жизни Богу и Божией благодати, если он христианин. Это то, что Лютер называл свободой христианина. Он считал, что свобода заключается в том, что действие благодати

освобождает человека. Он не свободен в отношении к благодати, но благодать делает его свободным. Он получает свободу, не получая никаких директив извне. Это есть особая система оправдания христианской культуры, иная, чем католическая, но делающая протестантизм культурным, что ещё не ясно самим основателям реформации.

*Наследие протестантизма и германский идеализм.* Но то, что было ими провозглашено, сделалось основой для всего дальнейшего движения. Разум оказался освобождённым в своей деятельности и породил могучее философское движение, в котором даже, в сущности, осознал себя уже подвергнутым благодати. Это можно проследить у Гегеля. Разум Гегеля не есть естественный разум, который извне контролируется иерархией церкви, он есть уже разум, подвергнувшийся действию благодати, уже божественный разум, а не только человеческий. Это есть одна из трансформаций протестантского духа.

*Секуляризация культуры — следствие протестантского дуализма.* Нужно сказать, что эта дуалистическая система имеет своей обратной стороной вот какой процесс: создаётся не только христиански-оправданная культура, но создаётся секуляризация культуры, которая неотвратимо отсюда вытекает, так как освобождается та сфера человеческого творчества, которая не считается обязательно связанной с христианством, которая не подвергается контролю извне, а лишь внутреннему контролю человеческой совести. Культура делается мирской, секуляризированной. Это есть процесс освобождения культуры, как действующей в мире согласно законам каждой отдельной культурной сферы. Это есть процесс двойственный, отрицательный и положительный, которому я посвящу специальную лекцию.

В истории протестантизма бывают разные моменты, и периодически, наряду с моментами расцвета такого свободного культурного творчества, когда оно, казалось, совсем отходит от истоков христианства, происходит возвращение к истокам реформации, к первохристианству, к Евангелию, к Библии, как бы реакция против этого процесса секуляризации. Это то, что сейчас совершается

в течении К. Барта в Германии, где наиболее освободили себя от связи с христианством, более, чем в протестантизме англосаксонском, в котором христианство всегда было более социально. Периодически обнаруживается эсхатологический момент суда над сотворённым человеком. Однако же всегда и в этих движениях протестантизм остаётся культурным и гуманистический элемент не исчезает никогда окончательно.

*Православие и культура.* Теперь, если мы обратимся к православию, то вопрос об оправдании культуры на почве православия всегда был безмерно труднее, чем на почве католицизма и протестантизма, именно потому, что элемент эсхатологический был сильнее выражен в православии, чем в западном христианстве. Восточное, особенно русское, православие для западного сознания может производить впечатление апокалиптического восстания против культуры. Шпенглер сказал, что Россия есть апокалиптический бунт против античности. В православии всегда элемент гуманистический был выражен гораздо слабее, чем в западном христианстве. Мир православный вообще не пережил такой бурной культурной истории, какую пережил мир западный. Величие западного мира именно и заключается в переживании этой бурной истории, что означает переживание страшной внутренней борьбы. То, что мир православный стоял вне гуманистического потока, в котором формировалось западное христианство, делало его внутренне более устойчивым и спокойным, но вместе с тем не привело к созданию выработанной православной системы христианского оправдания культуры.

Очень долгое время в мире православном, начиная с 14 века до начала 19 века, православный мир имел свою духовную жизнь, порождал великих святых, но находился в состоянии дремоты мысли. Без этого пробуждения сознания и мысли проблема оправдания культуры поставлена быть не могла. Русский православный мир знал большую пластическую культовую культуру ещё в допетровское время, но почти совершенно не знал культуры мысли. Эта культура появляется у нас лишь в начале 19 века. Нужно сказать, что русскому православному Востоку свойственно вообще

глубокое недоверие к разуму и мысли. В то время как Запад, в лице своих величайших представителей, считает, что интеллект есть благороднейшая составная часть человека, — восточный русский православный мир склонен думать, что интеллект отрывает человека от подлинной жизни, что он религиозно вреден. Это очень характерное русское свойство, которое сказывается во всех её течениях, иногда в очень парадоксальной форме. Например, А. Толстой, который отрицал догмы и таинства христианства, как противоречащие разуму, в действительности отрицает ум и мысль.

*Приобщение к западной культуре и ассимиляция гуманистического процесса в России.* Лишь в 19 веке Россия, которая всё же всегда имела в своей основе православие, ассимилировала впервые западный гуманистический процесс, процесс западной культуры. Происходивший на Западе в течение ряда столетий, этот процесс в России, переработанный ею в сравнительно короткий срок, принял своеобразные русские черты, но на русской духовной почве усвоение западного гуманизма всегда в русском сознании оказывалось связанным с сознанием кризиса гуманизма и даже кризиса культуры. Поэтому проблема оправдания культуры, а также признания её кризиса и даже краха, с гораздо большей остротой пережито в русском сознании, чем в сознании Запада. В то время как Запад имел всегда свои системы для оправдания культуры, он, в сущности, никогда не сомневался в оправданности культуры, — в России это происходило иначе. В России размышления над оправданием культуры всегда сопровождались глубоким сомнением в этой оправданности. Это специфически православное и русское явление. Оно означает, что в самой природе православия заключены большие трудности для такого оправдания, чем в природе западного христианства, что православие менее ассимилировало себе элементы гуманистической культуры, чем христианство западное. Вероятно, это означает то, что система оправдания культуры, которая должна быть построена на почве православия, будет построена по иному типу, чем система оправдания культуры в западном христианстве.

*Проблема оправдания культуры в православии.* Я думаю, что на почве православия возможно христианское оправдание культуры не как утверждение автономности естественного порядка, то есть утверждение, что существует естественный разум, естественная мораль, право, как это утверждает католическая система, а скорее на основании совершенно другого принципа — на основании принципа Богочеловечества и преображения природного космического порядка. В устремлённости к Царству Божию человеческая душа не может изолировать себя, а должна быть вместе со всем миром, не только с человеческим миром, но и со всем природным, космическим миром, должна стремиться к его просветлению и преображению. Не нужно придавать абсолютного значения различным способам христианского оправдания культуры. Я думаю, что они все имеют право на существование в сложных путях христианского мира. Христианский мир имеет разные пути, каждый из этих путей должен утверждать своё своеобразие, но не должен отрицать других, потому что, как бы ни были различны системы христианского оправдания культуры, всё-таки в последней глубине ими делается одно и то же дело.

## ЦИКЛ II. Противоречия и судьбы культуры

### Лекция 5. Античная Греко-римская культура и Возрождение

*Античность и Возрождение как философские категории истории культуры.* Сегодня я буду говорить об античности и Возрождении, конечно, не с точки зрения исторической, а как о некоторых основных категориях философии культуры. Античность и Возрождение представляют несомненно такого рода категории, и для философии культуры они чрезвычайно важны, как основные типы.

Мир античной культуры, греко-римской, разложился и пал; он был проникнут миром варварским, который со всех сторон на него наступал. Наступили так называемые средние века, которые в своих основах полярно противоположны античной культуре. Нужно сказать, что переход от античной культуры к средним векам с точки зрения просветительской теории прогресса представляет очень

большое затруднение. Можно ли сказать, что античная культура совершенно исчезла и погибла? Конечно, нет. Античная культура всё-таки сохранилась как какой-то глубокий душевный пласт в человечестве, который каждый из нас ощущает и по-сейчас в себе. Христианство не только опрокинуло античную культуру, но оно и сохранило её от истребления варварским миром. В этом была несомненно культурная миссия Церкви, без которой античная культура погибла бы совершенно. И вот постоянно в мире христианском происходит возрождение, не только то Возрождение, которое известно по началу нового времени — 15 и 16 векам, но целый ряд возрождений, через возврат к истокам античной культуры, заложенным в этом глубинном пласте человека. Античность и Возрождение всегда оказываются связанными между собою в глубине.

*Античность.* Как я говорил уже в одной из предшествующих лекций, Греция дала образ совершенной культуры, достижения совершенной формы во всех областях, величайшей победы человеческого духа над хаосом и материей, достижения прекрасной меры во всём. Греция в действительности была очень сложна, но долгое время её понимали упрощённо, односторонне и неверно. Это неверное понимание вошло в учебники и среднюю школу.

*«Классическая» Греция.* Греция, которая по преимуществу предстаёт нам в средней классической школе, есть гармоническая Греция, Греция классическая, страна культуры классической формы и классической меры. Культуры Востока были грандиозны, но они не знали мер, в них форма не в состоянии была овладеть бесконечностью материи, не был раскрыт в них прекрасный образ человека, как он был раскрыт в Греции, не был раскрыт разум: он не овладел в этих культурах самим собой и не обнаружил своей собственной природы.

*Раскрытие красоты формы.* Раскрытие в красоте форм человеческого образа в греческой культуре имеет значение не только для истории пластических искусств, оно имеет огромное общекультурное и даже общерелигиозное, всемирно-историческое значение, потому что, через обнаружение совершенных форм

человеческого образа, вообще выдвигался, образовывался человек из первобытной бесформенности, раскрывалась человеческая личность. В этом отношении особенно характерен д о р и ч е с к и й стиль, в котором есть своеобразный геометризм, не свойственный другим течениям в греческом искусстве.

*Раскрытие природы разума.* Совершенно также общекультурное значение имело раскрытие природы разума в греческой философии. Победа над подавленностью человека множественным, подвижным миром, со всех сторон его окружающим, в котором он не в силах разобраться, — явилась в результате овладения собой человеческим разумом: разум победил относительность, релятивизм, который есть показатель растерянности человека перед окружающей его чувственной множественностью. Греческая культура по своему строю всегда была социальна, организована; в ней и искусство имело социальную миссию, как и философия и вообще все сферы культуры. Это была целостная, синтетическая культура, по крайней мере в наиболее классический период, в 5-ом веке до Р.Х.

*Статичность греческого мышления.* Но в греческом восприятии мира, наряду с элементами вечными, были элементы преходящие и временные, были свои границы. Они прежде всего заключались в том, что греческое мышление было с т а т и ч н о, в основании его лежало эстетическое восприятие гармонии мира, и поэтому с необычайным трудом и греческой мысли и вообще греческой культуре давалось понимание движения. Она знала застывшую гармоническую красоту, но не понимала тайны истории; тайны исторической судьбы раскрывались еврейскому народу, в Библии, а не в греческой философии. Это очень важно запомнить для понимания Возрождения внутри самого христианства.

Вот эти черты, которыми я пытался характеризовать греческую культуру, считаются наиболее классическими, общепринятыми.

В действительности Греция никогда не была так цельна и едина, как это раньше представлялось; она была гораздо сложнее и объединяла в себе элементы противоположные, иногда даже полярно противоположные тем, с которыми часто связывали «классическую»



Грецию (и потому классическое Возрождение), воспринимавшую через Гомера, символизировавшуюся в жизнерадостном Олимпе, она потом преломлялась через Рим.

*«Классическая» Греция — результат преломления подлинной Греции в латинском сознании.* Грецию очень плохо знали, между тем как Рим был раскрыт и через Рим легче всего было одолеть путь в Грецию, но этот путь раскрывал только одну её сторону. Но не только Рим скрыл для нас многие черты Греции, — французский классицизм 17 века исказил наше восприятие подлинной Греции. Это до сих пор чувствуется во французском восприятии Греции, которое очень отличается от восприятий немецкого и русского. Греческая трагедия была долгое время заслонена классической французской трагедией 17 века, трагедией Р а с и н а и К о р н е л я. Греческая трагедия во французском классицизме была настолько смягчена, что, в сущности, настоящая трагедия почти совершенно исчезла; и до сих пор французы очень мало способны понимать греческую трагедию, понимание её есть, главным образом, дело немецких учёных. Такой тонкий французский писатель как С т е н д а л ь, который очень много писал об искусстве и высказывал много мыслей о греческой античной культуре, — в сущности находился ещё целиком в рамках старого понимания античности и не понимал того, что раскрылось лишь во второй половине 19 века.

*Греция не «классическая».* Только начиная с романтиков постепенно раскрывается другая Греция, не та, которую мы знаем в преломлении римском и французского классицизма. Эту другую Грецию впервые открыл Фр. Ш л е г е л ь, за ним Б а х о ф е н, наконец, Н и ц ш е, который раскрыл трагическое дионисическое начало наряду с аполлоническим.

*Чувство рока (греческая трагедия).* Греция была гораздо более печальна и меланхолична, чем это долгое время о ней думали. Многим Греция представляется каким-то Эдемом, раем. В действительности, от греческих трагиков мы впервые услышали слова о том, что так печальна судьба человека, что лучше ему было бы не родиться. Вот это глубоко греческое чувство, чувство ужаса перед р о к о м, — для нас заслоняется очень часто классическими, пре-

красными формами греческой жизни, между тем, как оно очень глубоко заложено и нисколько не менее характерно для Греции, чем другая, солнечная, её сторона.

Греческое чувство жизни было гораздо печальнее и меланхоличнее, чем то чувство жизни, которое выражено в Библии. Это печаль чисто человеческая; в Библии человек находится в постоянном взаимоотношении с Богом, в ней выражена глубокая вера в то, что всегда можно обратиться к Богу в мучительности и печальности человеческой судьбы и получить помощь. Греку не к кому было апеллировать на страдание человека, и, хотя мир был для него полон богов, но боги сами находились в круговороте природы и сами были подчинены року, судьбе. Это очень важная сторона Греции.

*Искание бессмертия (орфизм).* Но есть ещё другая сторона, которая также долго оставалась в тени, и только позже всё более и более выяснялась: это — и с к а н и е б е с с м е р т и я, победы над смертью. Совсем не верно сказать, что греки были довольны, окончательно удовлетворены своей земной судьбой, что они счастливо устроились и не чувствовали ужаса смерти. Наоборот, о р ф и з м, — вершина греческой религии, — был нечто иное, как искание бессмертия, как победа над смертью, как приобщение души к вечности. Это искание бессмертия нарушает целостность греческого отношения к природному миру: в этом смысле Греция была раздвоена. Греки считали, что человек смертен: слово «смертный» тождественно со словом «человек». Боги бессмертны, человек же смертен. И вот жажда возможности для человека приобщиться к бессмертию богов — есть одна из основных тем Греции. Сначала к бессмертию богов не приобщается человек, приобщается герой, полубог, сверх-человек, потому что бессмертным, вечным является лишь божественный элемент. Вот это основная тема, которая находит себе выражение на вершинах греческой литературы и греческого искусства, греческих мистерий. Нужно помнить, что вершиной греческой философии был П л а т о н, а его философия совсем не подтверждает старых, классических представлений о Греции. Она даже представляет

собой очень большое затруднение для таких представлений, потому что философия Платона обращена уже к иному, потустороннему миру.

*Двойственность и сложность подлинной Греции.* Тут мы видим основную двойственность, которая через всю Грецию проходит: с одной стороны, погружённость в космическую, природную жизнь, гармоническое слияние с ней и мифология, связанная с погружённостью в эту природную жизнь, — с другой стороны, — и это есть основная тема греческой философии, — обращённость не к чувственному только природному миру, а к идеальным, вечным основам космоса, к тому, что Платон называл м и р о м и д е й.

*Платон.* Именно в Платоне произошёл этот коренной перелом греческого сознания от исключительной обращённости к множественному, чувственному, природному миру, — к иному миру, миру вечных идей, неподвижных и устойчивых, миру, в котором вкоренено добро, вкоренены истина и красота. Это есть дуализм мира чувственного и мира идей, дуализм, который очень остро устанавливает Платон, и который он не преодолевает до конца. Платон уже обращён к будущему, к Греции последнего периода, когда миру раскрывается христианство. Между тем Платон необыкновенно для Греции существенен, он, может быть, величайший гений Греции; и вот он никак не поддаётся той характеристике Греции, которая делает из неё страну позитивизма. Нужно всё время помнить об этой необыкновенной сложности Греции, которая в результате искажения последующими влияниями всё более и более будет заслоняться. И то постоянное возвращение к Греции, которое будет происходить на протяжении всей истории христианского мира, то постоянное и разнообразное возрождение греческой культуры, — будет часто обращаться к, так называемому, греческому язычеству, будет реакцией против христианства и возвратом к язычеству, с забвением вовсе о другой Греции, Греции, обращённой к идеальной основе космоса, — Греции орфических мистерий.

*Античные культуры.* Что, собственно, сделало возможным достижение Грецией наибольшего совершенства? Я думаю, что

возможность эта прежде всего связана с малыми размерами Греции. Греция была очень маленькая страна, маленький полуостров, который чувствовал себя, в сущности, маленьким островком совершенной культуры — в океане варварского мира, в котором форма победила материю. В греческой культуре был настоящий пафос конечности и был страх перед бесконечностью: бесконечность представляется затруднением для достижения совершенной формы. И вот на этом маленьком пространстве с пафосом конечности и было достигнуто величайшее совершенство. Всякая экспансия, потребность в бесконечном расширении, овладении всем миром, — были чужды греческой культуре и противоположны основному её принципу. Эта потребность явилась позже, вместе с Римской Империей, но она совсем не была свойственна Греции времён её расцвета. Только поэтому Греция достигла меры, это есть дар Греции единственный и неповторимый. Из европейских культур он в наибольшей степени свойственен французской культуре, но, конечно, ей далеко до греческого совершенства, меры и гармонии. Но и это достижение было не в такой мере целостно, как это обыкновенно о Греции думают, так как уже искание бессмертия и тоска, связанная с ним, были выходом за пределы меры и формы. Поэтому эллинская культура есть культура аристократическая по преимуществу, культура, которая боится иметь дело с большими массами, она основана на подборе качеств, ей не свойственна воля к могуществу.

*Источник гуманизма.* Греция была совершенным замкнутым миром и в греческой культуре были впервые заложены основы мирового гуманизма. Мы увидим дальше, что в христианских культурах Европы гуманизм совершенно не тождествен с греческим. Греция есть мировой источник гуманизма, как достижения совершенной формы во всём, начиная с человеческого тела и человеческих движений — до человеческой мысли и творчества, — всюду элемент человеческий достигает формального совершенства.

*Рим и культура Рима.* Объединение и организация мира была миссией Рима, а не Греции. Рим, в отличие от Греции, создал прежде всего культуру государства и права и эта куль-

тура связана с волей к могуществу, расширению и организации мира. В философии и искусстве Рим был всегда сравнительно мало оригинален и шёл за Грецией. Именно Риму свойственен был универсализм, космополитизм, который Греции был совершенно чужд и непонятен. Универсализм свойственен наиболее характерному морально-философскому течению Греции — стоицизму. Это первая попытка универсального мышления, выхода в мировую ширь.

*Эллинистическая культура.* И вот к периоду, когда античная, не только греческая, но и греко-римская культура, склоняется к упадку, когда складывается мировое государство, — Римская Империя, единая организация мира и человечества, объединяются Восток и Запад не только географически, но и культуры и культуры Востока и Запада, — к этому времени и образуется то, что мы называем эллинистической культурой, в отличие от эллинской; при сравнении с греческим классицизмом эллинистическая культура есть уже культура упадочная, но вместе с тем это есть культура у н и в е р с а л ь н а я, всемирная, к о с м о п о л и т и ч е с к а я.

*Эллинистическая культура — человеческий базис христианства.* Это очень многообразный, сложный мир, раскрывающий очень разнообразные искания и течения. Обратной стороной универсализма был индивидуализм. Это есть период очень напряжённых религиозных мистических исканий, в сущности, конец античности и переход к какому-то другому миру. В нём есть несомненно черты декаданса и вместе с тем какое-то напряжённое искание нового мира, выход из своего замкнутого мира; в нём характерно переживание ужаса, когда страх перед демонами природы делается невыносимым и когда в мистериях пытаются найти выход из этого ужаса. Это и есть та человеческая, культурная почва, к которой было обращено христианское откровение; человеческий базис христианства есть единая Римская Империя и единая, хотя и многообразная, эллинистическая культура. Это уже не есть та классическая античность, к которой прежде всего будет обращено всякое возрождение, хотя всякое возрождение всегда

будет усложнено теми течениями, которые раскрылись в период эллинистический.

*Падение античной культуры.* Падение античной культуры было не только вызвано внешними причинами, не только тем, что не мог сохраниться маленький, замкнутый культурный мир от напора огромного варварского мира, и не только тем, что христианство внесло новое, совершенно иное духовное понимание жизни, но оно неизбежно должно было произойти от того внутреннего истощения, противоречий и той глубокой неудовлетворённости для человеческой души, с которыми этот античный мир был связан.

*Возможность многообразных возрождений.* Таким образом, мы видим необыкновенную сложность в образе античной греко-римской культуры, безмерно большую, чем это многим ренессансным людям представляется. Возврат к античности может быть многообразен: может быть возврат к классической Греции, возврат к архаической, до-сократовской Греции, может быть возврат к Греции, склоняющейся уже к упадку, когда приближается эпоха эллинистическая и когда Рим делается центром мировой цивилизации. Постоянно бывали, и до наших дней бывают, типы возрождений, которые хотят вернуться к эпохе упадка римской империи, которая им представляется прекрасной и желанной, а это есть, как мы видели, нечто совершенно иное, нежели классическая Греция эпохи расцвета. На протяжении столетий в истории христианской Европы были необыкновенно разнообразные возвраты и подражания античности в зависимости от тех истоков, к которым они стремились.

I

*Понятие Возрождения как возврата и творчества.* Под Возрождением я понимаю не какую-нибудь определённую эпоху и не какое-нибудь определённое возрождение, а особую культурную категорию, так как возрождений было много и они были очень разнообразны. Замечательно, что Греция для европейского человечества всегда оставалась и остаётся мечтой, она есть как бы утерянный рай, причём очень многие в Европе считают, что виновником утери этого рая было христианство и в борьбе против

христианства они пытаются этот рай вернуть. Но нужно сказать, что Возрождение как особое явление культуры, всегда было не только возвратом, но и творчеством. Оно всегда было необычайно усложнено промежуточными эпохами культуры. Как можно было бы определить основной феномен Возрождения? Возрождение есть свободная игра избыточных творческих сил человека, есть обретение творческой радости. Только этот момент обретения творческой радости мы можем назвать Возрождением, когда же эта радость проходит, — проходит и возрождение. И вот христианская Европа знала изначально целый ряд возрождений.

*Античность и природа, как два идеала совершенства, два источника возрождений.* Западная Европа прежде всего чувствовала свою органическую связь с латинским миром, именно с Римом, гораздо больше, чем с Грецией. Возрождение имеет два источника, и лишь один из этих источников есть а н т и ч н о с т ь, античная культура, образ совершенства этой культуры в Греции, — другой же источник есть п р и р о д а. Возрождение имеет не только антично-культурную, но и природную основу. Это не только возврат к древней культуре, но и возвращение к природе, к её раскрытию, как источнику совершенства. Всегда есть два источника совершенства для Возрождения — это античная культура и природа; источники очень разные, которые усложняют характер Возрождения, потому что античность есть прежде всего переработка природной стихии. Природа же есть самостоятельный источник Возрождения.

*Культурные возрождения в Европе и их анализ.* Если говорить о возвращении к античной культуре, то ещё в глубине средневековья было возрождение, и это средневековое возрождение было чисто христианским.

*Фома Аквинат. Данте.* Совершенно несомненно, что Фома Аквинат, Данте есть Возрождение, но Возрождение средневековое, очень не похоже на Возрождение 15 и 16 вв.; и тоже возврат к античным образцам, — Возрождение очень классическое, я бы сказал, более классическое, чем в новое время. Фома Аквинат есть тип классического философа, вернувшегося к Аристотелю, но мышление

его осложнено христианством; также и Данте был образцом классического писателя.

*Св. Франциск Ассизский.* Для того, чтобы понять всю сложность движущих мотивов Возрождения, нужно обратиться к образу св. Франциска Ассизского, так как он прежде всего есть обращение к природе; он в средневековье есть тот великий святой, который наиболее обратился к душевному элементу в христианстве, к евангельской простоте, к элементам противоположным всякой сложной культуре. И вместе с тем от св. Франциска Ассизского пошло очень большое культурное движение в Италии, культурное возрождение. Св. Франциск Ассизский есть возврат вовсе не к культурным элементам в собственном смысле этого слова, он есть то своеобразное возрождение в глубине средневековья, которое было протестом против схоластики, формализма, против наложения проклятия на природу, которое было так свойственно многим течениям средневековья; он снимает проклятие с природы и в природе раскрывает отображение Божества. Этот элемент на чисто христианской почве впервые обнаруживается у св. Франциска Ассизского.

*Итальянское Возрождение, т.н. Ренессанс.* Последующий период Возрождения в Италии — Флорентийское Возрождение 15 века.

*Кватроченто.* Что представляет собой Возрождение кватроченто? Это есть несомненно обнаружение бурного внутреннего столкновения двух потоков крови и двух начал: христианского, ещё связанного со средневековьем, и языческого, греко-римского. Именно художники 15 века наиболее отражают в себе столкновение этих двух потоков и раздвоение, которое оно порождает, например, Боттичелли является художником этого своеобразного столкновения языческого и христианского начал, — Венеры и Мадонны. Про него один английский историк искусства сказал, что все его Мадонны похожи на Венер, а Венеры похожи на Мадонн. Это раздвоение мы видим и у Леонардо да Винчи, который с одной стороны связан с христианским миром и совсем к нему не равнодушен, и с другой стороны он более кого бы то ни было упреждает 20 век, век техники и век машины, что было внесением



новых элементов в античность, потому что античная культура не была технической.

*Чинквеченто.* Классическое Возрождение 16 века было наиболее языческим, то есть наиболее дехристианизированным, хотя эта дехристианизация была очень относительная. В ней достигается как будто наибольшее совершенство форм (например Рафаэль), но в ней же есть такая трагическая фигура, как Микеланджело, который вовсе не свидетельствует о достижении гармонии и меры.

*Неизбежность неудачи замысла Возрождений в христианском мире.* По-видимому, христианский мир периодически должен переживать возрождения, но никогда к совершенству античной культуры возвратиться не может. Христианство настолько усложняет и раздваивает человеческую душу, что такое достижение делается невозможным. Взор человека христианской эпохи обращён к земле и к небу, к творчеству в земной жизни и к спасению. Это мы видим решительно во всех людях Возрождения, они не в состоянии достигнуть такого совершенства, какое достигнуто, например, в греческой культуре. Поэтому можно было бы сказать, что Возрождение неизбежно сопровождается неудачей в христианском мире, но не потому, что в нём не обнаруживаются великие творческие силы, не являются великие гении, — это неверно, они являются. Христианский мир обогащается возвратами к античности, он частично возвращается к забытому в античности, но окончательно вернуться никогда не может. Замысел возрождения античности по существу нереализуем для христианского мира, но это, конечно, не значит, что он не должен к ней обращаться. Сейчас это общепризнанная мысль у историков культуры, что эпоха Возрождения была гораздо более насыщена христианскими мотивами, чем это думали раньше. Это объясняется тем, что христианство не может обратиться исключительно назад, оно по своей природе неизбежно обращается вперёд, к будущему: ему свойственно понимание процесса истории, смысл времени, что чуждо было древней Греции. Нет уже той цельности и гармоничности, который в известный

момент достигла Греция, эта цельность недостижима для христианской души.

*Неизбежность возрождений, как психологического явления.*

Но возрождение всегда означает какое-то освобождение и испытание творческих сил человека, и радость возрождения связана с этим освобождением и испытанием творческих сил человека. Средневековье, в гораздо большей степени, чем Возрождение, вырабатывало и дисциплинировало человеческую личность: человеческая личность на Западе вырабатывалась в образах монаха и рыцаря, происходило внутреннее накопление духовных сил и подчинение их суровой дисциплине. И возрождением мы называем момент, когда спадают оковы, выкованные религиозной дисциплиной, и когда творческая энергия человека обнаруживает себя, когда раскрывается индивидуальность; и вот, когда человек почувствовал себя на свободе, свои творческие силы освобождёнными, — он переживает особенную радость возрождения, которую выразил гуманист Ульрих фон Гутен, сказав: «Духи проснулись, радостно жить». Это радость познания, перед которым раскрывается бесконечный мир, радость художественного творчества, радость раскрытия новых миров. Средневековый мир жил замкнуто. В личности, которая почувствовала себя освобождённой, почувствовала освобождённой свою творческую энергию, которая обратилась к миру, к природе, в эпоху Возрождения эта энергия пробудилась и выразилась в самых разнообразных формах. Но тот элемент человеческой личности, который можно назвать элементом моральным, в эпоху Возрождения оказался наиболее слабым. С моральной стороны эпоха Возрождения есть наиболее деморализованная эпоха, в особенности эпоха итальянского Возрождения, это эпоха наибольшего нравственного не только падения, но даже одичания человека: эпоха Возрождения, наполненная убийствами, кровью, жестокостью, изменой, предательством, она наименее всего была эпохой нравственного возрождения человеческой личности. Также нужно сказать, что уже в эту классическую эпоху Возрождения обнаруживается вся сложность обращения к античности, потому что Ренессанс был

не только обращением к классической Греции или Риму, но в нём возник целый ряд течений совершенно иного порядка, — возрождение философии Платона против Аристотеля, неоплатонизм, возникновение теософических и оккультических течений, которыми насыщена эпоха Возрождения и которые напоминают эллинистическую эпоху упадка античной культуры, а вовсе не классического её расцвета. Это есть бурное движение, бурный поток, в котором можно найти всё решительно и в котором, вместе с тем, нет внутренней духовной целостности, нет соподчинённости духовному центру.

*XVII век во Франции.* Возрождение переживается в целом ряде периодов по-разному. Итальянское Возрождение лишь наиболее типическое; за ним последовало возрождение во Франции 16 и 17 вв.: в 17 веке французская культура достигают наибольшего совершенства и вносит в культуру свои специфические черты, отличные от Возрождения итальянского. Черты гуманистического скепсиса, очень отличные от античности, вносятся именно Францией (достаточно упомянуть Монтеня). В 17 веке возникает французский классицизм, который заслоняет образ античности, — это К о р н е л ь и Р а с и н. Классический стиль присущ всем французским авторам 17 века, которые, вместе с тем, находились в постоянном взаимодействии с христианством, настолько, что французы признают французскую культуру 17 века наиболее христианской. Тот же классический Расин был христианином, переживавшим довольно бурные драмы в своей жизни (он, как известно, был близок к янсенистам).

*Возрождение в Англии.* Почти веком раньше в Англии совершенно другой характер принимает Возрождение в творчестве Ш е к с п и р а, величайшего писателя Европы, который вовсе не похож на греческих трагиков и представляется варваром с точки зрения французского классицизма.

*Возрождение в Германии.* Далее следует Возрождение в Германии в конце 18 и в начале 19 века. Оно тоже всё было обращено к античности. Мечта, тоска по Греции, была необычайно сильна у Г ё т т е и Ш и л л е р а, она была, в сущности, основным

мотивом их творчества. В Германии впервые обнаруживается то, что можно назвать романтическим отношением к античности; само искание античного, классического, делается романтическим мотивом.

*Гёте.* Наиболее характерна в этом отношении фигура Гёте. Гёте, быть может, для проблемы античности и Возрождения и их взаимоотношения с христианством не только наиболее трудное, но и наиболее беспокойное, с христианской точки зрения, явление: Гёте во всей европейской культуре единственный человек, которому в христианский период истории, в глубине христианского мира, удалось быть не христианином; удалось в большей степени, чем всякому другому человеку Возрождения, безмерно больше, чем людям Возрождений итальянского и 16 и 17 веков, или любых течений 19-го века. В этом он уникален. Гёте даже не враг христианства и не борется с христианством, ему удалось достигнуть какого-то гармонического совершенства как бы вне христианского мира. Я думаю, что потому он так всех и поражает и потрясает, и потому о нём так много пишут и пытаются разгадать его душу. Нужно сказать, что Гёте много сделал для искажения подлинного образа Греции. Он Греции никогда не понимал и является одним из главных виновников того восприятия Греции, которое было потом разбито романтиками, Бахофеном и Ницше. Про Гёте всегда говорят, что он олимпиец. Но именно потому он не понимал всей сложности греческой культуры, он создал какую-то совершенно ложную теорию о Греции, и, никогда не воспринял её в самых глубоких её достижениях, но он, тем не менее, питался этим ложным образом. Гёте уже гораздо больше понимал Восток, чем Грецию, которую он так обожал. Он был, вместе с тем, человеком наиболее максимально оттолкнувшимся от средневекового христианства: он не был способен воспринять готику, раннюю итальянскую живопись, он был невосприимчив и мёртв к этому совершенно. Хотя его Греция и была наиболее классической, но его понимание Греции всё-таки было, в каком-то смысле, как и вообще у всех немцев конца 18 и начала 19 века, в линии романтического отношения к Греции.

*Ницше.* Далее мы видим в Ницше совсем иное Возрождение, чем немецкое Возрождение конца 18 и начала 19 века. Это есть Возрождение Греции до Сократа, дионисической, трагической. Такова была новая форма германского романтизма. Ницше, ведь, также тосковал не только по Греции, но и по Возрождению; он считал, что окружающая его европейская культура наиболее противоположна духу Возрождения, и он романтически мечтал о возвращении к Возрождению.

*Следствие возродений, как раскрытия природы: пробуждение в человеке воли к могуществу.* Я укажу ещё на одну черту этого возрожденческого процесса. Возрождению была свойственна реабилитация человеческой природы. Человеческая природа, как бы подавленная и со всех сторон ограниченная в средневековье, сбрасывает оковы и себя реабилитирует, себя раскрывает, — начинается самоутверждение человека. Но европейское Возрождение изначально несёт с собой начала совершенно отличные от начал античных, и это обнаруживается на протяжении ряда столетий новой истории. Ведь античность, греческое мирозерцание, оно было обращено прежде всего к космической жизни и совсем не было обращено к исторической жизни. Космос воспринимался как вечная гармония, между тем, как история есть вечная динамика и изменение. Это есть динамизм, внесённый христианством во всемирную историю. Есть движение в истории, связанное с борьбой, которое идёт от первого явления Христа к Его второму явлению — концу мира. Совершенно иным образом открывается история. То, что называют ф а у с т о в с к и м человеком, есть человек бесконечных стремлений и блужданий, человек, который не может остановиться в созерцании вечного космического лада, человек, во всём противоположный античному человеку. Фаустовский человек есть человек перехода от средневековья к Возрождению и затем к раскрытию дальнейших элементов Возрождения. Возрождение, обратив человека к природе, раскрыв перед ним всё богатство природы, пробудив в человеке пожирающую жажду знания природы, — в конце концов раскрывает в человеке волю к могуществу, к завоеванию,

к расширению, то есть раскрывают такие элементы, которые чужды первоначальному возрождению и которые чужды самой античности. Поэтому в эпоху новой истории мы видим, с одной стороны, классицизм, с другой стороны, реализм и реалистический актуализм.

Возрождение, хотя само по себе есть уже творчество человека, но обращённое к античности, оно не есть ещё выявление активности человека в достижении мощи над миром. Воля к могуществу и есть то, что погубило всякое Возрождение, обращённое к античности. Начало гибели пришло от пробуждения воли к активной реализации своего могущества в мире. Этот, в сущности, основной процесс, который раскроется в 19 и 20 вв.

Мы видим, подводя итог, что Возрождение принимает очень разные формы и в разные периоды заключает в себе разные элементы, но оно объединяется одним общим началом. Оно всегда есть всё-таки раскрытие человеческого элемента и человеческого творчества, человеческой активности, которые могут проявляться в самых разнообразных формах. Но это возрождение никогда не бывает полным и целостным.

*Возрождение и Россия.* Россия никогда по-настоящему не имела своего возрождения в том смысле, в каком имела его Западная Европа в разные периоды и по-разному. Были только какие-то проблески возрождаемого духа и творчества. Они были в России в начале 19 века у Пушкина. Но победил в русской культуре 19 века совсем не ренессансный дух, но христианский дух, дух искания спасения, мучительные думы об человеческом горе и человеческой судьбе. Творческая радость Возрождения, может быть за исключением одного Пушкина, почти не была пережита Россией. Такова её особая судьба. У нас было своеобразное возрождение философское и поэтическое в начале 20 века, но очень усложнённое, совсем не похожее на Возрождение европейское и, в конце концов, беспочвенное, с элементом упадочности, не имеющее никакой социальной основы, провалившееся как бы в бездну, несмотря на то, что очень замечательные творцы в нём участвовали и очень замечательные мысли в нём были высказаны.

## ЦИКЛ II. Лекция 7. Классицизм и романтизм в культуре

*Классицизм и романтизм — как категории философии культуры.* Классицизм и романтизм в культуре — вечные начала человеческого духа и романтизм означает не только то течение начала 19 века, наиболее яркое и интересное в Германии, но существовавшее также в Англии и Франции, которое носит наименование романтического течения. Романтизм есть начало, которое появляется на протяжении всей истории культуры.

*Две душевные структуры.* Классицизм и романтизм наиболее себя проявили в области искусства и литературы, но я предлагаю говорить не специально о классицизме и романтизме в искусстве, а о классицизме и романтизме, как об известных м и р о с о з е р ц а н и я х, известных душевных структурах. Это есть всеобъемлющие понятия. Было бы, например, совершенно неправильно ставить вопрос, — классично ли или романтично христианство и в частности католичество. Христианство может быть и классическим и романтическим. Так, например, западное христианство было очень романтическим в начале 19 века и оно скорее классично сейчас: томистское течение в католичестве в 20 веке по своему стилю классично, в то время как католическое течение конца 19 века и самого начала 20-го — было скорее романтично.

*Два способа интерпретации.* Классицизм и романтизм связаны скорее с тем, «к а к» выражается, чем «ч т о» выражается. Оно связано не столько с определённым содержанием и предметом, на который направлена человеческая душа, сколько с окраской души, с тем, как протекают все душевные процессы, связанные с этим предметом. Всё можно мыслить и переживать классически и романтически. Это настолько широко можно понимать, что возможно, например, романтическое отношение к машине, которая уж, казалось бы, совсем не романтична, романтическое отношение к технике и, с другой стороны, возможно классическое отношение к духовному миру и духовной жизни.

*Две различных тематики.* С другой стороны, конечно, романтизм можно определять не только по структуре души, но и по тому,

к чему душа направлена. Если мы возьмём преобладающие течения в современной европейской культуре, то совершенно несомненно, что они стоят под знаком реакции против романтизма во всех сферах культуры — в религии, философии, в искусстве, политике и т.д., реакции несправедливой, какова, в сущности, всякая реакция. Эта реакция сейчас проявляется в форме неоклассицизма и особенно характерна для современной Франции. Но романтизм настолько связан с известным душевным складом, что возможно, как это ни парадоксально звучит, романтическое отношение к самому классицизму. Во Франции представителем романтического отношения к классицизму является Ш а р л ь М о р а с, руководитель движения «Action Francaise». Он терпеть не может романтизма и считает, что романтизм есть источник всех революционных движений, а в то же время его собственное отношение к классицизму 17 века есть несомненно романтическая идеализация прошлого, романтическая тоска по прошлому. Мир классицизма, мир классической культуры есть а в т а р к и я, то есть мир, замкнутый в себе, достигший какого-то совершенства в конечном, не устремлённый в бесконечное. Существование совершенной формы осуществимо только, если ставится предел движению. Классическая культура самодостаточна, она сама в себе находит удовлетворение и достигает совершенства, между тем как романтизм есть всегда тоска по чему-то иному, есть невозможность достигнуть совершенства в данном кругу, в конечной ограниченной сфере, есть устремление к какому-то чуждому, чуждому миру и вера в то, что возможно достигнуть обогащения через этот чуждый мир, есть, в конце концов, постоянная неудовлетворённость, нереализованность.

*Классицизм и романтизм как два органических начала западно-европейской культуры.* Классицизм и романтизм суть категории, по преимуществу выработанные западно-европейской культурой. Можно было бы сказать, что западно-европейская культура закована в категориях классицизма и романтизма и всегда между ними колеблется: то происходит романтическая реакция против классицизма, то классическая реакция против романтизма. Это два основных начала европейской культуры.



— и лишь «западничество» для культур России и Востока. Если же мы возьмём Восток, русский и азиатский, то, в сущности говоря, он не романтичен и не классичен в западно-европейском смысле этого слова. Западно-европейские люди иногда романтически относятся к Востоку, но сам Восток совсем не романтичен и вовсе не характерен романтизм для Востока: он характерен для культуры, возникшей на почве античности. Русская культура, которая раскрылась наиболее в 19 веке, и прежде всего русская литература — величайшее проявление русской культуры, — и не классична и не романтична. Величайшие русские писатели Толстой и Достоевский совсем не классики и не романтики, они не вмещаются в обычные категории классицизма и романтизма, а если возьмём такого мыслителя как Розанов, то уж про него никак нельзя сказать, что он классик или романтик. И русский литературный «романтизм» в начале 19 века был западничеством на русской почве, не органическим, не глубоко вошедшим в русскую мысль.

*Два преобладающих стиля западно-европейской культуры.* Европейская культура вполне никогда не в состоянии была стать классической. Как она не чувствовала классические истоки, как она не стремилась к ним и не тосковала по Греции, — но по-настоящему классической она сделаться не могла и преобладающий культурный стиль западной христианской Европы никогда не был классическим. В века нового времени преобладающим стилем в Европе был барокко, — стиль усложнённый и динамический; в прошлом — католическая средневековая Европа была готична и для западного христианства вообще характерен готический стиль, символ устремлённости в бесконечность, вверх. Западная душа, не только католическая, но и протестантская, — готическая душа. Готической душой я называю душу, вытягивающуюся вверх и поэтому в своём стиле не достигающую законченного совершенства. Законченного совершенства нет в готической душе и в готическом творчестве. И вот такой готический элемент всегда в западно-европейской культуре существовал.

*Купольное покрытие православных храмов — символ соединения неба и земли.* Православному, восточному человеку, русскому —

готический стиль чужд, так как наша душа ощущает как бы нисхождение Бога вниз, к себе. Этим объясняется огромная разница между православным и готическим храмом; в готическом храме нет тепла, потому что не столько Бог нисходит в него и пребывает в нём, сколько душа вытягивается вверх и где-то в высоте встречается с Богом, между тем как в храме православном — теплота ему свойственна от нисхождения Бога в самый храм. Романтики очень любили готику и они возродили интерес к ней.

*Два психологических типа и два типа западно-европейской культуры.* Если мы возьмём типические национальные европейские культуры, то, конечно, наиболее принадлежит к классическому типу — культура французская и к наиболее романтическому типу — культура германская. Романтизм также очень характерен для английской культуры, но это гораздо менее выраженный тип романтической культуры, чем культура германская. Разница между классической французской культурой и романтической германской культурой связана с двумя разными психологическими типами. Есть тип души отдельного человека и есть такой тип национальной, народной души, который удовлетворён своим и в своём лишь, в замкнутом кругу своего собственного мира ищет достижения наиболее совершенных форм. И есть тип души индивидуальной и народной, который всегда испытывает тоску по иному миру, то есть не удовлетворён своим собственным миром и не удовлетворён его замкнутым кругом, не удовлетворён конечным, хотя бы и достигшим совершенства.

*Тип французский — классический по преимуществу.* Средний француз удовлетворён своей собственной культурой, которую он считает наиболее классической, наиболее совершенной, наиболее связанной с греко-римской культурой. Он ощущает весь остальной мир, как варварский, полукультурный. Таково отношение французов к германской культуре, я не говорю уже о русской. Они считают, что германская культура — полу-варварская культура, а настоящая, классически-ясная, оформленная культура — это культура французская. Это настолько характерно для французов, что очень многие историки французской литературы и французской

культуры, которые занимались вопросом о романтическом движении во Франции, наиболее развернувшимся к тридцатым годам, считают, что это есть движение заносное, — английское и германское влияние, а что настоящая французская культура есть культура классическая типа 17 века, то есть классический тип наиболее резко выраженный в Европе. Само отношение французской культуры, например, к Востоку, очень характерно. Оно заключается в том, что Восток считается каким-то таинственным миром, который поэтому только и вызывает к себе интерес. Это отношение, как к экзотике, есть очень внешнее, эстетическое отношение, внутренне не обогащающее.

*Тип германский — романтический по преимуществу.* Совершенно противоположный французскому, — тип германский, в сущности, никогда не ощущал себя замкнутым в своём собственном совершенстве. Немцам свойственно чувство неудовлетворённости, они считают, что они в Западной Европе сравнительно поздно пришли к творчеству культуры, — лишь в конце 18 века и в начале 19-го. До этого германская культура была, конечно, очень отсталой по сравнению с культурой Франции и Англии. Россия же ещё позже Германии обнаружила великое творчество мысли и слова. У немцев есть такое ощущение, что чужими достижениями они могут обогащаться, что они могут быть стимулом для их собственного творческого процесса. Это очень сильно чувствовалось у Гёте и Шиллера. Это тип душевного строя совершенно иной, чем тип душевного строя французского, и его-то мы и называем типом по преимуществу романтическим (в смысле гораздо шире смысла термина «романтической школы»).

*Закованность западно-европейской культуры в категориях классицизма и романтизма.* Западно-европейская культура в сущности никогда не могла выйти из этих основных категорий противоположения классицизма и романтизма, которые иногда взаимодействовали, иногда противодействовали одна другой и сменяли одна другую. Западная культура постоянно переживала то по преимуществу классический период, то по преимуществу романтический, и в ней боролись эти две души, которые всегда

в западно-европейской культуре существовали. Эта борьба есть постоянная борьба между формой и содержанием, между началом культурным в собственном смысле слова и природно-стихийным, космическим началом.

*Причина этой закованности — в глубокой связи с античностью.* Чем объясняется трудность для западно-европейской культуры вырваться из категорий романтизма и классицизма. Почему она иногда, только в редкие моменты, вырывалась из этих категорий? Это объясняется тем, что христианская Европа, европейская культура (которая считала себя долгое время культурой христианской по своей основе и была ею) более ощущала свою связь с греко-римской культурой, чем с Библией. Поэтому от греко-римской культуры она и получила противоположение романтизма и классицизма.

*Иудея и Греция.* Если мы обратимся к Библии, то должны будем сказать, что Библия совершенно не классична и не романтична. Она совсем не классична в греко-римском смысле этого слова, она совсем не романтична в смысле западно-европейского романтизма.

*Религиозный реализм Библии.* Я определил бы весь стиль Библии, как р е л и г и о з н ы й р е а л и з м, который одинаково отличается, как от классицизма, так и от романтизма, и в этом, собственно, и заключается потрясающая сила Библии; сила её — в необычайной реальности божественности, встречи человека с Богом, которая в ней раскрывается и которая не вмещается ни в классические совершенные формы культуры, ни в романтическую тоску.

*Иов и Эдип.* Для того, чтобы увидеть глубокое различие между стилем Библии и стилем греческой культуры, достаточно сопоставить, например, типы двух потрясающих образов: Иова в Библии и Эдипа — героя греческой трагедии. В чём заключается радикальное различие между ними? Мы видим, что Иов лицом к лицу стоит перед Богом и с Богом борется, он апеллирует на несправедливость своей судьбы к Богу и, в конце концов, произносит суд над самим Богом; и то, как он выражает своё страшное страдание, полярно противоположно тому, как его выражает Эдип. Крики

страдания Иова никогда не были эстетически претворены, вопль Иова наполняет всю всемирную историю, вопль, обращённый к Богу, который Один лишь может постановить справедливый суд. В Иове есть бунт, настоящий бунт против Бога, и нежелание подчиниться судьбе свойственно Библии, между тем как в Эдипе мы видим полярно противоположное явление. Эдип был безвинный страдалец, потому что он совершил такие ужасные преступления, как убийство отца и женитьба на своей матери, — без всякой вины, так как он не знал, что это были его отец и мать. Он вовсе не хотел ни того, ни другого. Он делал всё, что мог, чтобы этого избежать, так как его несчастья были ему предсказаны. И в этом безвинном страдании ему не к кому апеллировать, он трагический герой, он подчиняется року, и страдание его оказывается лишь эстетически умерено, то есть делается прекрасным в изображении трагедии. Это есть прототип трагедии и классического страдания, тогда как страдание Иова — не классическое страдание и никакая классическая форма его страданию не придана. У Эдипа нет безобразных криков и жестов, они всегда эстетически преобразены; в истории Иова всё иначе, — тут уже вовсе не в достижении классического совершенства форм выражения страдания находят исход, наоборот, в ужасном реалистическом вопле они находят себе выражение.

*Богоборчество и покорность року.* Вообще, если сравнивать Библию с Грецией, то есть одна вещь, которая, по-моему, наиболее поразительна. Это то, что примеры богоборчества даны именно в Библии, между тем как в Греции есть чувство покорности року, неверие в то, что рок можно преодолеть. В эстетическом благообразии находится выход из этого трагического положения: это классический выход. Между тем как в Библии, у Иова как будто мир разрывается, потому что есть вера в то, что можно достигнуть правды. Ведь греки не верили, что правда может быть достигнута, между тем как для древних евреев правда была реальна, она требовала, кричала, настаивала, была не классична, но была и не романтична, она не тянулась к торжеству правды мечтательно, не печалилась. Печаль, столь свойственная греческой культуре, — Библии совсем не свойственна. Печали нет, когда человек

стоит непосредственно перед Богом, в Которого он верит, Которому он вручает свою судьбу и с Которым борется за правду.

*Библейское происхождение пророческого элемента.* Если вы сравните пророков и греческий классицизм, то увидите в них два совершенно разных мира, ничего общего между ними нет. Элемент пророческий, который существует и в христианском мире, конечно, не классического происхождения, не греческого, а древне-еврейского. Классический элемент в христианстве скорее мешает пророческому в нём духу.

*Различие между христианским Востоком и Западом — различие влияний.* И вот, в преобладающих течениях христианской европейской культуры всегда ощущалась большая связь с греко-римским миром, чем с миром Библии. Поэтому она классична и поэтому же она была романтична, как реакция против собственного классицизма; лишь иногда прорывается элемент, возвращающий её к Библии, он был очень силён у Лютера. Что же касается Востока, то он всегда гораздо менее чувствовал себя непосредственно связанным с классической греко-римской культурой. (Влияние византийской культуры на Россию — совершенно иного рода). Но очень силён в христианстве восточном, гораздо более силён, чем в преобладающих формах западного христианства, — элемент древне-еврейский, библейский и это меняло всё положение, меняло всю проблему классицизма и романтизма на русской почве, делало её совсем иной.

I

*Происхождение романтизма.* Вопрос, который я хотел бы сегодня поставить, есть вопрос о г е н е з и с е романтизма в западно-европейской культуре. Каково его происхождение, в какой момент является романтизм, романтическая настроенность, романтическое устремление? Я думаю, что когда кончается объективный, установившийся порядок, религиозный и социальный, в котором моменты субъективный и объективный сращены, слиты, когда всё начинает переходить в субъективный мир души и душевная почва начинает разрыхляться и утончаться, — тогда начинается романтизм.

*Явление Лютера — начало разделения объективного и субъективного миров.* В истории западно-европейской культуры для возникновения романтизма огромное значение имело явление Лютера, который, однако, сам, по своему душевному складу, совсем не был романтиком. Но именно восстание Лютера против того объективного порядка, который был установлен в католической средневековой церкви, объективного порядка в католической схоластической теологии, в католическом праве, в организации Церкви, — это восстание подготовило почву для романтизма, потому что оно соответствовало совершенно неизбежному в путях европейской культуры разьединению между внутренним субъективным миром и между объективным порядком. Объективный порядок сдавливал субъективный душевный мир человека и под его напором он начал расшатываться, что вовсе не было расшатыванием самих основ христианства, но лишь основ известной исторической эпохи христианства. Происходило то, что я называю разделением мира объективного и субъективного.

Внутренний субъективный мир веры, в который именно Лютер перенёс центр тяжести христианства, — разьединяется с объективным порядком, перестаёт быть пригвождённым к нему; он не связан уже с каким-то объективным богословским учением, схоластикой, с объективным иерархическим строем Церкви и т.д. Следствие — объективный мир, объективный космос колеблется и расшатывается. Для средневекового типа было характерно пребывание человека-христианина в этом объективном порядке, соподчинение ему, внутреннее органическое сращение. Человек принадлежит к космической иерархической системе и вся его внутренняя религиозная жизнь определяется ею. И вот наступает момент, когда этот космический и иерархический порядок зашатался и в области познания и в области социальной, зашаталась вера в церковный авторитет и т.д. и по другим путям начинает идти внутренняя религиозная жизнь. Этот порядок будет, конечно, периодически восстанавливаться, — была попытка в католичестве реагировать на дело реформации, на протестантское движение, — так называемая контр-реформация. Но всё-таки европейская

культура вступила в новый фазис, потому что явилась новая душа, в которой нет уже старой сращённости субъективного и объективного.

*Новый объективный мир.* И вот, когда для человеческой души померк космос в античном и средневековом смысле этого слова, когда человеческая душа перестала ощущать себя принадлежащей к органическому космическому порядку, — перед человеком раскрылись бесконечные миры и пространства, безучастные к его судьбе. В старом космическом порядке он чувствовал себя охраняемым этим порядком, чувствовал, что этот порядок в конце концов ставит себе целью его благо и спасение. Теперь же оказался перед ним холодный и безразличный к нему мир, природа математического естествознания, а не старый космос. Это тот момент, который с потрясающей силой был выражен П а с к а л е м, который сказал, что его приводит в ужас молчание бесконечных пространств. Средневековый человек этих пространств не чувствовал. Старый объективный мир, с которым был связан человек, рухнул, субъективный же мир сделался в нём более раскрытым, более усложнённым, но оторванным от нового объективного мира. В человеке проснулась жажда познания и свободного познания и в ней открыл он бесконечный мир, который его ужаснул и который не удовлетворяет его души.

*Романтизм, как реакция на него и искание «нового» синтеза.* И вот тогда просыпается в душе тоска от этого холодного мира, тоска души, которая пытается себя компенсировать за утерянный близкий её родной космос, тоска по утерянной природе, вместо которой появилась природа, как объект математического естествознания. Душа не могла примириться с холодностью и безучастностью этот бесконечной природы. После падения средневекового объективного порядка начинает раскрываться другой объективный порядок, — наука, которая утверждает строжайшую закономерность, но уже чуждую человеку. Человек стал свободным, но то, что он открыл в этой своей свободе, оказалось ему угрожающим; человек потерялся в этом новом мире. Так как этим не может удовлетвориться душа, то в ней начинается смертельная



тоска. И эта тоска, по-моему, и есть почва возникновения в широком смысле слова романтического движения в европейской культуре. Вместе с тем это есть попытка уже в последующих стадиях преодолеть разрыв и дифференциацию, восстановить утерянную целостность, попытка компенсировать себя за утерю непосредственной связи с объективными духовными реальностями, тоска по встрече и соединению с ними, которые становятся всё более и более трудными. Поэтому романтизм означает в известный период западно-европейской культуры утончение и развитие субъективного мира души, оторванность от мира объективного, и вместе с тем стремление к слиянию с природой, с космосом по-новому, не так, как это было в космическом порядке средневековья.

*Преобладание душевного начала в романтизме.* Я бы определил ещё романтизм, как ущемлённость духовного начала душой. Романтизм устремлён к духовному, но это духовное оказывается как бы погружённым в душевную стихию, плавает в ней и затоплено этой стихией. Делается всё более трудным в чистом виде раскрыть духовное начало в человеке. Духовное начало, которое преобразует душевное начало, в романтизме само подвергается действию душевного начала.

*Воображение, как новая творческая сила и искусство, как смысл и содержание жизни.* Поэтому совершенно естественно, что в движении романтическом, будь-то движение в искусстве, в философии, социальное или в какой-либо иной сфере, приобретает огромную роль в о о б р а ж е н и е, как творческая положительная сила и искусство для всего пути жизни иное, чем в классические эпохи. В классическом типе культуры классицизм в искусстве есть высшее достижение совершенства в искусстве, но само искусство в жизни никогда не играет такой роли, как в романтизме. В жизни, во всём складе душевном искусство приобретает в романтизме универсальное значение, начинает играть совершенно исключительную и огромную роль. Классик создаёт своё искусство, но никогда не претендует, чтобы оно имело такое всеобъемлющее значение для всей душевной жизни человека, оно остаётся дифференцированной сферой. Неудовлетворённость, тоска обыкновён-

но характерны для романтизма. Есть какая-то тоска по утерянному раю, целостности душевной силы и мощи, ощущение бессилия, тоска по жизни в близком общении с природой. Замечательно характерна в этом отношении роль, которую играл Шекспир у немецких романтиков. Шекспир сам по себе не может быть причислен ни к классикам, ни к романтикам в строгом смысле слова, но он был кумиром немецких романтиков, потому что их потрясала творческая мощь Шекспира. Они считали, что Шекспир для них — утерянный рай.

*Французский генезис романтизма.* В вопросе о генезисе романтизма очень характерно то, что высказывают обыкновенно историки романтизма во Франции, то есть в стране наименее характерной для романтизма. Французы считают, что порождение романтизма и романтической души связано с Жан Жаком Руссо, что появление его во французской культуре и есть впервые появление романтической души, противоположной классической душе 17 и 18 веков, движение, которое они дальше, в 17 веке возводят к Ф е н е л о н у и так называемой к в и е т и ч е с к о й м и с т и к е. Почему они связывали романтизм с Фенелоном, Руссо и квиетической мистикой? Потому что и в квиетической мистике основная идея есть идея совершенной внутренней пассивности человека, совершенного замирания человеческой воли перед непосредственным воздействием благодати на человеческую природу, вследствие которой эта человеческая природа делается благодатной. Считают, что идея Ж. Ж. Руссо о том, что человеческая природа есть природа добрая и благодатная, испорченная только цивилизацией, есть ничто иное, как признание её как бы изначальной естественной благодатности. Это есть оправдание естественных влечений человеческой природы. Это есть признание того, что природно-стихийный элемент в человеческой жизни и есть наиболее благодатный элемент, более благодатный, чем элемент человеческий, элемент цивилизации, искусства, организации, дисциплины и т.д. Если устранить все внешние препятствия, то природно-стихийный элемент приведёт к благу, к высшей жизни. Это обыкновенно считается романтическим элементом и характеризует одну

из сторон романтизма. Я думаю, что французы преувеличивают общеевропейское значение Ж. Ж. Руссо, но несомненно, что влияние его было очень сильно, и в частности на французский романтизм, в особенности первой четверти 19 века, например, на Ш а т о б р и а н а.

*Характеристика понятий «классического» и «романтического».* Как можно было бы всё-таки формулировать основные определения этих двух типов — классического и романтического? Раньше я говорил о генезисе романтизма, теперь же перехожу к определению по существу. Его можно выразить в разных терминах. Прежде всего я сказал бы, что классицизм по своему типу есть замыкание в культуре и, значит, подчинение жизни закону, канону культуры во всех областях. Выработка к а н о н а к у л ь т у р ы есть определяющее начало жизни. Нужно оставаться замкнутым во всех отдельных сферах культуры и достигать в их пределах совершенства: это есть классический идеал. — Романтизм в противоположность классицизму, есть всегда введение в культуру природно-космического душевного начала; но стихийно-душевное, природно-космическое начало всегда опрокидывает закон и канон классической культуры и поэтому классический тип души боится его, считает его хаотическим началом. С этим связано и то, что романтизм обыкновенно и д е а л и з и р у е т в с ё о р г а н и ч е с к о е, всякую органическую растительную жизнь, и органическое в социальном мире.

Классицизм движется п а ф о с о м к о н е ч н о с т и; это есть греческий античный пафос; классицизм верит в осуществимость своего идеала культурного совершенства во всех сферах в конечных пределах, он боится бесконечности, как хаоса, как материи, как отрицания формы. Романтизм движется п а ф о с о м б е с - к о н е ч н о с т и, пафосом, возникшем в христианской Европе, то есть пафосом устремлённости души к бесконечному миру, который нельзя подчинить до конца закону и канону, в котором рождаются вечно новые творческие силы и идеальное совершенство достижимо не в конечном, а за пределами конечного, в бесконечном. Классицизм означает прежде всего н а ч а л о ф о р м ы

и начало формального совершенства, романтизм же — начало с одержания жизни. Классицизм есть объективизм, он не любит субъективных излишней души, стихийно-субъективного душевного элемента в творчестве, он обращён к общеобязательному и всегда подчиняет всё объективным нормам жизни, между тем как романтизм означает субъективизм, он провозглашает права интуиции, права гениальности, неповторимого индивидуального в жизни, не мирящегося с насилием общеобязательной нормы. Классицизм есть движение имманентного совершенства в этом мире. Классическое творчество всегда стремится к отчужденному, оформленному совершенству и верит в возможность этого достижения. Возможно совершенное логическое мышление, совершенные художественные произведения и т.д. Романтизм же всегда есть порыв к иному, трансцендентному миру, тоска по иному, неверие в то, что совершенство осуществимо в этом замкнутом мире. Можно сказать ещё, что классицизм означает несомненное преобладание элемента рационального, в то время как романтизм есть преобладание элемента иррационального. Классицизм более интеллектуален, романтизм более эмоционален. С точки зрения художественной, с точки зрения искусства, классицизм по преимуществу пластичен, пафос классицизма есть пафос пластической формы, в то время как романтизм по преимуществу музыкален. Слова «пластический» и «музыкальный» здесь употребляются в переносном смысле: возможен пластический элемент в музыке и музыкальный элемент в пластике, потому что мир, раскрывающийся в музыке, в гораздо большей степени устремлён в бесконечное.

*Отношение классицизма и романтизма к культуре и творчеству.* Классицизм мыслит себе культуру дифференцированной и раздельно понимает задачи культуры. Он считает, что есть совершенно раздельные между собой сферы — познания, искусства, жизни моральной, государственной, социальной и т.д. и утверждает закон достижения совершенства во всех других сферах. Ни одна из этих сфер не должна вторгаться и вмешиваться в другую сферу. Лишь в целом они составляют истинную культуру.

туру. Это очень характерно для классического замысла культуры. — Романтический же замысел культуры понимает всё целое — с н т е т и ч е с к и и органически, то есть он допускает переходы из одной сферы культуры в другую. Он считает, что в познании может играть роль художественное воображение, искусство может играть огромную роль в путях познания, и наоборот, философия в поставленных ею проблемах может играть огромную роль в искусстве и художественном творчестве. Романтизм мыслит жизнь государственную и социальную не как замкнутую, дифференцированную сферу, а как проникнутую началом духовной культуры. Он всегда имеет цельный замысел, думает, что есть целость в душевной жизни человека, где все сферы находятся во взаимодействии, и что этому соответствует и сам замысел культуры. Поэтому для романтизма характерно, что он в сущности не признаёт ни чистого познания, ни чистого искусства.

Классицизм стремится к совершенным результатам творчества, к совершенным продуктам: нужно писать совершенные драмы, романы, книги, стихотворения, созидать совершенные, логически отчеканенные философские системы, создавать художественные или музыкальные произведения и в самом продукте творчества, в объективных его результатах видеть центр тяжести. Между тем типически романтическое отношение совершенно иное. Душа романтического склада не столько стремится создать совершенный продукт, написать совершенную книгу, создать совершенное художественное произведение, сколько сам творческий акт для неё есть известный способ жить. Это прежде всего её жизненный путь, она живёт таким образом и изживает свои творческие силы и видит скорее центр тяжести в своём внутреннем процессе переживания полноты жизни. Поэтому романтизм обыкновенно и создаёт менее совершенные продукты, чем создаёт классическое творчество. С тем, что строго классическое творчество совершается в отрыве от жизни, — никогда не примиряется романтический человек. Он всегда будет одно с другим соединять, часто смешивать в ущерб своему творчеству. Его интересует жизненный путь в целом.

Классик обыкновенно очень слабо ощущает и слабо сознаёт конфликт между культурой и жизнью, замкнутый в своём классическом типе, он недостаточно сознаёт, что между культурой и её культурными продуктами и между жизнью в целом может существовать пропасть, его это как будто бы не интересует. Между тем, романтик это ощущает, он болезненно ощущает, согласно своему типу, что между продуктами культурного творчества и между жизнью может существовать конфликт, может существовать даже необходимость выбора.

*Критика романтизма.* Немецкие романтики, наиболее типичные романтики, не в области философии, но в области художественного творчества, создали очень мало совершенных произведений, даже можно сказать, что ими было проявлено бессилие в этой области; в них гораздо более сильной была тоска по творчеству, чем сила самого творчества, и поэтому необыкновенно характерно отношение величайшего немецкого гения Гёте к романтизму. Ведь Гёте был первоначально даже одним из источников немецкого романтизма («Страдания молодого Вертера» считается типичным романтическим произведением), но вместе с тем у Гёте было глубокое отталкивание от романтиков. Когда появилось романтическое движение, он против него восстал, я думаю, потому, что чувствовал, в конце концов, его творческое бессилие. В себе он чувствовал силу, сознавая, что он в каком-то смысле преодолел конфликт между романтическим и классическим началами, потому что он и не романтик, но он, в сущности, и не типический классик. Величайшее его творение «Фауст» вовсе не есть классическое произведение.

*«Классический» — в смысле совершенный.* Ведь слово «классический» мы часто употребляем тождественно со словом «совершенный». Когда тип выражен в совершенстве, то мы называем его классическим, мы даже иногда говорим — это «классический тип» романтика. Это значит, что он именно в романтических чертах своих достиг такого совершенства. Классицизм есть элемент достижения совершенства и поэтому во всяком совершенном искусстве присутствует элемент классический.

Заслуга романтизма перед исторической наукой. Романтизм, как движение, которое возникло в начале 19 века, как реакция против рационализма 18 века, чрезвычайно характерен ещё своим отношением к прошлому, к истории, к историческому преемству, к внутренней духовной жизни предшествующих исторических эпох. Именно романтизм начала 19 века их раскрывал, они были закрыты для классиков 18 века. Поэтому та реакция, которая существует против романтизма, очень неблагодарна и несправедлива к романтизму. Из этого не следует, что романтизм нужно провозгласить абсолютной правдой, — в нём есть величайшая слабость и немощь, подлежащая преодолению, но в нём есть и большие заслуги в истории европейской культуры, и эти заслуги должны быть признаны.

*Двусмысленное отношение к современности.* Любопытно, что в романтизме есть сочетание двух элементов — очень р е а к ц и о н н о г о и очень р е в о л ю ц и о н н о г о; для него характерно, с одной стороны, крайне реакционное отношение к современному прогрессу, а, с другой стороны, — революционный элемент: меньше всего романтики были людьми, поддерживающими данный порядок, с современностью они плохо уживались, как люди, тоскующие по чему-то иному. Французское романтическое движение заключало в себе очень сильный революционный, социальный элемент. Есть несомненная правда, вечная правда романтизма против формализма и рационализма классической культуры. Когда она заковывается в своём формализме и рационализме, романтическое восстание делается неизбежным.

*Слабость романтического типа.* Но слабая сторона вообще романтического типа заключается в том, что с ним сплошь да рядом бывает связана такая разрыхлённость душевной почвы, которая означает б е з о л и е: элемент эмоциональный делает человека тоскующим, но бессильным в действии. Это не для всех романтиков верно, но несомненно, что на почве романтизма происходит такое ослабление, и тут иногда тип классического человека бывает прав. Прав он бывает также потому, что стремится к утверждению начала совершенства в реализации, он считает себя классиком, поскольку он удачнее романтика в своём творческом акте.

*Подлинный реализм — как новая культурная категория, преодолевающая односторонности классицизма и романтизма.*

В сущности, я думаю, что у величайших творцов Запада элементы классицизма и романтизма соединились. В Шекспире есть элемент классицизма и романтизма. В конце концов, духовное преодоление односторонних начал классицизма и романтизма стоит перед нами как положительная задача. Нужно, признавая положительное в них, всё-таки так войти в какую-то новую область, которая лежит за этими началами. Я бы сказал, что кроме типов классицизма и романтизма, как типов души и культуры, существует ещё тип, который я назвал бы типом подлинного и настоящего реализма, не «реализма» второй половины 19 века, который, в сущности, есть лже-реализм, направленный на маленький кусочек действительности, а реализма, взятого в его полноте и глубине, то есть захватывающего всю полноту реальности в её духовной глубине и во всём объёме мира социального и мира природного, внутреннего духовного подлинного реализма, который не есть классицизм и не есть романтизм, потому что классицизм заковывает в формальной культуре, мешающей прорываться к глубочайшим духовным реальностям, — и не романтизм, который по своей душевной структуре не в состоянии из своего замкнутого душевного мира вырваться. Это есть третье начало, которое тут раскрывается и к которому, я думаю, мы идём.

### ЦИКЛ III. Культура и социальный процесс

Лекция 9. Аристократическое и демократическое начала в культуре. Культура и революция.

*Социальная природа культуры.* Теперь я перехожу к циклу, который будет трактовать об отношении между культурой и социальными процессами, и прежде всего между аристократическим и демократическим началами в культуре. Культура никогда не остаётся достоянием личной жизни, личного творчества человека, она всегда есть объективация, проекция этого личного творчества в социальной жизни, то есть понятие о культуре есть непременно социальное понятие, и поэтому



культура находится всегда в очень сложном взаимодействии с социальными процессами, с состоянием общества, в котором она творится. В культуре человек связан с другими людьми. Даже творчество людей совсем одиноких, непризнанных и непонятых окружающим обществом всё-таки образует какой-то свой избранный круг в культурном мире, который оказывается в отношении к нему более широким, социальным кругом. И вместе с тем, между культурой и социальной жизнью постоянно происходят разнообразнейшие конфликты.

Культура народа, культура личностей, составляющих человеческое общество, влияет на социальную жизнь и определяет её характер, но и само культурное творчество подвергается влиянию социальных процессов. Это двойной процесс и вот эта двойственность выражается в соотношении между аристократическим и демократическим элементами культуры.

*Аристократический принцип в культуре.* Всякая настоящая культура творится по аристократическому принципу, потому что она творится по п р и н ц и п у к а ч е с т в а, подбора и повышения качества.

*Принцип качества.* Из огромного количественного, массового мира, в котором ещё не определилась никакая ценность, — выделяется качество, прежде всего качество самих людей — творцов культуры, качество мысли, творческих замыслов, и это выделенное качество не соглашается быть растворённым в количественных массах. Количественные массы могут легко затопить качество культуры, и поэтому качество культуры всегда было ограждено от этого затопления; всегда утверждались аристократические подбор качества, слой творцов культуры и характер самого культурного творчества. Творчество культуры есть всегда восхождение, завоевание и утверждение положительных ценностей во всех сферах культуры, а не разлив по плоскости. То, что называется популяризацией само по себе никогда не есть культурное творчество. Когда культурное творчество достигло положительной ценности, возможен, делается процесс популяризации.

*Пафос свободы.* Культурное творчество всегда движется пафосом с в о б о д ы, а не пафосом р а в е н с т в а, и творчество по природе своей может быть только свободно и обращено к достижению высшей ценности и высшего качества, а не к распространению вширь. Культура по своей природе и е р а р х и ч н а, она предполагает существование высших и низших ступеней, а не равенние по низшим. Это, в сущности, мы видим повсюду. Есть высшее достижение познания, что и есть настоящее культурное творчество, и есть широкая популяризация знания на более низших ступенях культуры. Культура не допускает смешения, свержения качественных иерархических ступеней.

*Обращённость творчества к высшим целям.* Философ, учёный, художник, всякий творец культуры, прежде всего обращён к творчеству качественных ценностей, он ищет и с т и н ы и к р а с о т ы, а не п о л ь з ы; можно извлечь пользу из его творческого дела, но сам он обращён к достижению высшей ценности. Сплошь да рядом высшие творческие достижения оказываются доступными для немногих, не все их понимают и оценивают и следствием этого часто является демократическая критика культуры массами, которые требуют от него равенния по низшим, в то время как культура равняется всегда по высшим и не обращена к широким массам.

*Умственная духовная аристократия.* Культура не может твориться и достигать своих высших проявлений без того, что я назвал бы у м с т в е н н о й, д у х о в н о й а р и с т о к р а т и е й, то есть без существования такого культурного слоя, который иерархически выделяется из огромных человеческих масс и обладает особыми качествами. Эту духовную аристократию надо отличать от социальной аристократии, в классовом смысле слова, потому что аристократия социальная может часто стоять на очень низком культурном уровне. Тут идёт речь о явлении совершенно иного порядка.

*Иерархическое строение культуры.* В чём заключается сущность иерархического строения культуры? Иерархическое строение культуры связано с тем, что низшая ступень культуры не может существовать без высшей ступени. Культура строится сверху

вниз; то, что достигается на высших ступенях культуры, оказывается внутренне нужным для всех нисходящих ступеней, хотя бы низшие ступени и не сознавали этой неизбежности своей связи с высшими. Например, элементарная техника объективно предполагает существование высших ступеней науки и философии; без высших достижений познания, совершенно бескорыстного, вовсе не ставящего себе практических целей, иногда совершенно созерцательного, — невозможно было бы достигнуть всех тех знаний, которые на низших ступенях являются как элементарные формы техники (в широком смысле). Совершенно то же самое можно сказать и про все остальные сферы.

Так, элементарная эстетика народного быта, конечно, очень связана с высшими ступенями художественного творчества. Народная художественно-эстетическая культура составляет некоторое органическое целое.

Народная религиозная жизнь вовсе не требует высших богословских знаний, религиозной философии: человек может быть очень верующим, благочестивым человеком и может сам всего этого не знать и не понимать. Но в целом жизнь христианского мира, христианской церкви, невозможна без этих высших ступеней, она ими питается так же, как она питается духовно высшими достижениями святости, так же, как питается догматической мыслью и т.д.

*Органичность иерархического строения культуры.* Каждая культурная сфера есть некоторая целая система, подобная организму, у которого нельзя оторвать никакого органа без того, чтобы это не повлекло роковых последствий для жизни самого организма. Низшее всегда нуждается в высшем; низшее не может требовать, чтобы высшее перестало существовать или принизилось бы до него и исполнило бы непосредственно утилитарные заказы снизу. Такое требование есть непонимание строения культуры и роковых последствий, которые оно может за собой повлечь. Это особенно ясно в том складе культуры, который мы видим за эти годы в советской России. Иерархическое строение культуры всегда означает, что в едином органическом целом высшее и качественное суще-

ствует и для низшего, с л у ж и т этому низшему, без того, чтобы качество этого высшего подчинялось началу количественному низшего. Таковая идея иерархического строения культуры, которая особенно сильно была выражена в те периоды, когда культура была религиозно обоснована. Но фактически в истории культура всегда оставалась достоянием привилегированных слоёв, и деятели культуры часто забывали своё призвание к служению целому. Культура была долгие столетия недоступна в своих достижениях массам, которые поэтому часто относились к ней враждебно и её презирали.

*Социальный утилитаризм, как следствие нарушения идеи служения.* Социальный утилитаризм, который всегда основан на том, что количество требует, чтобы качество ему служило, — восстаёт против иерархического строения культуры и вместе с тем он есть как бы возмездие за извращение иерархической идеи служения: он есть следствие того, что идея служения была нарушена, что высший культурный слой, как бы замкнувшись в себе и поглощённый собою, перестаёт понимать своё дело как служение целому. Идея служения отцов культуры сверхличному целому есть идея религиозного порядка и поэтому в тот период, когда культура теряет религиозный характер, извращается идея служения, извращается двояко: с одной стороны, деятели культуры замыкаются в себе и забывают о человеческой массе, с которой они органически связаны, а, с другой стороны, снизу предъявляются культуре требования, которые она вполне выполнить не может, — требования снижения, уменьшения её качества и подчинения её количеству. Эти две стороны одного и того же процесса разложения органического целого культуры. В требованиях, которые предъявляются к высшему культурному слою снизу, всегда есть какая-то доля правды, потому что не могут быть забываемы эти низы и необходимость их качественного повышения; — однако в них содержатся сплошь да рядом психологические основания, психологические мотивы низшего, а не высшего порядка и этим извращается правда этих требований, например зависть и злоба.

*Зависть к качеству — душевная отравка и источник конфликтов современного общества.* Ведь в современном обществе существует зависть вовсе не только к богатству, к материальному привилегированному положению или к большим политическим правам, — существует зависть к более высокой культуре, зависть к культуре ума, зависть к качеству. Я думаю, что культура 20 века в очень сильной степени отравлена этим чувством зависти, вызванным очень сильным чувством неравенства. И это чувство отравляет не только тех, которые его испытывают (потому что всякий человек, испытавший чувство зависти, есть человек отравленный, это душевная отравка, которая искажает всю душевную жизнь), — но и деятелей культуры, творцов её, тот высший культурный слой, который ощущает на себе токи, исходящие от этого чувства зависти и даже злобы: он перестаёт чувствовать радость творческого порыва. Это создаёт между аристократическим и демократическим началами культуры конфликт, который в прежние эпохи, в эпохи более религиозно окрашенные, не существовал, когда высшие и низшие ступени были между собой более связаны, несмотря на колоссальное неравенство, большее, чем то, которое существует сейчас. Сейчас неравенство ослабело. Но радость творческого порыва, такую, какую испытывали люди начала эпохи Возрождения, современные люди не знают. Радость жизни в современном обществе необыкновенно ослабела, потому что она отравлена ядом, которого предшествующие эпохи не знали. В предшествующие эпохи было много несправедливости и неправды, но они переживались с меньшей внутренней отравленностью, чем переживаются в нашу эпоху, в которой объективно ослабели всякого рода несправедливости. Всё это вносит раздвоение в сознание самих творцов культуры и порождает идею кризиса культуры.

*Демократический принцип в культуре.* Процесс демократизации культуры есть по-видимому неизбежный и неотвратимый процесс в судьбах человеческих обществ, его никакими способами остановить нельзя. Он ставит очень серьёзную проблему о судьбах человеческой культуры, ни закрыть глаза на неё, ни уйти от неё — нельзя. Но есть другая сторона в судьбе культур человеческих об-

ществ. Культура с одной стороны имеет в себе аристократическое начало и на нём зиждется и с другой стороны имеет демократическое начало: прорыв широкой массы к культуре, с целым рядом требований к ней предъявляемыми.

*Правда демократического принципа.* Это не только процесс неизбежный и неотвратимый, но есть в нём и объективная правда, потому что раскрытая истина или красота или завоёванная ценность правды и справедливости жизни — принадлежит каждому человеческому существу, обладающему человеческим достоинством. Такова прежде всего точка зрения христианства. Античный греческий мир этого не признавал, он стоял на принципе исключительно аристократической культуры. Христианство этот принцип опрокинуло и лишь в эпоху Возрождения он снова по-новому утверждается. Но в дальнейшем процессе, на протяжении ряда столетий, начало всё более и более обнаруживается другое начало культуры, начало демократизации культуры.

*Уравнительный процесс и две его стороны.* Демократизация расширяет социальный базис культуры, вносит в неё новые принципы, которые на культуру влияют и её перерождают. Новые силы, новые массы, чуждые традициям культуры, не жившие в ней и не приобщённые к ней в прошлом, входят в культуру, приобщаются к ней и предъявляют к ней свои требования иного порядка, чем те, которые предъявлялись культуре слоями, связанными с культурой в прошлом. Является не только новый массовый потребитель культуры, который пользуется культурными ценностями для себя, но и массовый создатель культуры, что уже гораздо более существенно меняет самый характер творчества. Это верно не только по отношению к процессам, происходящим сейчас в советской России, но и к тому, что происходит на Западе. Результаты этого двойки: с одной стороны повышается культурность масс, — это есть положительный процесс, а с другой стороны понижается уровень культуры. То, что стояло наверху, понижается, то, что стояло внизу, повышается, происходит уравнительный процесс. Бесспорно, человеческие массы не могут оставаться бесконечно во тьме, они должны пройти к свету, — это есть нормальный процесс. Ценности

и достижения культуры в каком-то смысле принадлежат всякому человеческому существу, хотя бы они созданы были по аристократическому принципу. Процесс этот необыкновенно сложный, противоречивый по своим результатам, двойственный — с одной стороны, необходимый и справедливый, с другой стороны, беспокойный и угрожающий для высших достижений культуры.

*Угроза социальной энтропии.* Процесс демократизации, расширения культуры может принять форму, которую я бы назвал с о ц и а л ь н о й э н т р о п и е й. Энтропией называется второй закон термодинамики, который заключается в том, что существует постоянный прирост тепловой энергии, происходит постоянное нарастание тепловой энергии во всём мире. Этот закон угрожает гибелью миру, так как физики делают такое предсказание, что, при равномерном распределении тепла в мире, жизнь в мире прекратится, мир погибнет. И вот процесс демократизации в человеческом обществе иногда может быть понят тоже как социальная энтропия, равномерное распределение тепла, которое, в сущности, уравнивает всякое качество и этим приведёт культуру, в конце концов, к смерти, так как культура основана на повышении качества и не допускает равномерного распределения. Я не думаю, чтобы это были единственно возможные перспективы, это есть просто одна из угроз, которые существуют для социального мира. Должны быть найдены какие-то противодействия, иное понимание разрешения этой проблемы. Может ли оно быть найдено в пределах самой культуры? Я думаю, нет, только духовные начала, возвышающиеся над культурой, могут разрешить все противоречия, которые с культурой связаны, но, во всяком случае, эта проблема теперь вплотную стоит перед миром.

*Социальные начала культуры.* Итак, в культуре есть два начала — аристократическое, которое есть начало творческое, качества, начало ценности, выделения высшего, возвышения, подъёма, и есть начало демократическое, начало распространения по плоскости расширения, вхождения количества, приобщения количества к ценностям культуры, со всеми трудностями, которые это с собой несёт. Это есть противоречие культуры по самому её

существо, потому что культура имеет социальную природу, она не остаётся только во внутренней жизни человеческой личности, внутренняя духовная жизнь не может не иметь никакого отношения к социальной жизни. Культура есть объективация и именно поэтому она имеет социальную природу. Из аристократической сферы культура, которая связана с личным образованием, личной одарённостью и качеством творцов, вовлекается в сферу социальную, в которой она переживает свою неотвратимую судьбу, влекущую её к кризису. В сущности, на протяжении всей истории были периодические трудности и опасности для качественных достижений культуры, вследствие вступления в неё масс — количеств, с которыми она не в силах была справиться.

*Опасность варваризации культуры и условие её спасения.* Происходил процесс, который часто называется процессом варваризации или огрубления культуры. Он происходил в эпоху средневековую, когда аристократическая античная культура пала и когда было вторжение варварских народов в жизнь культурного человечества, он происходит по-иному уже довольно длительное время в культуре европейской. С этим процессом справилось средневековье, то есть мир не окончательно погрузился в варварскую тьму, — только благодаря христианству. Христианство спасло высшие достижения античной культуры, которые дошли до нашего времени. С подобным процессом, происходящим сейчас, по-видимому, если проводить аналогию с той эпохой, можно справиться тоже очевидно лишь духовным религиозным возрождением, без которого он делается очень беспокойным и страшным.

*Культура и социальный процесс.* Как я уже об этом мельком говорил, высокая качественная культура, которая находилась в обращении сравнительно небольшого культурного слоя, есть, в сущности, культура гуманистическая.

*Гуманистическая культура нового времени.* Гуманистическая культура нового времени очень хрупка и не прочна, не имеет внутренней силы и крепости для сопротивления вторжению в неё масс и количеств. Деятели высокой гуманистической культуры не знают



магических слов, которые бы владели душами масс, они не имеют символов, которые всегда управляют массами.

*Технические результаты и техника культурного творчества.* Масса человеческая, не связанная с процессом культуры, сравнительно легко овладевает техническими результатами культуры и, наоборот, с очень большим трудом овладевает внутренней культурой, высшими её достижениями, потому что высшие достижения культуры в гораздо большей степени связаны с техникой самого культурного процесса и механически не легко переносятся к другим слоям народа, между тем, как технические результаты цивилизации обладают способностью автоматически переноситься и ими легко овладевают и пользуются народы, находившиеся ещё недавно в состоянии докультурного. Это очень угрожающий факт, потому что, если бурная и стремительная демократизация культуры сводится к усвоению массами именно этой стороны культуры, лишь внешних её результатов, а не внутренней духовной культуры, — это, конечно, означает понижение уровня культуры и, в конце концов, может быть, даже её истребление.

*Принцип и строение религиозной культуры.* Когда я это говорю, я говорю о гуманистической культуре нового времени, которая не обладает тайной овладения душами масс. Простая культура религиозных периодов была иерархична по своему строению и вместе с тем всенародна по своему принципу, и она умела владеть душами масс, потому что овладеть душами масс можно именно религиозными верованиями, религиозной символикой. Религиозная символика приобщает народные массы к культуре в особом смысле, которого безрелигиозная гуманистическая культура не в состоянии достичь.

*Принцип и строение безрелигиозной культуры.* Гуманистическая культура нового времени, безрелигиозная, гораздо более признаёт принцип равенства, чем старая религиозная культура, но вместе с тем она по своему существу не всенародна: она остаётся в оторванном культурном слове, она не передаётся символически в ширь и в глубь народной жизни, она остаётся в

своём замкнутом кругу и не обладает большой силой сопротивления. Она легко может быть разорвана, как это, например, случилось с очень высокой русской культурой 19 века, которая существовала лишь в верхнем культурном слое и была совершенно оторвана от народных масс. Культурным был очень тонкий слой, который был разорван в момент революции и утонул в бездне. Быть может, социалистическая идеология есть единственная идеология, которая обладает своей символикой, владеющей душами масс, и то потому, что эта её символика в чём-то подобна религиозной символике. И потому на почве безрелигиозной, когда народ не охвачен единой верой и единой идеей, выраженной в символах, аристократическая культура неизбежно уступает надвигающейся культуре коллектива. Нет единого стиля, который охватывал бы все слои общества от верху до низу, как это было, например, в средневековье, где был единый стиль, несмотря на существование колоссальных неравенств и даже рабства. Поэтому в период существования безрелигиозной культуры ей постоянно грозит процесс варваризации.

*Процесс демократизации культуры.* Процесс демократизации культуры есть процесс всасывания масс культурой и просачивания культуры в массы, который может развиваться не только медленно, эволюционно, но иногда и бурно, — таковы моменты революций. Когда происходят революционные взрывы, они всегда сопровождаются выступлением больших народных масс, угнетённых в прошлом, которые опрокидывают всё строение культуры старого общества.

*Революционный процесс и его две стороны.* Революции двойственны по своей природе. С одной стороны, революция несёт с собой всегда очень большое о г р у б л е н и е и обычно в момент своего разгара она очень мало ценит творчество культуры, она часто преследует деятелей культуры и даже уничтожает. Таков яркий пример французской революции, революции в стране с очень высокой и древней культурой, и тем не менее французская революция в лице своих революционных деятелей казнила великого учёного Л а в у а з ь е, сказав, что «революция не нуждается

в учёных», она казнила К о н д о р с е, создателя теории прогресса, поэта Ш е н ь е и других. Это есть типическое явление вообще во время бурных процессов вторжения масс в жизнь. Такова одна сторона этого процесса; с другой стороны, революция есть очень большой новый опыт, она вливает новую кровь в жизнь народа, часто о б н о в л я е т и освежает жизнь и даёт новые мотивы для творчества культуры. Но эти новые мотивы для творчества приходят не во время самого разгара революции, так как момент этот всегда неблагоприятен для культурного творчества, а наступают обыкновенно после революционного опыта. Мы это видим во Франции, когда после французской революции был творческий подъём культуры; было романтическое движение, которое представляло собой цветение культурного творчества, было возрождение католичества, которое находилось в упадке. Религиозное возрождение после революции — явление довольно типическое. В России вторжение масс в культуру было особенно катастрофично именно из-за той пропасти, которая существовала между культурным слоём и массами. Ведь такое количество безграмотных, какое было в России, это наша вина и наше несчастье. Культурная традиция у нас была гораздо слабее, чем на Западе, в сущности, сильная и глубокая культурная традиция допетровской Руси была уничтожена, новая же, петровская, насчитывает всего два века и в 18 веке она была ещё подражательной и поверхностной и только в 19 веке стала значительной. Поэтому процесс смены культурных традиций приобретает в России совершенно другой характер и отсюда же лёгкость забвения всех традиций русской культуры и пафос новой пролетарской культуры. Пролетарская культура есть условная символика, в которой выражается происходящий катастрофический перерыв.

*Революционный процесс.* Если мы возьмём весь европейский мир, то увидим процесс демократизации, происходящий в колоссальных размерах. Внешняя медлительность этого процесса на Западе, его некатастрофический характер, не должен нас вводить в заблуждение, не должен нам мешать видеть и понять, что в действительности происходит невероятное перерождение культуры

от этого процесса демократизации. И вот тут нужно повторить, что поддаются демократизации не высшие достижения культуры. Легко демократизируется, например, культура рационалистического просвещения 18 века, которая гораздо ниже французской культуры 17 века или немецкой конца 18 и начала 19 в. Материалистические идеи с необыкновенной лёгкостью усваиваются массами, они оказываются самыми доступными и удобными для всеобщего употребления. Материалистическую философию может усвоить человек, недавно вышедший из состояния неграмотности. Этот процесс означает подъём принципа количества, означает механизацию культуры, преобладание техники над культурой духа и над аристократическим принципом, он подвергает опасности само существование качественного начала и вызывает целый ряд враждебных направлений, которые ведут борьбу с этим качественным началом. Это в сущности ведёт к тому, что массы количества не приобщаются таким путём к настоящей культуре и создаётся движение, которое мешает их приобщению к настоящей культуре. Это есть основное мучительное противоречие культуры, неразрешимое в своих пределах. Я ещё в другой раз более подробно буду говорить о том кризисе, который переживает высший культурный слой Запада, о том чувстве беспомощности, которое он испытывает перед этим процессом демократизации культуры. Он не знает, как на него отвечать, он уходит, прячется, замыкается в себе и не в состоянии овладеть происходящим процессом, так как, по-видимому, в основном русле западной культуры нет тех больших сил, которые в состоянии это сделать, в состоянии реагировать на процесс демократизации, неотвратимый и неизбежный, в смысле приобщения масс к культуре, но не в смысле перерождения её и понижения её уровня. В этом глубочайшая трагедия западной культуры.

*Возможность преодоления процесса понижения культуры.*

Всё это приводит нас к основному заключению, к которому я со всех сторон подхожу. Разрешение этого противоречия и значит, что силы, которые помогут культуре справиться с этим колоссальным по своему масштабу процессом, нужно искать в началах,

возвышающихся над самой культурой; нужно обратиться к её первоисточникам, от которых она далеко ушла на протяжении ряда столетий. Это предполагает возникновение духовного движения, раскрытие духовных начал в культуре, которые распространяются на жизнь человеческих масс. Всё будущее культуры зависит от того, насколько духовное начало овладеет мировым движением огромных человеческих количеств. Пробудится ли в них это духовное начало, склонятся ли они перед ним, будет ли найдена символика, способная овладеть их душами, более сильная, чем та, на которую способна современная культура. Это, в сущности, есть вопрос об отношениях между культурой и религией, — последняя, предельная тема вообще философии культуры, тема, к которой всё нас подводит.

*Проблемы преемственности.* Совершенно ясно, что культура не может сохраниться в замкнутом кругу. Она должна выйти из этого круга и сам замкнутый круг культуры должен раскрыться для более широких движений. Каким образом он может сохранить утончённость культуры и её достижения, которые он должен продолжать творить, — это есть самый трудный и мучительный вопрос, без ответа на который результаты культуры могут быть просто сметены и не переняты. Культурный слой может не найти в себе сил ответить на те запросы, которые к нему предъявляются. Начинают преобладать настроения просто враждебные высшим достижениям культуры, желающие их смести, уничтожить, как вырождающиеся, не имеющие в себе никакой творческой силы. Это есть не столько медленный процесс демократизации и всасывания более широких социальных слоёв в культуру, сколько конфликт между культурой, как достижением высшего слоя, и широким социальным слоем. Этот разрыв мы видим не только в бурно-революционные периоды, которые всегда склонны к катастрофическим разрывам, но и в гораздо более мирных течениях. Если мы возьмём социал-демократическую партию в Германии, сейчас самую сильную, в сущности партию порядка, — она по своему типу, по преобладающей своей массе, целиком обращена к торжествующей технической

цивилизации и очень далека от высшей качественной культуры, к которой она не хочет вовсе приобщаться. Это мы видим почти везде, не только в России, но и в Америке. Быть может тип французской культуры в этом смысле наиболее благоприятный, так как здесь чувствуется наибольшая связь между традициями французской культуры и жизнью французских масс. Это тайна французской культуры, что в самую толщу народной жизни прососались высшие достижения французской культуры. Характерно для французского типа культуры, что каждый французский *épicier* (бакалейщик — Т. С.) в каком-то смысле картезианец и характер мышления Декарта глубочайшим образом в него проник. Эту особенность вы никогда не встретите в Германии: между вершинами культуры и серой массой немецкого народа очень трудно установить соответствие. Там необыкновенно высокий культурный уровень верхнего слоя, гораздо более высокий, чем это мы видим во Франции, и сравнительно очень низкий культурный уровень масс. Но в общем этот процесс переживается сейчас и во Франции. Он вызывает беспокойство, бесконечные споры и т.д. и вряд ли культурная элита, которая во Франции наиболее утончена и удалена от исторической жизни, сможет дольше устоять от этого напора масс и найти слова, которыми она могла бы духовно оплодотворить их жизнь.

*Религиозное понимание социального служения.* Совершенно ясно, что культурная аристократия может продолжать существовать в мире лишь в том случае, если она поймёт своё творческое дело как служение какому-то великому целому. Не как пребывание в своём маленьком замкнутом слое, не как самоуслаждение, самоутончение, а как призвание к осуществлению исторической задачи. Но понимание своего дела высшим культурным слоем, как служения сверх-личной цели, есть религиозное понимание культурного служения и культурного творчества, и социальное служение во всех сферах культурного творчества только в том случае может быть глубоко обосновано, если оно есть форма религиозного служения. Социальное служение, которое сознательно не признаёт религиозные идеи, бессознательно всегда ос-

новывается на тех силах, которые связаны с религиозными целями жизни. Поэтому совершенно ясно, что выход из этого кризиса означает переход в иной план, из плана чисто культурного, в план религиозный, но не для того, чтобы уйти от культуры и её творческих дел, а для того, чтобы получить духовную основу, которая даёт силы, чтобы не чувствовать себя оторванным от высших сверх-личных целей жизни. А в последний период истории деятельности культуры чувствовали себя оторванными, беспомощными и под ударами со всех сторон того движения демократизации и отказа от высших ценностей культуры, которое происходит сейчас в мире с невиданной ещё силой.

Вот всё это, в сущности, ставит нас вплотную перед темой, к которой я перейду в следующей своей лекции, темой об отношении между культурой и социальным вопросом. Я вовсе не предполагаю по существу решать социального вопроса, а лишь в связи с судьбой культуры, то есть с тем значением, которое культура может иметь для постановки и решения социального вопроса, и, вместе с тем, с тем значением, которое имеет для дальнейшей судьбы культуры социальный вопрос, который всё равно ставится уже жизнью, как вопрос сегодняшнего дня и принуждает человека себя признать. Но этот основной вопрос, который углубляет тему об отношении между аристократическим и демократическим началами в культуре, можно ставить и вне социального вопроса нашего времени, потому что он, несомненно, принимает новые, особые формы.

### ЦИКЛ III. Лекция 11. Культура и техника. Дух и машина.

*Понятие техники в специфическом и расширенном смысле.* Вопрос о технике и о машине есть основной вопрос судьбы культуры. С точки зрения истории культуры, как я уже говорил в своих первых лекциях, человек выходит из состояния природного и переходит в состояние культурное через изобретение технических орудий. Само понятие техники можно употреблять, как в смысле более широком и всеобъемлющем, так и в более узком и собственном смысле слова, смысле, который мы подозреваем, когда говорим сейчас о технике. Во всяком случае, понятие

техники шире, чем понятие машины и орудия. Можно говорить о технике мышления, стихосложения, говорить даже о технике духовного и мистического пути (например, индусская йога — это очень разработанная духовная техника), она существовала и в разных мистических школах и направлениях. Шпенглер, недавно выпустивший новую книгу «Человек и техника», предлагает определить технику как т а к т и к у всей жизни, как борьбу, которая ведётся в жизни, а не как орудие в собственном смысле этого слова. Но сейчас я буду говорить о технике в гораздо более специфическом смысле.

*Составные элементы культуры и три типа-стадии действительности.* Культура очень сложное образование, состоящее из нескольких элементов. Так, в ней всегда присутствуют элементы т е х н и ч е с к и й и п р и р о д н о — о р г а н и ч е с к и й. Можно было бы назвать три стадии культурного состояния, — это очень важно для цели моей сегодняшней лекции, — стадию в полном смысле слова к у л ь т у р н у ю и стадию т е х н и ч е с к и — м е х а н и ч е с к у ю. Само собой разумеется, что это есть лишь установка типов, которые не даны фактически в действительности в чистом виде, они в действительности всегда могут быть в сложном сочетании друг с другом. Но в каждом из них раскрываются разные реальности, разные формы действительности стоят перед человеком: действительность природно-органической жизни, действительность культурная, в которую культурное человечество погружено, и действительность новая, неведомая в прежние эпохи — техническая, механическая, машинная действительность. Это разные сферы действительности, разные типы бытия, к которым по-разному должен определить своё отношение человек.

*Органически-природная стадия: преобладание органически-природного элемента.* Когда мы говорим — природно-органическая действительность, как элемент, привходящий в культуру, из которой культура исходит и который она ещё сохраняет, — что это означает? Это очень сложно, потому что было бы ошибочно думать, что природно-органический элемент связан с состоянием дикости, которое изучает наука о первобытной культуре.



*Дикарь и состояние дикости.* Это неверно уже потому, что дикарь, насколько мы способны его изучить, в сущности, не есть природно-органическое существо, находящееся в гармоническом соединении с ритмом природы: д и к а р ь с т о и т н и ж е п р и р о д ы и это указывает на то, что он есть существо по своему состоянию противоположное самой идее о человеке, самому принципу человеческого бытия, самому образу человека. Дикарь уродливее животных, все его движения, жесты, звуки, которые он издаёт, безмерно уродливее природы и менее соответствуют природе, менее находятся с ней в гармонии, чем жизнь животного мира. Это есть особое состояние человека, очень мучительное, которое ставит вообще проблему учения о человеке в необыкновенной остроте.

*Органически-природный элемент в культуре.* Когда я говорю об органически-природном элементе внутри культуры, — речь идёт о соответствии природному ритму, то есть об органичности, как с о т в е т с т в и и п р и р о д н о м у р и т м у. Таков патриархальный строй, который был одной из первоначальных форм жизни человеческих обществ. Часто люди, болезненно воспринимающие процессы, происходящие в современной жизни, страстно желали бы сохранения какой-то органической целостности прежних эпох, которая так связана с патриархальным строем. Органическая социальная теория возвращения к такой органической целостности или сохранения её, поскольку она есть романтика, оказываются совершенно бессильными перед тем колоссальным процессом, который в жизни человеческих обществ и культур происходит. Справится с ним они не в состоянии, это остаётся более мечтательным настроением, чем реальной жизнью.

Под стадией органической можно понимать целый ряд таких образований культуры, таких её элементов, которые, будучи близки и подобны природному порядку, однако же в собственном смысле слова не относятся к природной стихии. Органически-природными элементами в культуре я называю органическое понимание жизни государства, жизни семьи, органическое понимание хозяйственного процесса, обычаи и нравы и т.д. Через эту стадию человеческая культура и проходит, когда всё представля-

ется подобным организму, растению или животному: рождается, произрастает, расцветает, дряхлеет и умирает. Целый ряд теорий о государстве, об обществе очень настаивали на этом уподоблении органической жизни. В особенности это делали романтики начала XIX века, для которых слово «органическое» означало всегда положительную ценность, то, к чему они стремились, в противоположность элементу механическому, с которым они боролись и торжество которого они хотели остановить.

*Культурная стадия: равновесие природного и технического элементов.* Культура по существу своему есть выход из природного состояния, и для этого она пользуется техникой, которая стоит между человеком и природой. Но культура не допускает окончательного перехода в технически-механическую стадию, потому что окончательный переход всего уклада жизни в эту технически-механическую стадию, означает конец культуры и начало какого-то совершенно другого состояния, которое иногда называют цивилизацией. Культура, в точном смысле этого слова, переживает кризис, кончается, ей грозит смерть, когда элемент технически-механический окончательно охватит все стороны жизни и вытеснит полностью из культуры элемент природно-органический. Культура в подлинном смысле этого слова, как мы её видим в истории, в период расцвета культуры, — ещё окружена природой, но она есть преодоление природы, она образует совершенно новую действительность, которая стоит между человеком и природой. Но она природой окружена, культура любит сады, любит животных, — это есть одно из проявлений цветущей культуры.

*Технически-машинная стадия: преобладание технического элемента.* Сейчас я перехожу к формулировке самой центральной мысли моей сегодняшней лекции, которую можно формулировать так: преобладание техники и машины, что есть, в сущности, самый бросающийся в глаза фактор мирового процесса, — есть ничто иное, как переход жизни человеческих обществ от органичности к организационности. Если предшествующие периоды представляются нам органичными (часто мы это преувеличиваем, то есть в них тоже был элемент организации), — победа техники и

машины и её преобладание во всём типе современной жизни есть несомненно преобладание организации во всём над организмом: организации жизни социальной, организации культуры, которая от этого может быть перестаёт быть культурой, как основной тенденцией, основной силой, действующей в мире.

*Организм и организация.* Мы переходим к основному различию между организмом и организацией. Организм есть продукт природной космической жизни, он появляется через рождение; организмы рождаются. Поскольку мы мыслим подобные организмы человеческих обществ и культуры, мы мыслим их тоже как бы порождёнными из космической природной основы человеческой жизни, жизни человеческих обществ. Организация, в отличие от организма, есть целиком продукт человеческой активности и человеческого творчества. Организация не рождается, она создается активными силами по определённому плану с определённой целью усилиями человеческой мысли, человеческого разума и воли. Это есть огромное различие. Организация не есть уже явление космического порядка в том смысле, в каком явление космического порядка является всё органическое в жизни. Всякая техника, в широком смысле слова, есть создание человека, а не природы. Природными элементами техника пользуется как материалом, без них невозможна никакая техника, но она есть целиком создание человека, а не рождение природы.

*Техника, — создание человека, — противостановится ему.* Вот тут мы видим одно из самых потрясающих явлений вообще в судьбе человека и человеческого общества — то, что творение восстаёт против своего творца, творение делается сильнее творца, его создавшего, что сознательное, планомерное создание человека подчиняет себе человека, его создавшего, — в то время как выход из органического состояния жизни в состояние организации её предполагает как будто то бы освобождение человека и нарастание его мощи. Он попадает в новую форму зависимости, — в жизни организма он зависел от основ природной жизни, — тут же он попадает в новую форму зависимости, им же самим созданную.

*Угрожающая направленность технической изобретательности.* И замечательная вещь, что если мы присмотримся к совершенно головокружительным, потрясающим техническим открытиям последнего времени на протяжении 20 века, иногда производящим впечатление почти что чуда, — то мы увидим, что человек оказывается гораздо более изобретательным в изобретениях, которые ведут к разрушению, чем в изобретениях, которые ведут к утверждению жизни. Например, невероятные технические изобретения, которые связаны с войной, сравните с необыкновенной слабостью и жалкостью техники, которая связана с медициной. Медицина есть техника, связанная с органической жизнью человека, она до такой степени жалка, так непрочно все её завоевания, что если сравнить с изобретениями, связанными с физикой, — то это как будто бы совершенно два разных мира. В этом несоответствии есть что-то беспокойное и жуткое.

*Машина и человек. Сходство и различие.* Между тем, техника, машина есть создание человека, который вкладывает в неё свой разум. В машине действует человеческий разум, а машина действует *ц е л е с о о б р а з н о*: эта целесообразность есть дело человека, есть совсем особое специфическое свойство как раз той действительности, которая раскрывается перед нами в машине.

Но весь трагизм отношений между человеческим духом и техникой заключается в том, что дух, созидая технику и машину, сам по своей природе не должен быть технизирован и машинизирован: в то время как технизация жизни есть подчинение её рациональному принципу, в человеческом духе всегда остаётся начало органическое наряду с рациональным. Техника есть целиком организационно-рациональное начало по своей природе, между тем как человеческий дух заключает в себе неизбежно элементы органический и иррациональный. Человеческий дух организует и рационализирует, но сам он не подлежит окончательной организации и рационализации. Между тем эти процессы имеют обратное действие на человеческий дух, они претендуют его самого организовать и рационализировать. Вот это есть самое основное. Есть принципиальное различие между организацией и организмом,

организация предполагает существование организма, мы так её и называем «организация», то есть уподобление сознательной, планомерной, целесообразной силе живого органического существа. Если бы оно исчезло, то исчезла бы и сама организация, потому что сам организующий организм не может быть машиной. Если он начинает сам превращаться в машину, то это есть роковой процесс, который противоречит самому существованию человеческого образа.

*Новая ступень действительности.* Вообще техника есть гораздо более глубокое явление, чем обыкновенно о том думают. Техника есть особая ступень действительности, техника есть природа, которая видна лишь изнутри истории, изнутри цивилизации, а не из самой природы. Нужно находиться внутри исторического процесса цивилизации для того, чтобы увидеть ту особую действительность, которую называют техникой, техническую или машинную действительность. В каком-то смысле слова машина, — и в этом её тайна, — не есть явление природы. Это совсем особого рода явление. Это ни есть ни минерал, ни растение, или животное, не есть просто в обычном смысле механическая или физическая действительность, а есть действительность, прошедшая через человека, и только благодаря человеку раскрывшаяся. Ведь природа предшествует человеку, как низшая иерархическая ступень и существование человека предполагает существование природы. Но машина является после человека, а не до него, поэтому она есть очень странное явление, которое требует к себе особого внимания, явление, порождающее почти чудеса с точки зрения того сознания, которое было у человека в предшествующие периоды, с точки зрения его понимания возможностей, которые природная жизнь раскрывает. Вот открытия в области света или звука в последние периоды, конечно, совершенно невероятны. Все те явления, которые мы сейчас каждый день можем воспринимать (радио, говорящий синематограф, авиация) близки для людей предшествовавших эпох к чудесным. Никакая фантазия не могла предположить возможности таких явлений.

*Техника — наследница магии.* Техника по своей природе, если взять её как историю человеческого сознания, есть наследница магии. Магию обыкновенно определяли в истории культуры как ошибочную технику первобытного человека, не знающего науки, интеллектуально неразвитого. В чём заключается сходство между техникой и магией? Сущность магии заключается в том, что в ней обнаруживается в о л я к м о г у щ е с т в у, к власти. Начало магического в первобытной жизни отличается от религиозного тем, что религиозное начало есть почитание Бога, магическое же начало есть властвование над богами, победа над ними, покорение их для своих целей. Это же дело продолжает и техника. Техника есть воля к власти, к обладанию природной стихией, к покорению её человеку. Совершенные машины, изобретённые человеком, есть духовное наследие того же, чего хотели достигнуть первобытные маги. С точки зрения истории культуры эта преемственность неоспорима, совершенно независимо от того, будем ли мы магии придавать реальное значение. Это есть воля к власти и могуществу, и тогда ставится вопрос — м о г у щ е с т в о в о и м я ч е г о, власть во имя какой цели? Это есть основная проблема, которая сейчас для техники остро ставится. Во имя светлых или во имя тёмных целей, положительных или отрицательных? Возможно и то и другое, это могущество можно использовать как для чудовищной войны, так и для дела завоевания для всего человечества лучшей жизни.

*Эволюция духа в различных стадиях действительности.* Как понять и в чём заключаются переходы из одной стадии в другую для человеческой судьбы, с точки зрения духа? В стадии, которую можно было бы назвать природно-органической, д у х как бы п о г р у ж ё н в п р и р о д у и дремлет в природе, он ещё не выделен из неё, он с ней органически сращён, составляет как бы её часть. В стадии культуры, преодолевающей в себе природный элемент, дух начинает в ы х о д и т ь из этой п о г р у ж ё н н о с т и в природу и начинает отрываться от неё, образуется духовная жизнь, духовные ценности, духовная действительность, как особая сфера, дух и культура является по преимуществу созерцатель-

ным. Элемент созерцательный неизбежно присущ культуре наряду с активным элементом. Когда умрёт созерцание в человеческой жизни бесповоротно, культура в точном смысле слова тоже исчезнет и заменится чем-то другим. В стадии третьей, казалось бы, дух должен окончательно овладеть природой, он в стадии чисто культурной овладел ею ещё не в достаточной степени, ещё очень зависит от природы: человек не окончательно овладевает пространством и временем, что есть основная задача технической борьбы человека с природой. Но тут открывается для него как два пути: возможно окончательное овладение природой через подчинение техники духу, и, значит, в этом смысле, победа духа, но возможно и порабощение духа технике, машине, совершенно новая форма порабощения, которая представляет собой парадокс, потому что человеку приносит рабство то, что есть его же изобретение, его могущество, его победа.

*Метафизика техники.* Теперь мы переходим к основному вопросу о том, — как понять отношение между духом и техникой, духом и машиной. Означает ли техническая, машинная эпоха, в которую мы вступаем, — смерть духа, ослабление духовного, материализацию? Происходящие в мире процессы могут производить именно это впечатление, это одно из очень распространённых мнений, которое одних огорчает и даже приводит в отчаяние, других же радует. Тут разрыв духа с целостной органической жизнью, которая влечёт за собой техническое развитие, представляется концом духовности, механизацией самого человека. Человек не только рационализирует и механизует жизнь, но он сам механизуется и рационализуется. Я думаю, что в действительности проблема эта гораздо глубже, сложнее и так просто быть разрешённой она не может. Не исключена возможность усиления духа в эпоху новой машинной действительности, после отрыва его от органической жизни.

*Машина — явление новой сверхфизической действительности.* Машина, техника, в том широком смысле слова, в котором я о ней говорю сейчас, есть не только новое явление внутри культуры, но она есть какая-то новая ступень самой мировой действительности.

Я считаю, что может быть построена особенная метафизика машины, которую может быть сами представители техники и отрицают. Машина не может быть признана просто явлением материально-физического мира, просто одним из механических или физических явлений, причислена к той сфере действительности, которую мы называем действительностью физической, в отличие от органической, психической, социальной. В машине есть материально физические элементы, из которых она организуется и без которых её нет, но ведь точно так же мы можем сказать, что в самом человеке есть элементы, которыми он принадлежит физико-химическому миру; а между тем он не есть физико-химическое явление, а есть явление нового порядка, безмерно более сложное и глубокое. Машина есть создание духа, создание разума, мысли, воли, и созидающий вкладывает в неё свою собственную природу.

*Начало новой стадии мирового процесса через выявление техникой новых энергий.* Техника, созидаемая человеческим духом, вызывает к жизни и обнаруживает совершенно новые энергии, которые до этого были как бы скрыты, как будто бы не принадлежали к космической действительности и поэтому можно сказать, что техника имеет космогоническое значение, она имеет значение новой стадии мирового процесс. В сущности, живя в технической действительности, — мы живём в мире неизвестных энергий. Мы живём сейчас в такой электрической атмосфере, которой предшествующие периоды истории мира не знали. Р а д и й вызван к жизни и обнаружены его свойства, которые ранее не были известны и как будто бы представлялись несуществующими.

Человек что-то сделал с природой, после чего природа по-иному себя обнаружила, вступила в новый фазис своего существования. Он получает возможность обнаружения необычайных сил и энергий в природе заключённых. Если допустить возможность р а з л о ж е н и я а т о м а, то это обнаружит такие необычайные энергии, которые могут изменить лицо мира. Машину, как часть техники, невозможно просто причислить к неорганическому миру. Это есть совершенно другое явление, другая действительность.



Машина существует и действует благодаря целесообразности, вложенной в неё духом. Она действует целесообразно в такой мере, в какой не действуют целесообразно явления неорганического мира, и она в известном смысле действует более целесообразно, чем жизнь организма.

*Необходимость борьбы за подчинение новой действительности воле человека и высшей цели.* Но дух, вкладывая в машины эти целесообразности, не овладевает сразу своим собственным созданием и сам, вкладывая целесообразность в созданную им машину, совсем не всегда от этого делает целесообразной собственную жизнь. Мы знаем, что технизация и организация имеют в человеческой жизни самые иррациональные последствия. Например, рационализация и технизация промышленности приводит к чудовищной форме безработицы, труд людей делается ненужным, то есть рационализация порождает самые иррациональные и нецелесообразные последствия с точки зрения социальной жизни человека; нарастание могущества человека порождает необыкновенную слабость, немощь, бессилие его. Он в ужасе останавливается перед созданным положением, попадает в самую иррациональную власть собственной организации, в рабство к проявлению собственного могущества и силы.

*Сущность изменения лица мира с прогрессом техники.* В чём заключается глубочайшее изменение, с точки зрения судьбы культуры, которое вносят механизация и технизация жизни. Ведь всё-таки человек в прошлом, не только в докультурный период, но и в период совсем недавний, — жил в рамках природного мира, из недр которого он сам выходит. Человек был глубочайшим образом связан с землёй, ему присуще было религиозно мистическое чувство земли, имеющее в религиозной символике глубокое значение. Он связан был не только с землёй, но и глубочайшим образом, с растениями, с животными, с которыми он вместе работал, которыми он для своей работы пользовался. Это была длинная стадия истории человеческой культуры, многим представлявшаяся вечной. Выход из неё многие и теперь воспринимают, как катастрофу.

*Отрыв от «лона» земли и ощущение её планетарности.* Отрыв человека от земли, растений и животных и перенесение его в сферу холодно-металлическую есть страшное для человека событие, он ещё не сумел им овладеть. Ведь техника в своей очень развитой форме даёт человеку совсем особое чувство: мистическое чувство земли, заменяется другим чувством, чувством не мистической уже первостихии; чувство л о н а, из которого человек выходит, которое его охраняет и окутывает, заменяется чувством п л а н е т а р н о с т и земли. Человек переносится в междупланетное пространство, уходит от земли.

*Бессилие романтической реакции.* И вот, нужно сказать, что против этого человеческая психика восстаёт. В 19 веке была романтическая идеализация всего органического, всякого организма, всего, связывающего человека с землёй, растениями и животными, реакция против того нового холодного чувства, в которое вовлекается наша жизнь, реакция против техники и машины. Наиболее характерным представителем такой реакции был Рэскин, который требовал возвращения к ремёслам и сельскому хозяйству и отрицал железные дороги. Есть ли настоящая сила в такого рода реакции против техники и машины? Может ли она справиться с тем, что происходит? Даёт ли она действительно ответ на эту проблему во всей её глубине? Я думаю, что не даёт. Это есть вполне понятное душевное состояние встревоженных людей, но оно не разрешает проблемы. С другой стороны, техническая цивилизация начинает всё более и д е а л и з и р о в а т ь м е х а н и ч н о с т ь в противовес органичности, как результат сознательной активности человека.

*Формы явления духовности в мире.* Каково отношение духа и духовности к организации и организму? Ведь дух сам по себе не есть не организм, ни организация, он безмерно больше и того и другого. Из недр духа рождается и организм и создаётся организация, но сам дух не есть ни организм, ни организация.

*Явление духа в организме.* Нельзя определять дух, исходя из его вечной связности и вечной подчинённости растительно-органической жизни, утверждая её единственной формой, в которой

духовность может являться в мире (такой форме в значительной степени соответствует в социальной жизни патриархальный строй, как наиболее связанный с органической природой). Человеческий дух не может вечно жить растительно-животной жизнью. Это лишь особая форма растительно-животной духовности, — погружённость духа в растительно-животную душевную стихию, в которой он как бы плавает. Возможно наступление других форм духовности и активности духа, не связанных с органически-природной стихией. Человеческие массы жили раньше такой патриархально-растительной жизнью, религиозно освещённой и обоснованной, но в которой и сам религиозный культ заключал в себе очень сильный растительный элемент. Но сейчас мы живём в момент вступления больших человеческих масс в культуру, которое неизбежно требует перехода да их к большей активности и организованности.

*Возможное (и должное) явление духа в организации.* Они не могут уже естественно-органической жизнью, они не переходят в состояние распада или требуют организации, и господство их легко может породить механизацию жизни. Вступление масс может привести к механизации вследствие большой доступности им технической цивилизации.

*Техника и коллектив.* Мы приходим к проблеме отношения техники и коллектива. Индустриальный технический строй 19 и 20 вв. выдвинул массовые человеческие коллективы, образующееся вокруг крупной индустрии. Они организуются технически и техническими методами. Из этого факта произошла идеология марксизма. Может быть, конечно, будут новые стадии в развитии техники, которые изменят этот процесс, который пока что происходит, так что толкал человеческие коллективы на путь механизации жизни. Это вплотную ставит нас перед проблемой того же характера, — проблемой машины в отношении к духу.

*Дух и машина. Двойственность их отношения.* Невозможно решить вопрос об отношении машины и духа, не поняв до конца, что машина может стать п о р а б о щ е н и е м духа, и бывает им сплошь да рядом, но машина в принципе может быть и о с в о б о ж д е н и е м духа, и по идее своей должна быть

освобождением духа. Машина, созданная человеческим духом, может освободить его от власти стихий природы, но машина может сыграть и противоположную роль. Я думаю, что величайшая опасность, которую несёт с собой машина, есть не столько опасность для духовного, сколько для душевного элемента человека. Наша эпоха есть эпоха машины с одной стороны и духа — с другой. Духовный элемент может усилиться, углубиться и развиться ещё больше, душевный элемент может пойти на убыль — это есть самая большая опасность, связанная с вхождением машины в человеческую жизнь. Эта двойственность выражается в том, что дух делается всё более отрешённым, то есть оторванным от связанности с растительными элементами жизни, и вместе с тем более активным. Элемент пассивно-созерцательный ослабевает, элемент активный усиливается.

*Техника как духовный проявитель человечества.* Такова одна из возможностей — возможность победы духа в том случае, если дух овладевает собственным созданием, овладевает машиной и подчиняет её высшей цели, если он совершит действительную, подлинную оценку новой технической машинной действительности, если он утвердит то, что в ней положительного, здорового, творческого и важного для высших целей человека и обличит то, что в ней есть вредного, смертоносного для высшего человеческого назначения. Я думаю, что мы вступаем в эпоху, когда техника перестаёт быть нейтральной, когда этой нейтральности наступает конец. Именно мощь техники, та страшная сила, которую она даёт человеку, с необычайной остротой ставит вопрос о духовной жизни человека, потому что нигде ещё на протяжении всей истории человека не было такого его могущества.

В сущности, все орудия, которые раньше были в человеческих руках, — ничтожны по сравнению с теми орудиями, которые он сейчас имеет. В руках человека — необычайная сила истребления, а когда вы даёте в руки человеку необычайную силу, то целиком зависите от его нравственного состояния, состояния его сознания, понимания им смысла и цели жизни. Другими словами, техника с необычайной остротой ставит вопрос о человеческой

душе, о духовных основах и целях человеческой жизни. Вне положительного ответа на этот вопрос она превратится в величайшую опасность для самого существования человека. Поэтому я думаю, что техника и машина есть духовный проявитель человечества. Мы не можем сказать, каковы будут результаты, как разрешится проблема, перед которой мы стоим: — человек для техники или техника для человека? Дух для машины или машина для духа?

*Альтернативы будущего.* Мы стоим перед этим вопросом и пока что многое из происходящего в современной действительности отвечает, что человек для техники и дух для машины, а не наоборот. В этом весь ужас современной жизни. Техника может привести к разрешению социального вопроса нашего времени, но мы видим, что она же может привести к совершенно обратным результатам. Она может привести к победе над ужасом войны. Война может быть уничтожена благодаря такому техническому усовершенствованию войны, которое сделает её невозможной, потому что не будет и вопроса о победителях и побеждённых, но все будут истреблены. И война перестанет быть войной и станет явлением совершенно иного порядка.

*Христианство и техника.* Техника разрушает идею того естественного космического порядка, за которую так держалось средневековье и античность, и создаёт новую техническую действительность. Техника вполне соединима с признанием вечного, духовного, сверх-природного порядка, но не вечного природного порядка. Один из величайших парадоксов в истории человеческой культуры я вижу в том, что христианство, которое так сталкивается с техникой, в действительности сделало возможным её успехи. Только благодаря христианству возможно стало техническое овладение природой, оно стало возможным только после того, что человек освободился от чувства зависимости от демонов природы; но это принесло с собой христианство, оно поставило человека в непосредственную зависимость от Бога и поэтому сделало его существом, способным овладеть природой. Христианство имело своим последствием механизацию природы, оно выгнало демонов из природы и тем подготовило возможность власти могущества

человека над природой. Если раньше человек ощущал ужас перед демонами, населявшими природу, — современного человека гораздо больше пугает мёртвый механизм природы. Потому и само знание, которое в античном мире и в средневековье шло созерцанием вечного космического порядка, ставит себе в настоящее время другую цель, — не совершение вечного порядка, а создание нового мира.

*Техника и мирозерцание.* Благоприятно ли для технического периода и соответствует ли ему эволюционное мирозерцание? Я думаю, что не соответствует. Эволюционное мирозерцание было связано с развитием биологических наук, а не физики и техники. Техника же связана не с органическим развитием, не с растительно-животным развитием, а связана с активной организацией. Техника скорее предполагает дуализм духа и природы. Для неё природа объект, над которой дух работает, которым дух овладевает и который дух организует. Этот дуализм более благоприятен тому процессу, который сейчас в мире происходит, чем типы эволюционно-монистического мирозерцания, господствовавшие часто в 19 веке. Вообще ни эволюционизм, ни материализм, которые господствовали во второй половине 19 века, совсем не представляют собой активную философию. Активная философия есть философия духа, так как дух есть начало активное, тогда как материя есть то, чем овладевают и что организуют.

*Утверждение человека.* В заключение я скажу, что если человеческая жизнь в той стадии, в которую она сейчас вступает, требует активной организации по определённом сознательному плану, и если человеческий дух есть активный организатор по своему существу, и к этому призван, то сама эта организация и сама эта активность предполагают существование организующего человеческого духа, который не есть продукт организации, который глубже её, провидит её и предшествует ей, который ставит цели и этим целям подчиняет всё. Как я уже сказал, организация предполагает существование организма, который организует и который сам не есть продукт организации; поэтому эта двойственность активного и пассивного начала, организующего и организуемого,

всё время остаётся, и всякие попытки признать начало организованности, рациональности, полной целесообразности, единственным правящим началом человеческой жизни, — есть величайшая нелепость; они приводят к отрицанию действительности самого субъекта, ставящего себе цель, проявляющего активность, овладевающего миром: он исчезает; это есть процесс обезличивания, который сейчас в значительной степени происходит, процесс признания совершенной пассивности того, что является активным началом. Поэтому организация человеческой жизни, которая употребляет технику, как орудие, как средство, — предполагает это высшее начало духа, не допустит его обезличивания, его окончательного подчинения продуктам организации, машине, социальным коллективам, социальной организации жизни с её неизбежной технической стороной, — и будет ей сопротивляться. Это есть основной конфликт, основной трагизм современной жизни; нельзя выйти из этой дилеммы, встав целиком на одну сторону, то есть или отрицая значение техники, машины, планомерной, целесообразной организации, — или отрицая значение организма, духа, того активного начала, которое всё делает и во имя которого всё делается.

Это и есть, в сущности, основная проблема человека и машины: человек, или превратится в машину, или уничтожит окончательно машину и пожелает вернуться к растительно-органическим формам существования; или же — признает машину подчинённым орудием для своих высших духовных целей. Вот эта тема с несколько иной стороны предстанет перед нами в следующей моей лекции.

I

**ЦИКЛ III. Лекция 12. Культура и цивилизация. Созерцание и действие.**

*Терминология «культуры» и «цивилизации».* Терминология — культура и цивилизация — очень условна и у разных народов она употребляется в разных смыслах. Французы всегда употребляют слово «цивилизация» вместо слова «культура», немцы же всегда предпочитают слово «культура» слову «цивилизация». Русские усвоили себе сейчас немецкую терминологию и слово

«культура» в немецком смысле слова и в немецком же смысле слова отличают её от цивилизации.

Слово «ц и в и л з а ц и я» римского происхождения и заключает в себе неизбежно м о м е н т с о ц и а л ь н ы й; хотя оно и означает высшую культуру, но высшую социальную культуру. Нельзя сказать — «личная цивилизация», но можно сказать — «личная культура». Поэтому слово «к у л ь т у р а» имеет то преимущество перед словом «цивилизация», что оно применимо одинаково и к обществу и к личности, но кроме того, и это его существенный признак, оно захватывает более глубокое внутреннее начало, самую глубину внутренней д у х о в н о й жизни, что не выражается словом «цивилизация».

*Типология «культуры» и «цивилизации».* Теперь переходим к основной теме сегодняшней лекции. В чём заключается переход культуры в цивилизацию? Надо заметить, что переход этот часто и давно уже понимался в русской мысли так, как он понимается Шпенглером, как вообще сейчас часто ставится и понимается эта проблема. Для ответа на вопрос нужно определить различие между этими двумя типами.

*Тип «культуры» и его признаки.* Культура, по своей природе, есть б л а г о р о д н а я с е р е д и н а человеческой жизни и человеческого пути. Изнутри культуры не видны истоки человеческого пути, её конечные цели, её исход. Культура ничего и не говорит о последних вещах, она не имеет эсхатологии, то есть учения о конце жизни человека и жизни человечества, она есть творчество и устройство личной и социальной человеческой жизни в середине её исторического пути. Культура несомненно имеет р е л и г и о з н ы е и с т о ч н и к и и духовные основы. Для неё характерно, что она полна символики, что она в значительной степени живёт ещё символами и хочет, по своей природе, оставаться с и м в о л ч е с к о й. Она боится стать вполне реалистической, она боится окончательного перехода от символики к реализму, к реалистическому осуществлению жизни. В культуре всё в известном смысле символично: символичен, прежде всего, по самой своей природе, религиозный культ, который является



её истоком, из которого она родилась и из которого она дифференцировалась, потому что религиозный культ первоначально включает в себе все элементы культуры; художественная культура, государственная и социальная жизнь полны символики. Культуре ещё свойственны символическое понимание происхождения государственной власти, признание священного в ней элемента, освящение социальной жизни духовным началом. Воля к творчеству культуры не есть воля к радикальному изменению самой жизни, к реализации, к мощи, к могуществу. Культуре не свойственна экспансия, бесконечное расширение, бесконечное приобретение могущества. Если мы возьмём период величайшего цветения культуры на Западе, период Ренессанса, 17 в. во Франции, конец 18 и начало 19 вв. в Германии, — то увидим, что это были по преимуществу эпохи **р а ц в е т а и с к у с с т в а , ф и л о с о ф и и , с о з е р ц а т е л ь н о й ж и з н и**, а не какого-либо переустройства жизни. Больше того, в эти эпохи несомненно есть очень большое несоответствие между цветением и подъёмом культуры и самой жизнью человеческих масс, например, в эпоху Ренессанса. Есть очень много типов и разных периодов культуры, но европейская культура связана определённо с одним из них — с гуманизмом. Когда культура разворачивается, когда избыток творческих сил человека получает свободу для своего выражения, — она обыкновенно связана с гуманизмом.

Совершенно неизбежно в культуре есть элемент **а р и с т о к р а т и ч е с к и й**, без существования избранного культурного строя, поставленного в условия возможности творчества культуры, — культура немислима. Ценности культуры в период её расцвета с трудом подчиняются демократизации и перенесению на другие широкие социальные слои, наконец, культура, обыкновенно, осуществляется на сравнительно **н е б о л ь ш о м п р о с т р а н с т в е**, это наиболее ясно в культуре греческой, в ренессансной культуре в Италии, и, в сущности говоря, во всякой культуре. Когда начинается переработка огромных масс и овладение огромным пространством, как это, например, было в Римской Империи, как это происходит в 19 и 20 вв., тогда культура превращается и

заменяется типом цивилизации. В период своего расцвета культура любит философию, искусство, бескорыстное созерцание, она не утилитарна по своей природе: культуре претит всякий социальный утилитаризм. Культура всегда имеет определённо выраженный стиль, без которого она невозможна. Культура отходит от природы и замыкается в своём собственном искусственном мире, но сохраняет эстетически созерцательную связь с природой, не порывает её и поэтому она ещё органична в своей структуре. Она есть цветущий переход от чисто религиозного периода в истории человечества, связанного с культом, — к цивилизации.

*Тип «цивилизации» и его признаки.* Какие же признаки имеет цивилизация? Она порывает с религиозными истоками культуры, уходит от них всё дальше и дальше. Она уже не символична по своей природе, она не любит символики в своём строе жизни, в своём государстве, в социальной жизни, в народных обычаях и быте. Она реалистична, она хочет жизненной реализации во всём, она движется волей к могуществу, к расширению, к организации и всей поверхности земли и всех народов. Для периода цивилизации одинаково характерны явления разного порядка, которые, например, обнаруживаются в жизни 19 века: империализм — с его волей к могуществу, капитализм — с остром хозяйственной мощи, с интернациональным характером и масштабом хозяйствования. Интернационалистический социализм также характерен для периода цивилизации. Цивилизация, в отличие от культуры, не отдаётся бескорыстному творчеству просто от радостного избытка, радости бескорыстного созерцания, она подчинена определённой цели, имеет своё внимание конечной цели человеческой жизни, как окончательного создания и организации земного царства. В ней гуманизм обыкновенно переживает кризис, гуманистическое царство, с сильным преобладанием в складе жизни душевных элементов, приходит к концу, наступает другой период, период преобладания техники. Это проблема, о которой я уже говорил. В цивилизации началось демократизация и — (я употребляю

это слово не в смысле политической формы, а в смысле широкого разлива и распространения цивилизации в человеческих массах) — преобладает над замкнутым аристократическим началом, которое боится смешения и утверждает качественное начало, которое оно не хочет уступить количественному началу. Цивилизация уже очень мало интересуется бескорыстным философским познанием или бескорыстным художественным творчеством, она всегда хочет подчинить всё человеческое творчество, всё человеческое познание своим организационным целям, она у т и л и т а р н а. Наконец, в цивилизации радикально меняется о т н о ш е н и е к п р и р о д е. Оно делается уже не бескорыстно созерцательным, а исключительно з а в о е в а т е л ь н ы м, оно движется пафосом нарастающего могущества, овладения не только землёй, но и вселенной. Человек цивилизации есть прежде всего организатор, завоеватель, он движется к организованному могуществу. Т е х н и к а, э к о н о м и к а начинают играть преобладающую роль над другими сторонами жизни. Для стиля цивилизации, или, вернее, для её безстильности, характерно умирание воплощённой пластической красоты. Воплощённая пластическая красота делается остатком прошлых культурных эпох. У м и р а е т а р х и т е к т у р а, как форма искусства, наиболее характерная для художественного стиля каждой культурной эпохи. Строят огромные отели, вокзалы, мастерские, фабрики, но не строят уже прекрасных дворцов, храмов, вилл и т.д., что делали в периоды культуры.

Пластическая красота из жизни переносится в музеи, отрывается от своей связи с жизнью, делается предметом изучения прошлого, но не живёт уже непосредственно в настоящем. В связи с этим радикально меняется и весь уклад жизни, весь её внешний стиль. Бескорыстное творчество начинает ослабляться и всё более и более принудительно подчиняться организационным целям, целям достижения могущества в земном царстве, без символики иного мира в организации этого царства, потому что вся символика культуры была связана с тем, что в культурном мире была вера в существование иного высшего мира, и этот иной высший мир символически выражается в этом мире. В эпоху цивилизации

в широких массах у г а с а е т э т а в е р а и нет больше потребности в символическом отображении иного мира в этом мире. Есть противоположное сознание того, что отображение иного мира в этом мире мешало организации земного мира, мешало приобретению силы и могущества в нём и что все силы должны быть направлены на то, чтобы организовать, сделать могущественной жизнь в этом мире, а не утешать себя созерцанием и переживанием символов иного мира. Это очень характерный момент цивилизации.

*Современный процесс перехода от типа культуры к типу цивилизации.* Само собой разумеется, что характеризуя в таких общих чертах типы культуры и цивилизаций, я не хочу сказать, что мы можем встретить их в жизни в чистом виде. Эти типы не могут быть понимаемы и хронологически, как взаимно исключающие друг друга: они должны пониматься как элементы, слагаемые, сплошь да рядом сосуществующие. В действительности и в периоды культуры есть элементы цивилизации и в периоды цивилизации есть элементы культуры, но для нашей эпохи несомненно характерен п е р е х о д в ш и р о к и х м а с ш т а б а х от типа культуры к типу цивилизации, причём в разных странах это по-разному происходит. Например, Ф р а н ц и я наиболее приближается к типу культуры и в этом смысле наиболее консервативная страна. Тип цивилизации наиболее всего побеждает в А м е р и к е и в Г е р м а н и и, что объясняется для последней тем, что её культура гораздо менее вошла в толщу народной жизни, чем это было во Франции. Однако, наряду с движением масс к цивилизации, в Германии сохраняются тенденции и элементы совершенно другие. Наконец, Советская Р о с с и я пытается американизироваться и создать тип новой цивилизации у себя. Это отношение между культурой и цивилизацией, конечно, относительно, как и всякая типология; оно только помогает нам разобраться в очень сложной и запутанной действительности.

*Цивилизация и религиозное начало.* Теперь мне хотелось бы особенно подчеркнуть, что в эпоху, которую я назвал бы по преимуществу эпохой цивилизации, чрезвычайно сложно отношение к религиозному началу, потому что, с одной стороны,

цивилизация построена не на религиозных основах, она чужда религиозной символике, но это совсем не значит, что в эпоху цивилизации не играет никакой роли религиозное начало, оно лишь начинает играть иную роль. Я даже думаю, что эпохи цивилизации благоприятны для религиозных возрождений и религиозных движений, находясь с ними, как казалось бы, в довольно большом несоответствии. Ведь в эпоху возникновения христианства, в эпоху мировой единой Римской Империи и такой же мировой эллинистической цивилизации, в сущности, античная цветущая культура уже начала отцветать, настоящий классический тип культуры прекратился, началось смешение культур, потеря чистого культурного стиля, упадок формы и т.д. Но всё это и оказалось благоприятной почвой для сильного религиозного движения. Цветущая культура прошлого имели религиозные истоки и символику, но для нового и сильного религиозного движения оно скорее были неблагоприятны.

*Благоприятные условия для новых исканий.* Когда таким образом разрыхляется почва, как бы падают все устоявшиеся и начавшие окостеневать формы и образуется н о в о е мировое е д и н с т в о, уже не связанное с традиционными национальными формами религиозной жизни, — тогда это может оказаться благоприятным для религиозного движения. В таких именно условиях явилось христианство. Я думаю, что и в нашу эпоху, когда цивилизация делается наиболее антирелигиозной и антихристианской по сравнению с культурами предшествующих эпох, — возможно очень интенсивное и напряжённое религиозное движение и возрождение, возникновение новой духовности, которое, может быть, разрывает с известными традиционными культурными формами, но от этого делается ещё более напряжённым. Это очень серьёзное соотношение, которое всё время нужно помнить. Совсем нельзя сделать такого вывода, что только культура имеет религиозную символику и истоки, цивилизация же не имеет ни религиозной символики, ни истоков, что в цивилизации религия окончательно погибла. Это означало бы вообще смертный приговор человечеству и его будущему. В европейской культуре сейчас

возникает целый ряд новых религиозных движений и течений в мире католическом и протестантском, может быть, более значительных и глубоких, чем течения 18 и 19 вв.

Вот как мне представляется в основном соотношение между типами культур и цивилизаций. Но за этой проблемой и глубже её лежит проблема соотношения созерцания и действия, проблема человеческого назначения и человеческого призвания.

*Проблема призвания человека. Созерцание и действие.* Проблема культуры и цивилизации нас приводит к проблеме призвания человека: к чему призван человек, как к высшей своей цели. Призван ли он к с о з е р ц а н и ю в разнообразных формах — Бога, религиозно-мистическому созерцанию, к созерцанию истины, мира идей, философскому созерцанию, художественно-эстетическому созерцанию; или он призван к д е й с т в и ю, к активности.

*Созерцательность культуры.* Чистый тип культуры несомненно даёт преобладание созерцанию над действием в понимании цели жизни, то есть признаёт вершиной жизни созерцание; активное же, действительное отношение к жизни он не отрицает, но относит его к созданию необходимых условий, необходимого базиса жизни для того, чтобы расцвело высшее созерцание жизни. Можно выразить Пушкинскими словами настроение людей чистой культуры, которые видят в творческом созерцании высшую цель жизни: «мы рождены для вдохновенья, для звуков сладких и молитв». Созерцательность культуры, возможный её расцвет предполагает большие социальные неравенства и досуг аристократического слоя, который может отдаваться созерцанию, красоте жизни, её созданию и пользованию ею.

*Действенность, актуальность цивилизации.* Если мы возьмём в чистом виде тип цивилизации, то он утверждает наоборот исключительную действенность, активность человека и склонен отрицать созерцание; он действие и активность не относит к низким сферам жизни, а видит в ней привлекательность, прелесть жизни, вдохновляется этой активностью и действием. Такое отрицательное отношение к созерцательному моменту мы видим в американской цивилизации. М о м е н т а к т у а л ь н о с т и делается

г о с п о д с т в у ю щ и м и созерцательный момент вытесняется. Совсем по-иному мы видим сейчас в Советской России исключительное утверждение активности, деятельности, как единственной цели и смысла жизни и вражду к созерцанию во всех смыслах, требование со стороны познания и художественного творчества служения актуальной организации жизни. В этом типе, преобладающем типе цивилизации, человек не имеет возможности одуматься. Он до такой степени быстро живёт в погоне за актуальностью и действительностью, что ни одного мгновения он не может вырвать для того, чтобы признать его самоценным: система Тэйлора, эта особая организация техники труда, которая должна выжать максимум его производительности, соответствует такому типу цивилизации и такому отношению к действию, с одной стороны, и к созерцанию, с другой стороны. Человек делается орудием хозяйственно-производственного процесса, технического процесса, целиком ему подчиняется. С этим связано коренное различие между типами культуры и цивилизации, а именно, различие, которое вытекает из с и м в о л и ч е с к о г о характера культуры, который и делает её созерцательной, так как если в культуре есть символическое изображение иного порядка бытия, то момент созерцания этого в е ч н о г о п о р я д к а, в конце концов, и есть высший момент.

*Объекты созерцания и действия.* В то время, как культура, в сущности, реально не преобразует всей полноты жизни, именно вследствие своего символического характера, — цивилизация означает всегда пробуждение воли к реальному переустройству, организации, достижению реальной цели, к и с п о л ь з о в а н и ю и наслаждению жизнью. Она пробуждает не только волю к реальной жизни, но и п о х о т ь этой жизни, которая делается всё больше и ольше. Какой характер носит то преобразование жизни, на которое направлена вся активная цивилизация? Это есть прежде всего преобразование жизни техническое и экономическое, связанное с внешней организацией; цивилизация актуальна, она основана, с одной стороны, на позитивной науке, с другой стороны, — на технике. Она прагматична, она оценивает всё по роли,

которую предмет играет для нарастания могущества жизни, часто она бывает империалистична. Она как будто бы не хочет знать абсолютной истины, всё связано с ускорением времени и всё во времени меняется. Вообще этот тип актуальной цивилизации связан с глубочайшим изменением в проблеме времени. Во времени невозможно уловить момента вечности.

Но есть ли воля к символической, цветущей, прекрасной, созерцательной культуре и воля к преобразению и могуществу жизни, достигаемому путями техническими и экономическими, — есть ли это единственно возможные направления воли?

*Подлинный реализм, возможная третья направленность жизни.* Я думаю, что кроме этих двух направленностей есть ещё и третья. Возможно, пробуждение воли к духовному преображению, изменению жизни. Это есть также реализм, и такой реализм возвышается над культурой и цивилизацией. Вот почему тот глубокий кризис, который переживает культура во всём мире, кризис, который иногда формулируется как переход её в цивилизацию, неразрешим на почве самой культуры, то есть на почве возвращения к классическому типу культуры прошлого; он разрешим лишь на культурно-религиозной почве и лишь те, которые на ней стоят, могут не быть окончательно растерянными от происходящего кризиса.

*Призвание человека.* Проблемы созерцания и действия неразрешимы лишь в одну сторону — нельзя утверждать исключительно созерцательную или исключительно действенную цель и смысл человеческой жизни. Человек несомненно есть существо, призванное к созерцанию и к действию; конечно, один человек может быть более склонен к созерцанию, а другой к действию. Нужно признать существование многообразия, нельзя всех подводить к одному типу, но элементы, хотя бы и в разной степени, созерцания и действия присущи каждому человеку. Каждый человек, без исключения, каково бы ни было его особое специфическое призвание, призван и к созерцательной и к действенной жизни.

*Связь человека с вечностью и временем.* Он должен участвовать в общей жизни, но он не может изгнать из своей жизни



созерцательный элемент, так как созерцательный элемент связан с его обращённостью к вечности, в то время как действенный элемент связан с процессом, который происходит во времени. Человек должен раскрывать своё отношение к вечности ещё в самом времени, потому что и в самом времени возможны прорывы к вечности.

*Евангельское учение о жизни.* Наконец, сама христианская жизнь есть, конечно, жизнь и созерцательная и активно-действенная. Достаточно прочесть Евангелие для того, чтобы понять существование этих двух элементов. С точки зрения евангельской нельзя признать христианскую жизнь исключительно созерцательной: оно нас убеждает в том, что человек призван и к активной жизни, но при непременно условии элемента созерцательного.

*Отношение человека к созерцанию и действию.* В чём заключается отношение человека к созерцанию и действию? Человек — с о з е р ц а т е л е н в отношении мира выше его стоящего, созерцателен в отношении к вечности и человек есть а к т и в н ы й организатор в отношении к миру, ниже его стоящему, к миру, находящемуся во времени. Так как человек стоит в точке пересечения двух миров, он причастен и к миру вечности и к миру времени, к высшему и низшему мирам, — то уже в силу этого он есть существо, призванное и к созерцанию и к действию. Оба эти элемента присущи человеческой природе.

*Два отношения к знанию.* Очень разное в зависимости от этого и отношение к природе знания. Отношение к знанию в современном человеке очень изменилось по сравнению с тем отношением к знанию, которое существовало у античного грека, у средневекового человека. В то время, когда для античного и средневекового человека знание было по преимуществу созерцательным, с о з е р ц а н и е м высшего мира идей, божественного мира и космического порядка, связанного с божественным миром, для современного человека знание имеет по преимуществу свою целью и з м е н е н и е м и р а. Этот момент в отношении к знанию необыкновенно характерен для современного человека, с этим часто связан его отход от философии, подозрительное от-

ношение к ней и исключительная обращённость к знанию, которое даёт возможность не только мир знать и созерцать, но также и мир изменять. Он свою веру в мощь науки, которой так подавлен современный человек, связывает с тем, что наука оправдывается своими практическими жизненными достижениями.

*Физика.* Мы тут видим интересное явление: если мы возьмём физику, науку, которая считается наиболее совершенной, то увидим, что физика прагматически, практически, действенно оправдывает себя необычайно, её выводы могут быть всегда проверены, они получают практическое применение и т.д. Но возьмём элемент чисто теоретической физики, физическую гипотезу и теорию и мы увидим, что физика есть, в сущности, самая таинственная из наук, гораздо более таинственная, чем метафизика: за последние 25 лет произошла такая революция в физике, что всё то, чему учили в гимназиях по физике людей прежних поколений, оказалось совершенно негодным. Теоретически-бескорыстная сторона физики — наиболее шаткая; мы не знаем, что через 10 лет будет, какие радикальные изменения в физике возможны, а её практически действенный элемент, элемент силы, наоборот даёт положительные результаты. Вот этот переход от понимания знания, как созерцания, к пониманию его, как действия, — был многими формулирован, между прочим и с необычайной остротой, — К. Марксом, который считал, что то, что германский идеализм утверждал только теоретически, нужно действительно изменить мир, создать новый мир. Это актуальное понимание философии, при котором созерцательная её сторона как будто бы совершенно отпадает; отпадает метафизика и философия делается слугой жизненно-организационного процесса. Ту же идею, по-иному, утверждал Н. Фёдоров, который утверждал проективное понимание знания.

*Следствия исключительной активности.* Такая исключительная активность в понимании знания и в понимании всего в жизни и отрицание созерцания — неизбежно приводит к признанию в с е о б щ е й о т н о с и т е л ь н о с т и. Это есть отрицание вечности, есть признание, в конце концов, в л а с т и в р е м е н и безраздельной и абсолютной, есть невозможность пережить ни

одного мгновения, включённого во время, в его внутренней ценности, в его связанности с вечностью. В этом, собственно, глубочайшая трагедия всякого исключительно активного и действенного человека. Исключительно активный человек в сущности никогда не может познать плодов своего дела, потому что он не может ни на одно мгновение перейти в состояние покоя для того, чтобы увидеть красоту и истину. Он не может этого сделать потому, что считает каждое мгновение лишь средством для последующего мгновения и устремляется к какой-то конечной цели, которая, в сущности, неуловима. Вот в этом, по-моему, глубокая трагедия времени, связанная с исключительно актуальным пониманием жизни.

*Следствия исключительно созерцательности.* Противоположное понимание, понимание только созерцания, как единственного призвания человека, есть отрицание всякой реальности и времени, в котором мы живём, и неизбежности и змеены, в процессе времени происходящих. Оно обыкновенно связано с другой абсолютизацией, абсолютизацией чего-то в моменте, которое выдаётся за вечное, признание вечным природным порядком того, что вовсе не есть вечный порядок, что принадлежит времени и что заменяется другими периодами во времени. В конце концов, если исключительно активное отношение к жизни есть отрицание вечного мира и вечной жизни, то исключительно созерцательное отношение, презирующее всё происходящее во времени и презирующее всякую активность, — есть отрицание и сканья Царства Божьего, потому что только Царство Божие есть абсолютно совершенная жизнь. Мы живём во временной жизни и, значит, должны быть направлены к исканию совершенной и вечной жизни, а потому это искание есть также и активность. Можно было бы сказать, что человек призван к творчеству и в созерцании и в действии.

*«Культура» и «цивилизация» как два элемента, из которых складывается история.* Теперь, возвращаясь опять к проблеме культуры и цивилизации, я хотел бы ещё раз подчеркнуть, что было бы совершенно ошибочно эти типы ставить хронологически. Они, конечно, связаны с хронологией, но они не только хроноло-

гические. Цивилизация в каком-то смысле всегда существовала наряду с культурой, существовала с древних времён, почти что с первобытных времён. Но бывают моменты, когда тип цивилизации получает окончательное преобладание над типом культуры и вытесняет его. Этот процесс происходит уже в древних культурах. В древних культурах также уже была воля к экспансии, к могуществу, к освоению огромных пространств и масс, к нарастанию капитализма и ослаблению элементов духовной культуры и т.д.

*Начало религиозное, метакультурное — носитель оценок истории.* В каком-то смысле культура и цивилизация сосуществуют, но и над культурой и над цивилизацией неизбежно возвышается начало высшее, чем цивилизация и культура, н а ч а л о р е л и г и о з н о е, которое само по себе не есть ни культура, ни цивилизация, и которому принадлежит окончательная оценка жизни.

И вот, если существует начало более высокое и более значительное, чем культура и цивилизация, то очевидно разрешение конфликта между ними принадлежит этому высшему началу, как ему же принадлежит и разрешение проблемы соотношения между созерцанием и действием, то есть представление своего места созерцанию и своего места действию, призвание человека к созерцанию и к действию, не допущение человека до окончательного преобладания созерцания, которое его отрывает от исполнения его долга — активного, действенного дела во времени и вместе с тем не допущение его до такой отдачи себя этой активности и действенности, при которой теряется всякая связь с вечностью, при которой у человека не остаётся ни одного мгновения для созерцания вечности. Только высшее начало жизни может дать всему этому цельность и правильность соотношения.

Этим я заканчиваю цикл, посвящённый проблеме отношения культуры и социального процесса, который мне казался очень существенным для моей темы и намечающим глубокий трагизм в судьбе культуры.

# ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ Н. Д. БЕРДЯЕВА<sup>1</sup>

1901

Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. С предисловием Петра Струве. — СПб.: Издание О. Н. Поповой, Электрическая типография, Лиговская улица, д. № 57, 1901. — 267 с. (Указатель имён: [I–III]; Предисловие П. Струве: I–LXXXIV; Предисловие автора: I–IV).

1902

К философии трагедии. Морис Метерлинк // Литературное дело. Сборник. — СПб.: Типография А. Е. Колпинского, Конная улица, д. № 3–5, 1902. — [1], 356 с. — С. 162–183.

Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. Сборник статей: С. Н. Булгакова, кн. Е. Н. Трубецкого, П. Г., Н. А. Бердяева, С. А. Франка, С. А. Аскольдова, кн. С. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, С. Ф. Ольденбурга, Д. Е. Жуковского / под общ. ред. П. И. Новгородцева. — М.: Издание Московского психологического общества, 1902. — IX, 521 с. — С. 91–136.

1903

Политический смысл религиозного брожения в России // Освобождение<sup>2</sup>. — 1903. — № 13, 14.

1904

О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии. — 1904. — Кн. V (75). — С. 68–724.

А. С. Хомяков как философ // Мир Божий. Ежемесячный политический, литературный и научно-популярный журнал для

самообразования. — СПб.: М. К. Куприна-Давыдова. — 1904. — № 6. — Июль.

Н. К. Михайловский и Б. Н. Чичерин (О личности, рационализме, демократизме и проч.) // Новый путь <sup>3</sup>. Ежемесячный журнал. — СПб.: П. Перцов. — 1904. — Октябрь.

Ответ критикам (О полемике. «Идеализм» и наука. — «Идеализм» и свобода. — Отношения «идеализма» к переживаемому нами моменту. — Группировка общественных направлений) // Новый путь. Ежемесячный журнал. — СПб., 1904. — Ноябрь.

Судьба русского консерватизма // Новый путь. Ежемесячный журнал. — СПб., 1904. — Декабрь.

1905

Катехизис марксизма // Вопросы жизни. Ежемесячный журнал. — [Санкт-Петербург]. — 1905. — Февраль.

Кризис рационализма в современной философии // Вопросы жизни. — СПб. — 1905. — № 6. — Июнь. — С. 168–184.

Революция и культура // Полярная Звезда <sup>4</sup>. — СПб.: М. В. Пирожков. — 1905. — № 2.

1906

Социализм как религия // Вопросы философии и психологии. — 1906. — Кн. 85. — С. 508–545.

К истории и психологии русского марксизма // Полярная Звезда. — СПб. — 1906. — № 10.

Русская Жиронда // Наша жизнь: Ил. прил. / Ред. К. Диксон. — СПб.: А.В. Ходский. — 1906. — № 362.

О путях политики // Свобода и Культура <sup>5</sup>. — СПб.: М. Н. Могилянская. — 1906. — № 2.

1907

Новое религиозное сознание и общественность. — СПб.: Издание М.В. Пирожкова, Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина, Екатерининский канал, д. № 71–6. — 1907. — 233, [2] с.

Великий инквизитор // Вопросы философии и психологии. — 1907. — Кн. 86. — С. 1–36.

Анархизм // Русская мысль / Ред. изд. А. С. Панкратов. — М. — 1907. — № 1. — С. 26–45.

Метафизика пола и любви // Перевал: Журнал свободной мысли. — М.: В. Линденбаум, 1907. — № 5,6. — С. 24–36.

Sub specie aeternitatis<sup>6</sup>. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906) / Составление и комментарии В. В. Сапова. — М.: Канон+, 2002. — 655 с. — (История философии в памятниках).

#### 1908

Мережковский о революции // Московский Ежедневник. — 1908. — 25 июня.

К психологии революции // Русская Мысль. — 1908. — Июль.

Католический модернизм и кризис современного сознания // Русская Мысль. — 1908. — Сентябрь.

О «Литературном распаде» // Московский Ежедневник. — 1908. — 12 декабря.

Об онтологической онтологии // Вопросы философии и психологии. — 1908. — Кн. 93. — С. 413–440.

Происхождение зла и смысл истории // Вопросы философии и психологии. — 1908. — Кн. 95. — С. 441–479.

#### 1909

Философская истина и интеллигентская правда // Вехи<sup>7</sup>. Сборник статей о русской интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франка. — М.: Типография В. М. Саблина, Петровка, дом Обидиной, 1909. — [2], II, 211 с. — С. 1–22.

По поводу одной замечательной книги [О. Вейнингер. Пол и характер] // Вопросы философии и психологии. — 1909. — Кн. 98. — С. 494–500.

#### 1910

Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909 гг.). — СПб.: Типография Товарищества «Общественная Польза», Б. Подъяческая, 39. — 1910. — 304 с.

Вера и знание // Вопросы философии и психологии. — 1910. — Кн. 102. — С. 198–234.

О расширении опыта // Вопросы философии и психологии. — 1910. — Кн. 103. — С. 380–384.

Гносеологическая проблема (к критике критицизма) // Вопросы философии и психологии. — 1910. — Кн. 105. — С. 281–308.

1911

Философия свободы. — М.: Издательство «Путь», Товарищество типографии А. И. Мамонтова, Леонтьевский пер., 5. — 1911. — IV, 280 с.

1912

Алексей Степанович Хомяков. — М.: «Путь», Товарищество типографии А. И. Мамонтова, Леонтьевский пер., дом № 5. — 1912. — [VII], 250 с. — (Русские мыслители).

1914

Религия монизма // Вопросы философии и психологии. — 1914. — Кн. 123. — С. 329–342.

1915

Душа России. — М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, Пятницкая ул., С. Д., 1915. — 42 с. — (Война и культура).

1916

Смысл творчества. Опыт оправдания человека<sup>8</sup>. — М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, Типография Акционерного О-ва «Московское Издательство», Б. Дмитровка, 26, 1916. — 358 с.

Два типа мирозерцания (По поводу книги С. Л. Франка «Предмет знания») // Вопросы философии и психологии. — 1916. — Кн. 134 (IV). — С. 302–315.

1917

Свободная церковь / Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной думы. — М.: Типография Т-ва Рябушинских, Страстной бульвар, Путиновский пер., д. 3, 1917. — 31 с.

Народ и классы в русской революции<sup>9</sup> / Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной Думы. — М.: Типография Т-ва Рябушинских, Страстной бул., Путиновский пер., д. 3, 1917. — 15 с.



Интернационализм, национализм и империализм <sup>10</sup>. — М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, Маросейка, 11, 1917. — 30 с. — (Б-ка «Свобода и право». — № 6).

О любви к России // Великая война в образах и картинах <sup>11</sup> / Под ред. Ив. Лазаревского. — М.: Издание Д. Я. Маковского, Товарищество типографии А. И. Мамонтова, Филипповский пер., 11, 1917. — № 13. — 218 с. — С. 180–182.

Возможна ли социальная революция? <sup>12</sup> / Московская просветительная комиссия при Временном комитете Государственной думы. — М.: Типография Т-ва Рябушинских, [1917]. — 16 с.

1918

Кризис искусства <sup>13</sup>. — М.: Г. А. Леман и С. И. Сахаров, 1918. — 48 с., 5 л. ил.

Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. — М.: Мысль, 1990. — 207 с.

1922<sup>14</sup>

Предсмертные мысли Фауста <sup>15</sup> // Освальд Шпенглер и закат Европы : / Н. А. Бердяев, Я. М. Букшпан, Ф. А. Степун, С. Л. Франк. — М.: Книгоиздательство «Берег», 1922. — [1], 95 с. — С. 55–72.

1923

Мирозерцание Достоевского. — Прага: Издание The YMCA PRESS Ltd., 1923. — 238 с.

Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. — Берлин: Обелиск, 1923. — 269 с.

Философия неравенства <sup>16</sup>. Письма к недругам по социальной философии. — Берлин: Обелиск, 1923. — 247 с.

Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н. А. Бердяева и при ближайшем участии Л. П. Карсавина и С. Л. Франка. — Берлин: Обелиск, 1923. — I. — 191 с. — С. 21–46.

1924

Бердяев Н. А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы <sup>17</sup>. — Берлин: Обелиск, 1924. — 143 с.

1925

Царство Божие и царство кесаря // Путь. Орган русской религиозной мысли / под редакцией Н. А. Бердяева, при участии Б. П. Вышеславцева и Г. Г. Кульмана. — Париж: Издание Религиозно-философской академии. — 1925. — Сентябрь. — № 1. — 136 с. — С. 30–39.

Идея богочеловечества Вл. Соловьёва // Перезвон. — 1925. — № 178–179.

1926

Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. — Paris: Y.M.C.A-Press, 1926. — 268 с.

Спасение и творчество (Два понимания христианства) (Посвящается памяти Владимира Соловьёва) // Путь. Орган русской религиозной мысли / под редакцией Н.А. Бердяева, при участии Б. П. Вышеславцева и Г. Г. Кульмана. — Париж: Издание Религиозно-философской академии. — 1926. — Январь. — № 2. — 124 с. — С. 19–33.

О духовной буржуазности // Путь. Орган русской религиозной мысли / Под редакцией Н. А. Бердяева, при участии Б. П. Вышеславцева и Г. Г. Кульмана. — Париж: Издание Религиозно-философской академии. — 1926. — Март — Апрель. — № 3. — 118 с. — С. 3–10.

Ответ на письмо монархиста // Там же. — С. 108–111.

О д'Эрбиньи о религиозном образе Москвы в Октябре 1925 г. // Там же. — С. 112–113.

Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Путь. Орган русской религиозной мысли / под редакцией Н. А. Бердяева, при участии Б. П. Вышеславцева и Г. Г. Кульмана. — Париж: Издание Религиозно-философской академии. — 1926. — Июнь–Июль. — № 4. — С. 78–87.

Дневник философа (Спор о монархии, о буржуазности и о свободе мысли) // Там же. — С. 137–142.

Жозеф де Местр и масонство // Там же. — С. 143–146.

Церковная смута и свобода совести // Путь. Орган русской религиозной мысли / под редакцией Н. А. Бердяева, при участии

Б. П. Вышеславцева и Г. Г. Кульмана. — Париж: Издание Религиозно-философской академии. — 1926. — Октябрь — Ноябрь. — № 5. — С. 32–41.

Новые книги о Якове Бёме // Там же. — С. 93–95.

Антихристианская мысль (Цельс) // Там же. — С. 103–104.

1927

Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Ч. I. — Париж: YMCA-Press, 1927 — 271, [1] с.

Наука о религии и христианская апологетика // Путь. Орган русской религиозной мысли / под редакцией Н. А. Бердяева, при участии Б. П. Вышеславцева и Г. Г. Кульмана. — Париж: Издание Религиозно-философской академии. — 1927. — Январь. — № 6. — 106 с. — С. 39–53.

Дневник философа (О духе времени и монархии) // Там же. — С. 87–90.

Новые книги: Н. Лосский. Свобода воли. YMCA-Press. Paris // Там же. — С. 103–104.

1928

Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Ч. II. — Париж: YMCA-Press, 1928. — 235 с., [1] с.

1929

Марксизм и религия (Религия, как орудие господства и эксплуатации). Paris; Варшава: YMCA-Press, Издательство «ДОБРО», 1929. — 48 с. — (Христианство, атеизм и современность. — № 9).

1930

Основы религиозной философии<sup>18</sup> // Вестник РХД. — 2007. — № 192 (I). — С. 169–194.

Из этюдов о Я. Бёме. Этюд II: Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения // Путь. — 1930. — № 21. — С. 34–62.

1931

О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — Париж: Изд-во «Современные записки», 1931. — 317, [3] с. — (Серия «Культурно-философская библиотека»).

Христианство и классовая борьба <sup>19</sup>. — Paris: YMCA-Press, 1931. — 142 с.

Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. — Paris: YMCA-Press, 1931. — 48 с.

Бердяев Н. А. О самоубийстве: Психологический этюд. — Paris: YMCA-PRESS, 1931. — 45 с.

1932

Бердяев Н. А. Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм. — Paris: YMCA-PRESS, 1932. — 28 с. — (Приложение к журналу «Путь». Христианство перед современной социальной действительностью).

1933

О социальном персонализме // Новый Град. — Париж. — 1933. — Кн. 7.

1934

Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. — Париж: YMCA-Press, [1934]. — 187, [2] с.

Судьба человека в современном мире: (К пониманию нашей эпохи). — Париж: YMCA-Press, 1934. — 84 с.

1936

Проблема человека. К построению христианской антропологии // Путь. — 1936. — № 50. — С. 3–26.

1937

Истоки и смысл русского коммунизма <sup>20</sup>. — Paris: YMCA-PRESS, 1955. — 159 с.

Моё философское мирозерцание // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. — Ч. 1. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — С. 19–25.

1938

Дух и реальность. Основы Богочеловеческой духовности. — Paris: YMCA-Press, [1938]. — 174, [1] с.

1939

О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). — Paris: YMCA-PRESS, 1939. — 222 с.

Христианская совесть и социальный строй (Ответ С. Л. Франку) // Путь. — 1939. — № 60. — С. 33–36.

1940-ые

Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения<sup>21</sup> // Истина и откровение. Прологомены к критике откровения / Сост. и послесловие В. Г. Безносова, примеч. Е. В. Бронниковой. — СПб.: РХГИ, 1996. — 384 с. — С. 5–155. — (Серия «Из архива русской эмиграции»).

1946

Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века — начала XX века. — Париж: YMCA-Press. — 1946. — 258, [1] с.

О творческой свободе и фабрикации душ<sup>22</sup> // Даугава. Литературно-художественный и общественно-политический ежемесячный журнал. — 1989, июнь (144), № 6. — С. 102–105.

1947

Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. — Париж: YMCA-Press. — 1947. — 219 с.

Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого<sup>23</sup>. — Париж: YMCA-Press, 1952. — 246 с.

На пороге новой эпохи<sup>24</sup> // Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Сост. и послесловие В. Г. Безносова, примеч. Е. В. Бронниковой. — СПб.: РХГИ, 1996. — С. 156–326. — (Серия «Из архива русской эмиграции»).

1949

Самопознание: Опыт философской автобиографии. — Париж: YMCA-Press, 1949. — 377 с.

1951

Царство Духа и царство Кесаря. — Париж: YMCA-Press, — 1951. — 165 с.

1952

Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. — Париж: YMCA-Press, 1952. — 246 с.

1961

Из записных книжек // Мосты. — № 7. — 1961. — С. 207–211.

Типы религиозной мысли в России / общая ред. Н. А. Струве. — Собрание сочинений. Т. 3. — Paris: YMCA-PRESS, 1989. — 712 с.  
Дом русского зарубежья им. А. Солженицына.

<sup>1</sup> Публикация Т. Д. Суходуб. Описание философских работ Н. А. Бердяева не претендует на всецелую полноту — это ещё предстоит сделать, несмотря на существующие, вполне достойные, варианты библиографических списков. Нам же хотелось, во-первых, сделать некоторые комментарии в отношении работ философа, контекста их возникновения, восприятия или дальнейшей судьбы и пути к читателю; во-вторых, дать, насколько это возможно, наиболее полную информацию о месте издания и издателях, что само по себе важно, так как тем самым раскрываются факты из истории культуры, имена меценатов и подвижников, организаторов печатного дела; в-третьих, представить по годам интеллектуальную и тематическую эволюцию творческой деятельности философа, ибо как он писал: «Мысли мои будут поняты верно, если они будут поняты динамически. Всякое статическое их понимание всегда будет ложно» (*Бердяев Н.* Новое средневековье. — М.: T8RUGRAM, 2018. — С. 5). При невозможности описать первые публикации работ философа, указываются более поздние их издания.

<sup>2</sup> Журнал «Освобождение» издавался под редакцией П. Б. Струве в Штутгарте (1902–1905 гг.).

<sup>3</sup> Журнал «Новый путь» издавался в 1903–1905 гг.

<sup>4</sup> Еженедельное общественно-политическое и культурно-философское издание (1905–1906 гг.).

<sup>5</sup> «Свобода и культура» — еженедельный общественно-политический и культ.-философский журнал.

<sup>6</sup> Sub specie aeternitatis — (с лат. — с точки зрения вечности). Указывается современное издание программной для философа работы, вышедшей впервые в 1907 г.

<sup>7</sup> Сборник «Вехи», который можно считать своеобразным опытом, говоря современным языком, гуманитарной экспертизы общего состояния общества и отдельных его сфер — политики, права, образования, культуры,

был настолько востребован, что практически сразу же последовали повторные его издания: 2-ое изд. — М.: типография В.М. Саблина, 1909. — [2], VI, 211 с.; 3-е изд.: М.: Типо-литография товарищества И. Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1909. — [1], III, 210 с.

<sup>8</sup> Среди откликов на эту книгу Н. А. Бердяева современников замечательные, точные слова нашла Е. К. Герцык: «Вышла книга Бердяева “Смысл творчества”. Толстый том. Сотни правильных, парадоксальных страниц. Книга не написана — выкрикнута. Местами стиль маниакальный: на иной странице повторяется пятьдесят раз какое-нибудь слово, несущее натиск его воли: человек, свобода, творчество. Он бешено бьёт молотком по читателю. Не размышляет, не строит умозаключений, он декларирует. Открываю наугад — какие сказуемые, то есть какая структура словесного древа: “Мы должны.. необходимо...надо, чтобы.. возможно лишь то-то, а не то-то...” Повеления. Это утомляет и раздражает читателя. Не меня. Посягательства на мою свободу я в этом не вижу. Вижу, то есть слышу, другое. Голос книги многое говорит мне о судьбе её автора. Навязчиво встаёт передо мною образ: кто-то вырвавшийся из пламени — одежды его горят, пышные волосы охвачены огнём, пламя позади, пламя настигает... Образ этот сливается для меня с Бердяевым, с его философским построением.

Тьма, ничто, бездна, ужас тьмы — вот что для Бердяева в основе бытия, вот в чём корни и божественного миротворчества, и бездонной свободы человеческого духа. Но эта тьма, бездна снова настигает светлый космос и человека и грозит поглотить их — отсюда необходимость творчества во что бы то ни стало, отсюда центральное место творчества в идеях Бердяева: твори, не то погибнешь...» (*Герцык Е. К.* Лики и образы / Сост., авт. предисл. и коммент. Т. Н. Жуковская. — М.: Молодая гвардия, 2007. — 861[3]с.: ил. — (Библиотека мемуаров : Близкое прошлое: Вып. 24. — С. 223–224).

<sup>9</sup> В этом же году работа вышла и в другом издательстве: Нижний Новгород: типография Биржевого о-ва, 1917. — 15 с.

<sup>10</sup> Возвращение философа на родину, знакомство с его произведениями широкой публики началось в так называемые «перестроечные годы», захватывая и «лихие 90-ые», когда отдельные статьи или части произведений Н.А. Бердяева печатались в периодических изданиях. Интеллигенция активно интересовалась этими переизданиями, поэтому в поле зрения

были не только журналы союзного значения, но и регионального. Так, данная работа была опубликована в журнале «Кубань» под рубрикой «Своевременные мысли» (Кубань. Ежемесячный литературно-художественный и общественно-политический журнал. — Январь 1992. — С. 51–56).

<sup>11</sup> Издание выходило в 1914–1917 гг. (всего 14 т.).

<sup>12</sup> Работа также вышла в Нижнем Новгороде (типография Биржевого о-ва, 1917. — 24 с.).

<sup>13</sup> В основе работы — публичная лекция, прочитанная Н. А. Бердяевым в Москве 1 ноября 1917 г. В 1990 г. вышло репринтное издание данного произведения (М.: СП Интерпринт).

<sup>14</sup> В 1920–30-е годы Н. А. Бердяев активно сотрудничает с молодёжным христианским движением. См. об этом: *Андерсон П. Ф.* «Бердяевские годы» (1922–39) (Из книги воспоминаний)\* (\* Р. В. Anderson: “No East or West”, YMCA-Press, 1985) // Вестник Русского христианского движения. — Париж — Нью-Йорк — Москва. — № 144. — I–II. — 1985. — С. 244–291.

<sup>15</sup> Работа была опубликована в «Литературной газете» 22 марта 1989 года (С. 15).

<sup>16</sup> Работа «Философия неравенства» издавалась и в Париже: Paris: YMCA-PRESS, 1970. — 244 с. (Второе исправленное издание).

<sup>17</sup> Как отмечал Н. А. Бердяев в Предисловии к этой работе, написанном 5 июля 1924 г. в Берлине, «три этюда, объединённые в этой книжке («Размышление о русской революции», «Демократия, социализм и теократия», «Новое средневековье» — ред.), были написаны в разное время в течение последних полутора лет».

<sup>18</sup> По словам публикаторов, очерк датируется приблизительно 1930-ми гг.

<sup>19</sup> Посвящено памяти Карла Маркса.

<sup>20</sup> Работа «Истоки и смысл русского коммунизма», изданная в 1955 г. в Париже, помещена по праву в рубрику «1937 год». Дело в том, что в этом году она была издана впервые, правда, на англ. языке, затем практически сразу — на немецком, французском, испанском, итальянском и голландском языках, а вот на русском — только в 1955 г. В 1990 г. работа была переиздана в Москве (репринтное воспроизведение). Как уже отмечалось, в 80–90 гг. бердяевские работы находили своих читателей в периодических изданиях, отметим одно из них: Юность. — 1989. — № 11. — С. 80–93.



<sup>21</sup> Это книга, над которой Н. А. Бердяев работал после Второй мировой войны (1945–1947 гг.). Книга выходила на англ. языке (1953 г. — Нью-Йорк; 1954 г. — Лондон), франц. (1954 г. — Paris–Neuchâtel: издательство «Delachaux et Niestle»), японском языке (1959 г. — Токио) (См.: *Безносов, Владимир*. Послесловие: неподведенные итоги Николая Бердяева // Указ. издание. — С. 327–349, а также Примечания. — С. 350–352).

<sup>22</sup> Первая публикация работы была осуществлена в Париже в «Русских новостях» (1946, 6 октября).

<sup>23</sup> Первое издание этой книги было осуществлено на франц. языке («Dialectique existentielle du divin et de l'humain». — Paris, 1947).

<sup>24</sup> Первая публикация работы: *Au seuil de la nouvelle époque / Trad de D. Olivier*. Neuchâtel — Paris: Delachaux et Niestle. — 1947. — (Collection «Civilisation et christianisme»).

«ЕСТЬ ТОЛЬКО ОДНА СТРАНА,  
В КОТОРОЙ МЕНЯ ПОЧТИ НЕ ЗНАЮТ, —  
ЭТО МОЯ РОДИНА»...



Приложение II

Т. Ф. КЛЕПИНИНА, (СЕКРЕТАРЬ Н. Д. БЕРДЯЕВА)<sup>1</sup>  
(Биографические материалы)

TAMARA KLEPININA née Baïmakova  
(1897–1987)

*Elena Dimitrievna Klépinina-Arjakovskaïa*

Tamara Fjodorovna est née en Russie d'un père directeur de banque. La Révolution bolchévique ayant interrompu ses études, elle émigra en Lettonie en 1920. Elle fréquenta à Riga les cercles des jeunes orthodoxes et devint secrétaire de la section russe de l'YWCA (Young Women Christian Association). En 1921, lors d'un voyage à Berlin, elle fit la connaissance de Paul Anderson l'un des dirigeants de l'YMCA (Young Men Christian Association), association pour laquelle elle travaillera plus tard en France. Les cercles de Riga reçurent la visite de Nicolas Berdiaev en 1927 et Tamara fut impressionnée par le charisme du philosophe qui proposa d'organiser auprès des jeunes russes un nouveau cercle religieux. Tamara fut chargée de recueillir les adhésions. Ce cercle se fonda plus tard dans l'Union des Etudiants Orthodoxes. En 1928 Riga reçut la visite du professeur Vassilij Zenkovskij et de Sophie Zernova qui organisèrent en Lettonie le premier congrès de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes, organisation fondée en 1923 à Pserov, en Tchécoslovaquie.

En 1929, Tamara émigra à Paris. Elle obtint une place de secrétaire à l'YMCA. Elle connaissait trois langues étrangères, ce qui lui servit dans son travail aux éditions YMCA-Press.

En juin 1924, Berdiaev quitta Berlin pour Paris et s'établit avec sa femme et sa belle-sœur à Clamart. Grâce à l'aide de l'YMCA, il ouvrit son Académie de Philosophie religieuse et put éditer à partir de 1925 sa revue «Put'», organe de la pensée religieuse et philosophique russe.

L'YMCA continua à aider Berdiaev à publier ses ouvrages. Le philosophe fut nommé rédacteur en chef de YMCA-Press, poste qu'il occupa jusqu'à sa mort. Environ vingt livres de Berdiaev ont paru dans cette maison d'édition. Tamara au début des années 1930 travaillait comme secrétaire

de Mac Naughten, spécialement chargée des activités russes de l'YMCA. Elle contribua régulièrement à la parution des livres de Berdiaev et eut le privilège d'habiter à Clamart dans la maison des Berdiaev. Là les dimanches après-midi se réunissaient les amis du philosophe et elle appréciait l'atmosphère d'ouverture spirituelle qui y régnait. Des intellectuels français y venaient, comme Jacques Maritain, le père Laberthonnière, Emmanuel Mounier.

En 1937, Tamara épousa Dimitri Klépinine qu'elle avait rencontré dans le milieu de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes. Il devint prêtre et s'impliqua aux côtés de mère Marie Skobtsova dans l'Action Orthodoxe, association caritative dont le nom avait été trouvé par Berdiaev. Quand survint la guerre et l'occupation, le père Dimitri se dévoua auprès des Juifs persécutés et en 1943 fut arrêté par la Gestapo et périt dans un camp de concentration. Tamara resta seule pour élever ses deux enfants. Elle continua de travailler aux éditions YMCA Press dans la librairie Les Editeurs Réunis.

A la mort de Berdiaev en 1948, elle fut chargée par les éditions YMCA Press de s'occuper de ses archives ainsi que des relations avec les éditeurs des traducteurs de ses livres. Elle commença à rédiger des fiches bibliographiques et à effectuer des recherches au domicile de Clamart, dans les bibliothèques en France et à l'étranger. Ayant pris sa retraite, elle se consacra à la rédaction de la Bibliographie des œuvres de N. Berdiaev parue en 1978 et plus tard avec l'aide de W. Wallace Cayard à la Bibliographie des études sur N. Berdiaev parue en 1992.

Tamara Fiodorovna décéda à l'âge de 90 ans. Elle conserva jusqu'au bout un esprit clair et un grand attachement aux valeurs spirituelles.

---

<sup>1</sup> ТАМАРА КЛЕПИНИНА (Баймакова)  
(1897–1987)

*Елена Дмитриевна Клепина-Аржаковская*

Тамара Фёдоровна родилась в России в семье управляющего банка. Большевицкая революция прервала её учёбу, вынудив эмигрировать в 1920 году в Латвию. В Риге Тамара Клепина посещала кружки юных

православных и стала секретарем российского отделения Ассоциации молодых христианских женщин (YWCA). В 1921 году во время поездки в Берлин она встретила с Полом Андерсоном, одним из лидеров Ассоциации молодых христиан-мужчин (YMCA), ассоциации, в которой она позже будет работать во Франции.

Николай Бердяев посетил Ригу в 1927 году. Тамара была поражена харизмой философа, который предложил организовать новый религиозный кружок среди молодых русских. Тамара была ответственна за подбор членов. Этот кружок позже перетечёт в Союз православных студентов. В 1928 году Ригу посетили проф. Василий Зеньковский и Софья Зернова, которые организовали в Латвии первый съезд Русского студенческого христианского движения, организации, основанной в 1923 году в Пшерове, Чехословакия.

В 1929 году Тамара эмигрировала в Париж. Она получила место секретаря в YMCA. Знание трёх иностранных языков помогли ей в работе в YMCA-Press.

В июне 1924 года Н. Бердяев покинул Берлин. Он переехал в Париж и поселился со своей женой и невесткой в Кламаре. Благодаря помощи YMCA философ открыл Академию религиозной философии и смог основать в 1925 году свой журнал «Путь» — голос русской религиозной и философской мысли. YMCA продолжала помогать Бердяеву публиковать его книги. Философ был назначен главным редактором YMCA-Press и занимал эту должность до самой смерти. В этом издательстве появилось около двадцати его книг.

Тамара в начале 1930-х годов работала секретарем Mac Naughten, в частности, отвечала за деятельность российского сообщества YMCA. Она регулярно участвовала в издании книг Н. Бердяева, имела привилегию жить в Кламаре в его доме. Там, по воскресеньям, после обеда, собирались друзья философа. И присутствовавшая во время этих встреч Тамара ценила атмосферу духовной открытости, которая царил в доме философа. К Бердяеву приезжали и французские интеллектуалы, такие как Жак Маритен, отец Лабертонниер, Эммануэль Мунье.

В 1937 году Тамара вышла замуж за Дмитрия Клепинина, которого она знала по работе в Русском студенческом христианском движении. Он стал священником и принял активное участие в деятельности благотворительной

организации «Православное дело» вместе с матерью Марией Скобцовой, куда входил и Николай Бердяев. Когда началась война и оккупация, отец Димитрий посвятил себя делу спасения преследуемых евреев. В 1943 году он был арестован гестапо и погиб в концентрационном лагере. Тамара осталась одна воспитывать двух своих детей. Она продолжила работу над изданиями YMCA-Press в издательстве «Объединенные издатели» (Les Editeurs Réunis).

В 1948 году умер Н. А. Бердяев. В это время Т. Ф. Клепинина была ответственна в YMCA-Press за контроль архивов, а также сотрудничала с редакторами переводчиков книг философа. Именно Тамара Фёдоровна начала делать библиографические описи и исследования по материалам, сохранившимся в доме философа в Кламаре, работала в библиотеках Франции и за рубежом. Выйдя на пенсию, Тамара Клепинина посвятила себя написанию Библиографии произведений Н. Бердяева, опубликованной в 1978 году, а затем с помощью У. Уоллеса Кайарда — Библиографии исследований Н. Бердяева, опубликованной в 1992 году.

Тамара Фёдоровна умерла в возрасте 90 лет. Она до смерти была в ясном уме и имела большую привязанность к духовным ценностям.

*(Пер. с фр. Т. Д. Суходуб)*

ВЫСТУПЛЕНИЕ <sup>1</sup> Ю. Д. ДАНИЛОВА-БЕРДЯЕВА <sup>2</sup>  
НА ОТКРЫТИИ

МЕЖДУНАРОДНЫХ БЕРДЯЕВСКИХ ЧТЕНИЙ

19 АПРЕЛЯ 1999 г. (г. Киев)

Скажу в двух словах, чтоб было присутствующим более понятно, почему мне сложно говорить на эту тему.

С самого детства мне объяснили, что никакими гуманитарными науками, в том числе и философскими, я не должен заниматься. Впервые в семье заговорили со мной на эту тему (а я 1935 года рождения), когда я сделал детекторный приёмник и услышал в 1948 году, что западные радиостанции (в том числе «Голос Америки», «Свобода») — все говорят о том, что скончался великий философ. И фамилия его — Бердяев. А у меня мама Бердяева, бабушка Бердяева. Значит у меня вопросы возникли... И мне дали понять, что при нынешних условиях лучше эту тему не затрагивать.

И жили мы тогда не в Киеве, хотя и мама в Киеве родилась и бабушка. Но, начиная где-то с 30-х годов, бабушка в Днепропетровск <sup>3</sup> уехала, мама — в Чернигов. А потом дальше судьба сложилась так, что жили мы в Черниговской области, Сумской. И, собственно говоря, связей никаких у нас не было и на эту тему разговоров почти никаких не велось. Хотя воспоминания бабушки о прошлой жизни были. Они казались какими-то сказочными, потому что жизнь совершенно была другая, чем та, о которой рассказывала бабушка. Она была дворянского рода, поэтому воспитывалась совсем по другому.

Ну, а дальше школа, институт (Киевский автодорожный)... В это время я как-то перестал на эти вещи обращать особое внимание. Но на первом же курсе института, когда начали преподавать марксизм-ленинизм, произошло следующее. Доцент Болотов

(был у нас такой в автодорожном институте) делал переключку в общем зале, обратил внимание, что фамилия моя через тире — Данилов-Бердяев и попросил, чтобы я к нему во время перерыва подошёл. Начал меня расспрашивать, а какое я имею отношение к философу Бердяеву, может быть, родственное? Ну, а я, помня, как меня учили, отрёкся начисто.

Дальше учёба проходила нормально. И хотя во всех списках писалась двойная фамилия, на это никто не обращал никакого внимания. Только когда я уже защитил диплом, в 1958 году, меня вызвали в деканат и декан Леонид Павлович Рева посадил меня напротив себя и сказал: «Вот так... Я к тебе очень хорошо отношусь, но чтобы у тебя не возникало никаких недоразумений в твоей дальнейшей жизни, поступим следующим образом... Напишешь заявление (если ты согласен), я позвоню в ЗАГС (у меня там знакомая есть) (а ЗАГС тогда к МВД относился и находился около оперного театра) и мы тебе в два дня поменяем фамилию на одинарную — Данилов. Получишь диплом с одной фамилией». Я вообще-то недолго думал и согласился. И с тех пор стал Даниловым, хотя на обложке выпускного альбома с фотографиями вытеснено — Данилов-Бердяев.

Ну, а дальше, сами понимаете, при прошлой идеологии никакого облегчения в моей жизни вот это родство не давало. Спустя многие годы, я увидел по телевидению ролик о том, как искали в Клямаре могилу Николая Александровича Бердяева. Мать тогда уже была сильно больна. Она очень растрогалась, начала мне рассказывать то, чего я раньше не знал. Но вскоре она умерла, похоронена здесь, в Киеве, на Лесном кладбище.

Следующий этап, когда я больше вник, стал интересоваться прошлым нашей семьи, связан с первыми Бердяевскими чтениями. О них я узнал, к сожалению, уже после того, как они прошли, из публикации в «Киевских Ведомостях» или «Вечернем Киеве» (не помню точно). Сообщалось, что такие Чтения прошли. Дальше состоялось моё знакомство с Лемешевой Людмилой Григорьевной, со Скуратовским Вадимом Леонтьевичем<sup>4</sup>. Потом в Институте истории я посмотрел, порылся в архивах, нашёл подтверждение



многого из детских воспоминаний... И, собственно, я только с этого периода понял, насколько это был великий человек.

Вот практически и всё, что я могу вам сказать. Спасибо за внимание.

---

<sup>1</sup> См.: *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. — Вип. 1. — К.: Вид. ПАРАПАН. — 2003. — С. 618–620.*

<sup>2</sup> Данилов-Бердяев Юрий Александрович — внук Сергея Александровича Бердяева, брата Н. А. Бердяева.

<sup>3</sup> Ныне — г. Днепр.

<sup>4</sup> Речь идёт об организаторах Бердяевских чтений в Киеве в мае 1991 года (См.: выступление В. Л. Скуратовского на Открытии Международных Бердяевских чтений 19 марта 1999 г. // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі...* — С. 625.

# ЖИТОМИРСЬКІ РОДИНІ ФІЛОСОФІ

(Історія.

Дружина видатного мислителя ХХ століття

Миколи Бердяєва

ніколи не виїжджала з Житомира) \*

*Г. Мокрицький*

У біографії Миколи Бердяєва багато «білих плям», і одна з них — житомирський період життя філософа. В нашому місті цей видатний мислитель жив майже два роки під гласним наглядом поліції, тут він одружився, тут народилася і невдовзі померла його донька. Зрештою в Житомир він писав листи з Парижу вже на схилі свого життя...

У філософа склалися погані стосунки з радянською владою. Разом з іншими представниками так званої «буржуазної» інтелігенції Микола Бердяєв у 1922 році був висланий за кордон. Відповідно, прізвище його навіть не згадувалося у радянських філософських словниках, його книги були заборонені.

Нарешті, з 90-х років ХХ ст. твори талановитого публіциста і видатного філософа Бердяєва повернулися до нас. З біографією складніше. Навіть у найновішій «Енциклопедії сучасної України» у статті про Бердяєва, хоча місцем його заслання й названо Житомир, але «поселяють» його тут на рік пізніше (у 1903-му, а не 1902-му). Звичайно, авторів статті про М. Бердяєва в енциклопедії були невідомі й конкретні обставини перебування Миколи Олександровича в нашому місті...

Хто ж він, підданий безжалісному остракізму на Батьківщині і визнаний у всьому світі філософ? Що привело його до Житомира й назавжди пов'язало його ім'я з містом над Тетеревом?

Микола Олександрович Бердяєв походив з київської дворянської родини. Народився 6 березня 1874 року. Навчався в кадетському

корпусі та Київському університеті св. Володимира. Тоді ж захопився соціалістичними ідеями, став членом Київського союзу боротьби за визволення робітничого класу. За це та за участь у студентських зворушеннях юнака заарештували і 1900 року відправили на заслання під гласний нагляд поліції до Вологди. У квітні 1902 року Бердяєв переїхав під гласний нагляд поліції до Житомира, що засвідчує донесення житомирського поліцмейстера: «Вчера прибыл в г. Житомир из Киева и остановился в гостинице Минеля по Киевской улице состоящий под гласным надзором полиции бывший студент Киевского университета дворянин Николай Александрович Бердяев».

Так сталося, що, перебуваючи у житомирському засланні, Микола Бердяєв познайомився з Оленою Семеновою. Вона була однією з шістнадцяти дітей дійсного статського радника, Волинського губернського поштмейстера Василя Івановича Семенова — за родинними переказами, близького родича знаменитого мандрівника і географа Семенова-Тяньшанського.

Родинне гніздо Семенових на Великій Бердичівській упродовж ХІХ століття було справжнім культурним осередком Житомира. Справжній «тургенєвський» особняк з колонами в ампірному стилі бачив і декабристів, і відомих музикантів, і талановитих малярів, і, нарешті, — Святослава Ріхтера, який вважав його своїм другим батьківським домом в Житомирі.

Олена і Микола побралися 16 травня 1903 року у церкві Іоанна Милостивого на Пуятинському майдані (тепер на цьому місці — будівля колишнього кінотеатру «Першотравневий»).

У подружжя Бердяєвих 24 серпня 1903 року народилася донечка Тетяна, якій не судилося довго жити. Дитина, вочевидь, хворіла, бо охрещеною була лише за п'ять тижнів. Вона померла немовлям і похована на житомирському Вільському (Російському) кладовищі у родинному похованні Семенових. 22 березня 1903 року термін перебування М. О. Бердяєва під гласним наглядом поліції закінчився, і невдовзі він повернувся до Києва. Причому сам, без дружини. Що стало приводом для розриву з Оленою Василівною, достеменно невідомо.

До кінця своїх днів Олена Василівна жила в Житомирі. Самотня, зі своїм надзвичайно незручним, навіть дуже небезпечним для радянських часів прізвиськом — Бердяєва. Як згадує її колишній сусід Ярослав Олейніченко, вже з Франції Бердяєв неодноразово намагався зв'язатися з колишньою дружиною, надсилаючи листи до Житомира, на Велику Бердичівську. Але вони не потрапляли до адресата, бо «осідали» в ... НКВС. Одного разу її ознайомили у цьому грізному відомстві з листом Миколи Олександровича і «порадили» написати зобов'язання не підтримувати з вигнанцем жодних зв'язків.

А вже в повоєнні роки Олена Бердяєва знову побувала в МГБ, де дізналася про запрошення переїхати до Парижу і пропозицію Бердяєва надіслати на її рахунок величезну на той час суму — сорок тисяч доларів. Замість Олени Миколі Олександровичу відповіли спецслужби, але все ж таки невдовзі Олені Бердяєвій призначили солідну пенсію.

Ось такі житомирські сторінки біографії людини, яка ще за життя здобула світової слави — неординарної постаті, одного з найзначніших мислителів ХХ століття.



*Пам'ятна дошка Миколі Олександровичу Бердяєву  
на фасаді будинку №3/14 на площі Королева у Житомирі,  
де він проживав у 1902-му році під час заслання.  
Встановлено 23 квітня 2010 року.*

## ПАМЯТОВАНИЕ ФИЛОСОФА БЕРДЯЕВА НА РОДИНЕ: ИСТОРИЯ В ПУБЛИКАЦИЯХ И ДОКУМЕНТАХ <sup>1</sup>

Наталья Лигачева. Бердяевы возвращаются к нам.  
Вопреки советам «доброжелателей» <sup>2</sup>

Николай Бердяев в своих «Самопознаниях» вспоминает о том, что в его детской висел портрет прабабушки в монашеской одежде. Оказывается, могила прабабушки — княгини Екатерины Сергеевны Кудашевой и её сына Сергея Даниловича Кудашева (деда Николая и Сергея Бердяевых) находится в Лавре, перед входом в ближние пещеры. В монашестве, принятом после смерти мужа, княгиня была Ефросиньей, что указано на памятнике.

Ранее считалось, что в Киеве не сохранились останки знаменитого рода. Ведь фамильное захоронение было в Аскольдовой могиле, «расчищенной» большевиками в 1934-м году. И только на днях правнук Сергея Бердяева — известного украинского поэта, литературного критика — Юрий Данилов-Бердяев сообщил нам об этих своих находках.

Интересна судьба самого Юрия Александровича. Родившись в 1935 году и будучи Бердяевым по материнской линии, он до 1958 года носил двойную фамилию. На этом настояла бабушка, желая сохранить имя Бердяевых на их родине. Ведь в СССР Юрий оставался последним и единственным прямым потомком. Однако в 58-м, заканчивая Киевский автодорожный институт, правнук по настойчивой «просьбе» соответствующих органов вынужден был превратиться просто в Данилова, скрыть родство со знаменитыми братьями. Лишь Первые Бердяевские чтения, состоявшиеся в Киеве в прошлом году, побудили Юрия Александровича «выйти из подполья».

По его словам, несмотря на гонения и запреты, в семье всегда жила память о Николае и Сергее Бердяевых как о людях, принесших большую пользу России и Украине.

...Кстати, в Киеве по улице Пушкинской, 10, стоит дом, в котором жили Бердяевы. Но музей пока есть только в Москве.

Лист Президенту України Л. Д. Кучмі<sup>3</sup>

Президенту України  
Леоніду Даниловичу Кучмі

Вельмишановний пане Президенте!

Звертаємося до Вас із клопотанням про підтримку в справі вшанування пам'яті нашого видатного співвітчизника, філософа і громадського діяча світового масштабу Миколи Олександровича БЕРДЯЄВА. У березні наступного 1999 року має виповнитися 125 років від дня його народження та 50 років від дня смерті.

Микола Бердяєв народився і виріс у Києві. У 1894–1898 рр. навчався у Київському університеті Св. Володимира. На українській землі Бердяєв розпочав свою наукову, педагогічну та політичну діяльність, що згодом принесло йому міжнародне визнання. Є багато підстав для того, щоб увічнити пам'ять про самотнього мислителя саме тут на його Батьківщині, і саме в наш час, тобто ще до кінця поточного століття. Назвемо лише головні вмотивування того.

Філософ брав участь у знаменитих збірках «Проблеми ідеалізму» та «Віхи», які суттєво вплинули на вивчення найважливіших проблем історії ХХ століття. Філософія М. Бердяєва та його громадська діяльність (зокрема, створення ним Вільної Академії Духовної Культури у 1918 році, Релігійно-філософської академії у 1923 році, редакторська й видавнича діяльність в еміграції тощо) були зосереджені на абсолютних пріоритетах духовності, яка повинна піднести суспільні процеси над нескінченною боротьбою вузько потрактованих політичних та конфесійних інтересів. Нема потреби говорити, наскільки ці ідеї актуальні для сьогоденної України.

Широкі визначення ювілейних дат, що пов'язані з іменем М. Бердяєва, дозволить ще раз акцентовано внести об'єднанчі концепції філософа до суспільної свідомості української громадськості,

а це неодмінно сприятиме її консолідації. У цьому ж відношенні важлива ще одна обставина. М. Бердяєв є визначною постаттю ХХ століття, яка однаково авторитетна і у вітчизняному, українському, і в російському, і в західноєвропейському контекстах. Тому нове переосмислення творчого доробку, спільне вшанування його пам'яті в рамках запланованих ювілейних заходів, безумовно, сприятиме налагодженню конструктивного міжнародного діалогу в Україні та певною мірою піднесе міжнародний авторитет нашої держави. Було б дуже добре, якби ми не втратили такої слушної нагоди досягти цього.

Звертаємося до Вас, вельмишановний Леоніде Даниловичу, із клопотанням про необхідне сприяння тому, щоб пам'ять про М. О. Бердяєва була увічнена у меморіальній дошці, яку варто було б встановити на стінах Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка, де видатний філософ свого часу здобув освіту.

Заздалегідь вдячні за увагу до нашого клопотання.

Спілка кінематографістів України  
Перший секретар Правління СК України,  
Заслужений діяч мистецтв України,  
академік Академії мистецтв України  
*М. О. Беліков*

Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди  
Національної академії наук України  
Директор Інституту, академік НАН України  
*В. І. Шинкарук*

Центр гуманітарної освіти  
Національної академії наук України  
Директор Центру, доктор філософських наук,  
Заслужений діяч науки і техніки України  
*В. А. Рижко*

Українське товариство російської культури «Русь»  
Голова Товариства  
*В. І. Єрмолова*

Товариство російської філософії  
при Українському філософському фонді  
Співголови Товариства  
доктор філософських наук, професор  
*В. В. Кізіма*

кандидат філософських наук, доцент  
*Г. Д. Суходуб*

29 грудня 1998 року

Лист  
декана філософського факультету  
Київського університету імені Тараса Шевченка

вих. № 041/ 101  
«03» березня 1999 р.

Директору  
Центру гуманітарної  
освіти НАН України  
професору Рижку В. А.

Шановний Володимире Антоновичу!

За дорученням Ректора Київського Національного університету імені Тараса Шевченка академіка НАН України Скопенка В. В. Ваш лист було уважно розглянуто на філософському факультеті.

В зв'язку із 125-річчям від дня народження випускника філософського факультету, видатного філософа ХХ століття Миколи Олександровича Бердяєва філософський факультет пропонує



для вшанування його пам'яті помістити його портрет у галереї видатних вихованців факультету. Галерея розміщена у залі засідань Вченої Ради філософського факультету, в головному корпусі університету (вул. Володимирська, 60, III поверх, кім. 330).

Декан  
філософського факультету  
проф. *Конверський А. Є.*

#### Александр Рутковский. В свете Бердяева <sup>4</sup>

Выразительные мизансцены подчас выстраивает режиссёр по имени Случай. Два дня кряду, 19 и 20 марта с.г., неподалеку друг от друга он собирал в Киеве два элитно-представительных сообщества. За тонированными, как в «крутых» авто, стёклами Дворца «Украина», где проходил форум «Злагоды», он сконцентрировал «вещество» власти, политиков. В скромненьком аквариуме Дома кино, где состоялись Международные Бердяевские чтения, — мыслящую субстанцию отечества, философов. О первом собрании оповестили буквально все газеты и каналы ТВ. Вторым масс-медиа пренебрегли, хотя и были приглашены. Что лучше может проиллюстрировать иерархию ценностей в мире, где мы живём? И разве не символичен для нас этот разрыв между возможностью управлять и умением размышлять?

Впрочем, может быть, это сам дух Николая Бердяева изгнал дух власти из мест, где коллеги-философы справляли его 125-летний юбилей. Ведь выдающийся мыслитель, наш земляк-киевлянин по рождению, питал ко всякой власти отвращение и в апокалиптическом образе Зверя усматривал именно Последнее Государство. Его персоналистическая философия предлагала культ свободы и творчества как способ прорваться сквозь липкую вязь обыденности в царство духа, к диалогу с Богом. Он не любил любую коллективность и защищал «идею человека в эпоху, враждебную человеку». Ибо полагал: «Мы живём в эпоху декаданса свободы. Свобода

изолгалась. Она стала принципом консервативным и нередко прикрывает рабство». Не правда ли, звучит актуально?

Международные Бердяевские чтения превратились фактически во всеукраинский съезд философов (более ста докладчиков из четырнадцати городов страны), к которым присоединились гости из России, Германии и Франции — стран, где жил и работал Николай Бердяев. На конференции работали четыре проблемные секции и прошёл «круглый стол» на тему «Свобода и коллективные ценности в современном мире». Организаторами чтений выступили, кроме Союза кинематографистов Украины, Украинский философский фонд, Институт философии им. Г. Сковороды НАНУ, Киевский национальный университет им. Т. Шевченко, Общество русской культуры «Русь» и Центр гуманитарного образования НАНУ. Спонсором этих двухдневных интеллектуально-мемориальных радений выступил Международный фонд «Відродження». По общему мнению, уровень и содержательность состоявшегося слёта Любомудров на самом деле оказался международным. Провинциальностью и не пахло, напротив, как раз украинская «глубинка» зачастую демонстрировала раскрепощённость и оригинальность мышления. Так что «можем, если хотим». Своим глубоким докладом «Николай Бердяев и французская интеллектуальная элита» поразил присутствовавших советник по вопросам языка посольства Франции в Украине Антуан Аржаковски. Нашёл возможность выступить с речью и посол Российской Федерации Юрий Дубинин. Вот только представители местных властей посчитали себя неуместными в среде умствующих соотечественников, у них, как уже сказано, своя «злагодa».

Автор этих строк — искусствовед и философ-надомник — получил воистину эстетическое наслаждение от двух выступлений. Мощную органную фугу напоминал и по содержанию, и по ораторской форме «Ценностно-смысловой универсум Н. А. Бердяева» в исполнении киевского профессора Сергея Крымского. А Лидия Стародубцева из Харькова («Память и забвение как мнемонический парадокс») попросту заморозила игрой филигранно чёткой мысли. Это редкостное зрелище самозабвенного слияния

очаровательной женщины с интеллектуальным процессом могло бы составить сюжет уникального эротического фильма, если бы шальной кинорежиссёр в урочный миг заглянул в конференц-зал Дома кино. Увы, «про это» нам, видать, не видать. Кстати, на чтениях действовала секция «Философия пола у Н. Бердяева», где и леди (Мария Москалёва «От тирании необходимости к свободе любви»), и джентльмен (Сергей Киселёв «Философия любви: эрос против разума») находили безусловное взаимопонимание далеко по ту сторону половых различий, иллюстрируя тем верность духовидческих гипотез Бердяева и посрамляя феминистические доктрины сексуального национализма.

Итак, на свой день рождения Николай Бердяев подарил родному городу настоящий оазис разума и свободы, т.е. именно того, в чём здесь так велика нужда. Как же не поверить в его утверждение о желательности преодоления в творчестве грани между бытием и «ничто», о свободе именно за тем рубежом, а не, скажем, за географическим или финансовым.

Тетяна Поліщук. Ювілей Бердяєва відзначили в Києві <sup>5</sup>

19 березня минуло 125 років від дня народження видатного релігійного філософа нашого століття. У Києві пройшли «Бердяєвські читання», в яких взяли участь 120 чоловік з України, Росії, Франції та Німеччини. Микола Олександрович народився в нашій столиці, 20 років прожив в Україні, вчився в Київському університеті. Його праці не втратили свого значення й сьогодні. У роботі конференції взяв участь Надзвичайний і Повноважний Посол Російської Федерації в Україні Юрій Дубінін, який наголосив, що М. Бердяєва не можна прив'язувати лише до однієї країни. Він з'єднує російську релігійну філософію із західною раціоналістичною традицією. Його семінари відвідували Барт, Тілліх, Марітен, публікуючись у часописі «Шлях», який Бердяєв видавав, перебуваючи з 1922 року в еміграції у Франції. На прийомі на честь ювілею філософа, даному Російським посольством, всі, хто зібралися, говорили про необхідність увічнити пам'ять про нього. Український філософський фонд

відправив лист-прохання про відкриття пам'ятної дошки на фасаді Національного університету. Схоже, його загубили в довгих коридорах влади. А в деканаті філософського факультету коштів на подібні цілі немає. Знову вся надія на меценатів, повідомляє кореспондент «Дня» Тетяна Поліщук.

Миростав Попович. Путь индивидуального спасения <sup>6</sup>

Сегодня исполняется 125 лет со дня рождения выдающегося философа Николая Бердяева.

Он родился в Киеве. Его предки похоронены на Дворянском кладбище, которое находилось тогда близ Аскольдовой могилы. Дом Бердяевых располагался над оврагом, на склонах которого доктор Меринг развёл огромный сад; потом город выкупил этот сад и проложил здесь Николаевскую улицу, в глубине которой построили театр «Соловцов» (ныне имени Франко). Давно уже нет старого дома Бердяевых, их имения в Обухове, квартиры, которую они снимали позднее: всё построено заново, остались от того Киева только холмы и долины, рельефы древней земли, которые не говорят нам сквозь дымку лет о забытых тайнах людей, которых давно уже нет.

Бердяев был очень красивым мужчиной. Даже на склоне лет, когда чёрные кудри поседели и поредели, когда побледнел румянец, который так победно светился на его смугловатом лице, и молодыми оставались только глаза под густыми чёрными бровями. В нём чувствовались и аристократическая породистость, и физическое, и духовное здоровье, которое придавало его поведению непринужденность и непосредственность. Он не нуждался в дружбе, доверительных отношениях, утешении; не имел ни учителей, ни учеников — и не ощущал одиночества, не знал комплекса неполноценности. Самым близким человеком оставалась жена, которую он пережил ненадолго. С тем, что он имел за душой, Бердяев просто и прямо обращался к людям, не смягчая выражений и оценок, бывал желчным и недобрым, но, как правило, это никого не обижало. В его резких суждениях не было высокомерия; просто это была Личность.

Жизнеописание Бердяева не слишком сложное; тайна этого философа в том, что его мировоззрение не поддаётся классификации. Жизнь, правда, как раз распоряжалась, к кому и на каком основании его отнести; грубей всего это сделали чекисты в 1922 году, насильственно отправив его вместе с другими русскими интеллигентами в эмиграцию. Бердяев в Париже не чувствовал себя чужим. Его мать, княжна Кудашева, была полуфранцуженка, из рода графов Шуазель; вообще как наследственный аристократ Бердяев имел различные корни, в том числе и польские — через Браницких, и украинские. Его любимый старший брат писал стихи на украинском языке, их родственник Сергей Подолинский считал себя украинцем и был близким сотрудником Драгоманова.

Русским философом Бердяева делало не происхождение и не гражданство, а принадлежность к культуре «серебряного века». Кстати, именно Бердяев в середине 30-х годов подхватил и дал истолкование этому термину, после чего он стал общепринятым.

Бердяев учился в кадетском корпусе и имел право перейти в пажецкий корпус в столице, но поступил в Киевский университет. Для человека его среды такой выбор гражданской карьеры был редким, но для Бердяева это означало выбор культуры. В университете он вступил в марксистский кружок и часто там спорил с молодым Луначарским. Эти споры продолжались и в вологодской ссылке, где оказались такие разные люди, как Бердяев, Луначарский, Сергей Булгаков, Савинков. Не пройдёт и двух десятилетий, как Бердяев с Булгаковым начнут организовывать христианское движение в эмиграции, Савинков будет искать связей с итальянскими фашистами, а нарком образования Луначарский — консультировать операцию чекистов по его поимке.

Парадоксально не то, что судьбы интеллигентов России так непоправимо разошлись, а, наоборот, то, что при этом все эти люди продолжали иметь что-то общее.

Только на исходе XX века, в перспективе времени, используются контуры того широкого культурного массива в России, который был охвачен волнующим предчувствием чего-то нового

и породил, в частности, ренессанс «серебряного века». Те, кто принадлежал к этой культуре, были преисполнены веры в силу личности, в её призвание отыскать и построить в себе весь мир, даже Бога.

Всех их, таких разных по своим судьбам, объединяла идеология богоискания и богостроительства, которая произрастала из веры в силу и свободу человека. В варианте, близком к мистике, это был символизм под сильным влиянием теософии Блаватской и Штайнера. В атеистическом варианте эту идеологию разделяли ультралевые большевики Богданов, Луначарский и близкий к ним Горький. Плеханов и Ленин принадлежали к другому поколению — традиционалистов, которые народническую веру в элитарную Партию дополнили марксистской ортодоксальностью.

По-своему идею богостроительства принял Бердяев. От марксизма он оставил ощущение объективного значения исторического процесса. Точнее, уверенность в том, что в бытовых реалиях жизни существует какой-то скрытый смысл, который отражается в событиях и вещах, как Марксова субстанция стоимости в вещевой оболочке товара и в его цене. Вся творческая жизнь Бердяева была протестом против бессмысленности окружающего мира, стремлением найти в нём смысл, невидимый безразличному и бездуховному взгляду.

Бердяев был наделён острым проницательным умом, а непокорный характер противопоставил его всем официальным институтам, к которым он с детства питал непреодолимое отвращение. Эти черты приближали его к свойственному русской культуре типу пророка. Бердяев напророчил России длительное увлечение марксизмом, он ещё накануне 1905 года сказал, что в русской революции победит не демократия, а Ленин. Он ощущал как приближение катастрофы неизбежность и Первой, и Второй мировых войн. Он предрёк приход Гитлера к власти. В этой способности к пророчеству не было мистики; в Бердяеве было чрезвычайно развито ощущение и трагического хаоса, и мировой гармонии.

Бог, как его понимал Бердяев, и был этой гармонией в мире и человеке. Он не принимал представление о Боге как подобии

человеческого существа или социального института: Бердяев говорил, что Бог имеет власти меньше, чем полицмейстер. Мир, в котором мы живём, отошёл от Бога, и Бог не властен над его процессами; Бог, по Бердяеву, только является человеку в проявлениях красоты, гармонии, добра. Человек должен сам и открыть эти явления, и утвердить их в личности и в мире.

Такие неортодоксальные взгляды создали Бердяеву проблемы с официальной православной церковью. В эмиграции ему были ближе, может быть, католические философы круга Маритена и Жильсона.

Несмотря на трагичность пророческого видения мира, Бердяев оставался трезвым человеком. Его часто упрекали в том, что он защищает социальное неравенство; да. Бердяев утверждал, что люди не одинаковы по своим способностям и поэтому они не будут равными и социально. Но это не значит, что более слабых не нужно защищать. Со всей силой убеждения он выступил против элитаризма, против фашистского разделения наций и людей на высших и низших; он был страстным врагом антисемитизма.

Прах Бердяева покоится в земле Франции, страны, которая дала ему приют, с народом которой он пережил лихолетье войны и оккупации и культура которой была чрезвычайно близка его мировоззрению. Собственно, истоки персонализма Бердяева — в декартовом «Я мыслю, следовательно, я существую». Для Бердяева восходящим является не бытие, а свобода выбора и решения; он мог бы сказать: «Я мыслю, страдаю и люблю — следовательно, я свободен». Его называли экзистенциалистом, но Сартрово «человек обречён на свободу» звучит более пессимистически. Бердяев, по сути, оптимист. Его трагическое и эсхатологическое видение открывает горизонты активной борьбы со злом. «Апокалиптические пророчества условны, а не фатальны, и человечество... может избежать разрушения мира», — писал он в автобиографии-завещании, опубликованной после его кончины.

Бердяев вернулся на родину и в свой город.

Бердяев — это та Россия, которая остаётся для современной Украины своей, близкой. Бердяеву была абсолютно чужда по-

требность в великодержавных «лжесвятынях» и «лжевеличии», которые так необходимы недостойным людям, которые прикрывают свою духовную пустоту имперскими символами.

Величие человека — только в нём самом.

Філософія «срібного віку»: ідеї і люди  
(Уривок з інтерв'ю Євгена Сокирка з Тетяною Суходуб)<sup>7</sup>

— *Що нині, так би мовити, в роботі? Що з наміченого не вдалося здійснити?*

— На найближчу осінь готуємо конференцію, присвячену Києву — «Образ міста в контексті історії, філософії, культури». Маючи на увазі деякі явища, пов'язані з розвитком столиці, ця тема здається особливо актуальною. З нереалізованого, такого, що болить, — вшанування в нашому місті пам'яті великого киянина Миколи Олександровича Бердяєва. Хоч як це прикро, але ініційована нами пропозиція про встановлення меморіальної дошки, незважаючи на підтримку свого часу цієї ідеї в Адміністрації Президента України, так і не здійснена. Суть проблеми, боюсь, не стільки у фінансових чи інших матеріальних труднощах, а й у тім, що тільки по-справжньому вільні люди здатні гідно оцінити філософа-пророка, що вчив їх свободи.

Галина Демченко «Я стал известен во всём мире,  
к кроме своей родины», — с горечью говорил перед смертью наш земляк  
Николай Бердяев<sup>8</sup>

### *Возвращение*

Вчера исполнилось 130 лет со дня рождения Николая Бердяева — уроженца Киева, ставшего одним из ведущих европейских философов XX века. «В новые времена иссякает в господствующем сознании творческое дерзновение», — сделал когда-то вывод Бердяев — и дерзнул. Раз и навсегда отвергнув обыденность, он распахнул окно в космос философии.



Основная тема творчества Бердяева — духовное мировосприятие человека. Во всех своих трудах он отстаивал свободу личности. Уже в 14 лет читал Канта и Гегеля. В студенческие годы увлёкся научным социализмом, но скоро осознал гибельность теории, которая обезличивает человека. Постепенно творческие искания приводят Бердяева к христианству. Он делает вывод — духовность человека связана с божественной духовностью. И это убеждение остаётся у него на всю жизнь.

*Биография*

Н. А. Бердяев родился 6 (19) марта 1874 г. в Киеве в аристократической семье потомственного военного (мать — урожденная княжна Кудашева). Учился в Киевском кадетском корпусе. Затем поступил в Киевский университет Святого Владимира (ныне — им. Тараса Шевченко). Но через три года был исключён и сослан в Вологду за участие в социал-демократическом движении. В 1904 г. женился на своей единомышленнице Л.Ю. Трушевой (впоследствии она перешла в католичество). В 1920 г. Бердяев стал профессором Московского университета, а в 1922 г. в числе 160 крупнейших учёных России был выслан из страны. Сначала жил в Германии, потом во Франции. Во время войны поддерживал французское Сопротивление. В 1946 г. Бердяеву было возвращено советское гражданство. Но в Россию он не вернулся, узнав о возобновившихся репрессиях. В 1947 г. Кембриджский университет присудил Н.А. Бердяеву звание Почётного доктора. Умер он 23 марта 1948 г. за письменным столом, работая над очередной книгой.

L

Одни считают Бердяева религиозным философом. Другие называли его выразителем аристократизма социализма. Он же о себе говорил — «верующий вольнодумец». По словам мыслителя,

«Дух безмерной свободы разлит по всему Евангелию, каждое слово Христа есть слово освобождающее». Размышления о соотношении Бога и зла приводят Бердяева к заключению, что Бог не всесилен. Он не властвует в мире, а побеждает тёмное хаотичное начало, которое было вечно, и ищет в человечестве поддержку. Поэтому Бог нужен нам, а мы нужны ему. Бердяева не пугал конец света, так как он считал его и концом тьмы. Задача человека в этом мире — не эгоистическое спасение собственной души, а духовное творчество в поисках истины... (живи он в средние века, не миновать ему костра инквизиции).

Философ-гуманист принимал общие принципы социализма, но русских социал-демократов не считал социалистами. Он был непримирим к какой бы то ни было диктатуре. «Не только злоба против добра, но и злоба против зла разрушает духовный мир человека», — писал он. К демократии относился отрицательно — «количественное большинство всегда в истории эксплуатировало и насиловало, притесняло и гнало качественное меньшинство, духовные индивидуальности». Было бы неверно приклеивать ему ярлык. «Бердяев свободно ходил по всем мирам», — заметил о нём Александр Мень. И ещё: «Бердяев всё сказал!»

На протяжении всей своей жизни Николай Александрович неутомимо писал. 500 его статей и книг переведены на 20 языков. Их писок, изданный в Париже, составил целый том в 10 печатных листов. В СССР книги Бердяева были запрещены.

### *Главные труды*

«Философия свободы» (1911), «Смысл творчества» (1916), «Смысл истории» (1923), «Философия свободного духа» (1927), «О назначении человека» (1931), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1938), «Русская идея» (1946), а также автобиографический труд «Самопознание» (1948).

L

Однако, подобно тому, как взбираться на Эльбрус под силу только альпинистам, философские открытия Бердяева доступны лишь посвящённым. Читать его работы без соответствующей подготовки непросто. И всё же увлекательно — его умозаключения оригинальны и неожиданны. Например:

*Любовь всегда нелегальна*

По Бердяеву, легальная любовь есть любовь умершая. Легальность существует лишь для обыденности, любовь же выходит за её рамки. Это утверждение философ обосновывает в своей книге «Смысл творчества». Он отмечает, что церковное и общественное сознание признаёт существование трёх видов половых отношений: законного брака, разврата и аскетизма, которые определяются по их отношению к сексуальному акту. А какое же место занимает любовь? Она не вмещается ни в одну из этих категорий. Дело в том, что связь любви с сексом — косвенная. «Тайна пола совсем не есть сексуальный акт, совершаемый для добродетельного деторождения или для развратного наслаждения, — в любви он происходит «стихийно, по страсти, для призрачного самоудовлетворения».

Обывательская психология бессознательно господствует над человеком. Общество не считает любовь мировой проблемой и предоставляет её исследовать поэтам. Любовь — вне науки и вне закона. «В ней есть что-то аристократическое и творческое, глубоко индивидуальное, вне родовое, не каноническое, не нормативное, она непосильна сознанию среднеродовому», — отмечает Бердяев. Для продолжения рода любовь не требуется. Она остаётся где-то в стороне — «тайна половой любви как абсолютная тайна двух недосыгаема для общества». Разврат можно как-то ограничить и упорядочить. Любовь не поддаётся никаким ограничениям, в ней роковое семя гибели. Ромео и Джульетта без колебаний выбрали смерть. По мнению Бердяева, «семя разложения любви заложено уже в сексуальном акте», брак от этого не предохраняет. Как не предохраняет и от разврата (имеется в виду половая связь

между мужем и женой, которая теряет своё «неземное» содержание и приобретает характер чувственного удовольствия). Иначе говоря, брак разделяет сердца влюблённых. Правда, при этом рождается новая любовь — к детям.

Семья — это хозяйственная ячейка прежде всего. «Половые отношения людей никогда не вмещались в форму семьи, всегда переливались через все границы». Однако подобно тому, как государству необходимы законы, в семье — этом маленьком государстве — должны существовать нормы и ограничения. Бердяев отмечает лицемерное отношение церкви и общества к половым отношениям (сексуальный акт греховен, а рождение детей — богоугодно). Но «Новый Завет по глубокой мистической своей сущности отрицает семью», так как отрицает грех сексуального акта. Недаром Булгаков отправил Мастера и Маргариту, которые так и не стали мужем и женой, в иной мир. Чтобы не померкла их любовь.

«Поразительно, почти страшно это молчание православия и всего христианства о любви... Можно сказать, как относится к сексуальному акту и его последствиям христианское богослужение, и этика, и научная биология, и социология, но неизвестно, как они относятся к любви». «Послушание любви выше, духовнее послушания семье», а так как любовь выше людей, любви неразделённой быть не может, убеждён Бердяев.

Мужчина и женщина переживают любовь по-разному — Она растворяется в этом чувстве безраздельно, а Он лишь выдвигает любовь на первый план, сохраняя всю «мизансцену». «Есть глубокое, трагическое несоответствие между любовью женской и любовью мужской... Женщина ... гораздо менее человек, гораздо более природа... в стихии женской любви есть что-то жутко страшное для мужчины, что-то грозное и поглощающее, как океан... На этой почве вырастает безысходная трагедия любви». Видимо, именно это погубило Анну Каренину.

Что же касается самих супругов Бердяевых, то они прожили свою жизнь в мире и согласии. Последние 10 лет жизни Бердяев провёл в городе Кламаре под Парижем, получив в наследство

от друга семьи — англичанки Ф. — дом, очень уютный, с небольшим садом и большими каштанами. Судя по дневнику его жены Лидии Юдифовны, жили они очень скромно. Несмотря на то, что Николай Александрович много писал и публиковался, деньги уходили на бесконечные налоги. И всё-таки супруги были счастливы. Николай Александрович боготворил жену.

### *Наследники гения*

Творчество Николая Бердяева высоко ценил Александр Мень. В 1988 г., узнав о создающемся в Москве музее философа, он посетил его молодого организатора Александра Цветкова — горячего поклонника Бердяева. Несмотря на то, что музей был в стадии зарождения, сам факт его появления священник назвал отрадным и потрясающим, а реакция москвичей на опубликование в октябре 1991 г. «Московским комсомольцем» телефона музея (квартиры Цветковых) подтвердила актуальность его создания. В первые же несколько дней позвонили более двух тысяч человек, желавших побеседовать с Николаем Александровичем лично. Пришлось через газету объяснять, что Бердяев, к огромному сожалению, умер ещё в 1948 году и ни с кем поговорить не может. Вскоре Саша Цветков тяжело заболел и в 1993 г. умер в свои 27 лет от роду, успев всё же написать книгу о жизни Бердяева, которая была издана в Америке. И московский музей прекратил своё существование. А во Франции музей философа был организован вскоре после его смерти — в том самом доме, где Николай Александрович жил и скончался. Он действует по сей день.

Во многих странах — в Германии, США, Японии и др. — собираются симпозиумы и конгрессы, посвящённые изучению творчества Бердяева. Сам он перед смертью говорил с горечью: «Мне готовят Нобелевскую премию, я имею теперь звание доктора, я стал известен во всём мире, кроме своей родины». Николай Александрович любил Киев и считал его одним из самых красивых городов Европы. Семья Бердяевых жила на Липках, крестили мальчика в Печерско-Спасской церкви. Когда отец вышел в отставку,

они переехали в свой дом в Обухове. Нет сомнений, что Бердяев владел «рідною мовою» — его родной брат Сергей был украинским поэтом. Но никаких видимых следов о киевском периоде жизни знаменитого мыслителя, который провёл здесь 24 года, нет.

Бердяев называл себя русским философом. Естественно, не потому, что разделял философию на «русскую» и «украинскую». Любое разграничение есть ограничение, а значит — несвобода. И всё же отрадно, что именно украинской интеллигенции принадлежит честь организации в мае 1991 г. в Киеве Первых Бердяевских чтений. В 1999 г. наша столица вновь принимала поклонников знаменитого мыслителя — по случаю его 125-летия здесь проходили Международные Бердяевские чтения, в которых приняли участие более 120 учёных. При подготовке конференции не обошлось без стандартной проблемы — на каком языке её проводить? С большим трудом организатору чтений Татьяне Дмитриевне Суходуб удалось склонить коллег к толерантному решению — на конференции звучал и русский, и украинский. На проблему национальной идентичности Бердяева указал «Сегодня» и один из участников тех чтений — профессор Украинского католического университета во Львове Антуан Аржаковски (его бабушка была секретарём у Бердяева). Нация — это открытое общество. Можно издавать книги Бердяева и на украинском языке.

В том же 1999 г. была предпринята попытка открыть мемориальную доску на здании Киевского национального университета им. Тараса Шевченко, но помешал, как нам намекнули в философских кругах, «русский дух» Бердяева. Киев мог бы гордиться тем, что является родиной мыслителя мировой величины. Но единственное, чем мы можем похвастать, — это сборником докладов, прозвучавших на юбилейных Бердяевских чтениях, изданных в прошлом году благодаря энтузиазму и настойчивости украинских учёных.

*Из дневника Л. Ю. Бердяевой*

«Перед сном, как всегда, Ни приходит в мою комнату, садится в большом кресле, и мы говорим о впечатлениях дня... Это часы,

когда мы ведём самые интересные и интимные беседы... Ни очень заботлив... Я так избалована его любовью, его необычайным отношением к себе. И часто кажется мне, что я мало ценю такое отношение... “Ты у меня одна”, — слышу его голос... Знаю это, всегда знала и знаю, а всё же иногда мало ценю, мало осознаю (как сейчас) всю значительность и ценность этих слов... А Ни в сущности так мало нужно. Я редко видела человека столь скромного, скажу даже — аскетически скромного в своих потребностях. Он не терпит роскоши, очень аккуратен и экономен. Ничего лишнего себе не позволяет... О «себе», о «своём» более глубоко, интимно и он, и я говорим только друг другу. И это с первого же дня встречи... Оглядываясь за 30 лет жизни с Ни, я вижу, какое это огромное счастье выпало на мою долю. За все эти годы я не помню с его стороны ничего, что бы меня огорчило, обидело, причинило боль... В Ни я нашла то, чего, мне казалось, в жизни найти нельзя... Широкий и свободный ум, глубину и какую-то детскую чистую и правдивую душу... Мне часто приходится скрывать от него своё нездоровье или дурное настроение, зная, как болезненно отражаются на нём и мои болезни, и душевные состояния. Да, иметь около себя такого любящего друга — это счастье! Не говорю уже о ценности нашего духовного общения... подлинный брак есть брак духовный».

---

<sup>1</sup> История столь стремительно шагает в будущее, что события двадцатилетней давности воспринимаются подчас сознанием почти как «далёкое» прошлое, которое важно было бы, на наш взгляд, сохранить в памяти прежде всего киевлян да и всех сограждан и современников. В разделе подаются публикации киевских газет, в которых авторы размышляют о судьбе и творчестве философа, рассказывают о «Бердяевских чтениях» и др.

<sup>2</sup> Ведомости. — 14 октября 1992 года. — С. 10.

<sup>3</sup> Публікація Т. Д. Суходуб. Клопотання відбулось передусім з ініціативи оргкомітету Міжнародних Бердяєвських читань (1999 р.), в який увійшли: І. В. Бичко, С. Б. Бураго, В. В. Кізіма, В. Д. Малінкович, Л. В. Мишак ова, С. В. Пролеєв, О. Г. Рутковський, Т. Д. Суходуб, В. Г. Табачковський,

В. І. Ярошовець. Цю ініціативу підтримали керівники інституцій, що були співорганізаторами конференції. Після листа-клопотання наводиться лист, який було згодом отримано на ім'я одного з підписантів. На сьогодні пам'ятна дошка, що увіковічує ім'я філософа серед його співвітчизників прикрашає «жовтий корпус» Київського національного університету імені Тараса Шевченка, де свого часу навчався філософ М. О. Бердяєв. Щоправда, будинок колишньої Першої київської класичної гімназії (Александровської) не має аж ніякого відношення до життєвої долі Миколи Олександровича... Звісно, хотілось би, щоб пам'ять не тільки була..., але й була справедливо-точною.

<sup>4</sup> Зеркало недели. Международный общественно-политический еженедельник. — Суббота, 27 марта — 2 апреля 1999 г. — № 12 (233). — С. 1.

<sup>5</sup> День. Щоденна всеукраїнська газета. — 23 березня 1999 року. — № 52 (589). — С. 2.

<sup>6</sup> День. — 1999. — № 42. — С. 4.

<sup>7</sup> Демократична Україна. — 12 жовтня 2004 року. — № 132 (23024). — С. 6.

<sup>8</sup> Сегодня. — 20 марта 2004. — С. 11.





*Бронзова меморіальна доска Ніколаю Александровичу Бердяєву,  
установлена на зданні Інституту філології  
Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка.  
Открита 18 квітня 2013 року.  
Скульптор І. Гречаник*

ОБ Н. А. БЕРДЯЕВЕ И ТВОРЧЕСТВЕ ФИЛОСОФА  
(избранные работы, опубликованные в Украине)<sup>1</sup>

*Аляев Г. Е.* Николай Бердяев и теория государства // Collegium. Международный научный журнал. — К: Издательский дом Дмитрия Бугаго, 2001. — № 11. — С. 142–150;

*Астахова Т. Г.* Теоретико-методологічні проблеми дослідження духовного і тілесного у філософії В. С. Соловйова та М. О. Бердяєва (компаративний аналіз) // Русская философия: история, методология, жизнь / Отв. ред. Аляев Г., Суходуб Т. / Общ-во рус. фил. при Укр. фил. фонде; Полт. нац. тех. ун-т им. Ю. Кондратюка; Ин-т философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины; Центр гум. образ. НАН Украины. — Полтава: ООО «АСМИ», 2011. — С. 173–185;

*Астахова, Тетяна.* Смысл єдности души та тіла у філософії М. О. Бердяєва та В. С. Соловйова // Проблема смыслу у філософії і культурі російського Срібного віку. Вип. 14. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. — С. 392–404;

*Астахова, Тетяна.* Боголюбська особистість Христа як екзистенційний центр людства у персоналізмі М. О. Бердяєва // Проблема суб'єктивності у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 15. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2009 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор),

В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2009. — С. 266–273;

*Астахова, Тетяна.* Релігійно-онтологічні виміри проблеми духу-душі-тіла В. С. Соловйова та М. О. Бердяєва у зверненні до мислителів Античності // «Дух-душа-тіло» як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 17. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2011 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2011. — С. 231–240;

*Більченко, Євгенія.* Мистецтво як антипод часовості: «кінець історії» Ф. Фукуями versus «трагедія творчості» М. Бердяєва // Есхатологічна проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 18: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2012. — С. 368–383;

*Бураго С. Б.* Истоки универсализма философии Н. А. Бердяева // Collegium. Международный научный журнал. — К: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2001. — № 11. — С. 119–126;

*Величко, Елена.* Смысл творчества в ретроспективе эсхатологической метафизики Н. Бердяева // Есхатологічна проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 18: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2012. — С. 358–367;

*Вільчинська С. В.* Кордологізм, «онтологічна гносеологія» і засади персоналізму М. Бердяєва // *Totallogy-XXI* (15/16 випуски). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — С. 534–556;

*Заdereцька М. С.* Діагностика сучасної антропологічної ситуації: варіант М. Бердяєва // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / Відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов. рос. філософії при Укр. філос. фонді; Полт. нац. техн. ун-тет імені Юрія Кондратюка; Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. — Полтава: ТОВ «АСМІ», 2014. — С. 642–651;

*Кисля Е. О., Титаренко С. А.* Соловьёв — Бердяев: сходство жизненных миров как исток смысложизненного философского узла // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / Відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філософії при Укр. філос. фонді; Полт. нац. техн. ун-тет імені Юрія Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. — Полтава: ТОВ «АСМІ», 2014. — С. 179–186;

*Кіхно О. В.* Проблематика свободи та креативності в історіософії Миколи Бердяєва // *Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 р.* — К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2007. — С. 156–158;

*Климань С. В.* Два типа любови в філософії Н. А. Бердяєва // *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі* / Відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філ. при Укр. філос. фонді; Полтавський нац. техн. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. — Полтава: ТОВ «АСМІ», 2014. — С. 238–243;

*Климань С.* Онтологія свободи в контексте любви (Н. А. Бердяев, Ж.-П. Сартр) // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження, 2016. — № 33. — С. 242–253;

*Козлов Є. В.* Екзистенційний персоналізм Миколи Бердяєва: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії». — Київ, 2006. — 18 с.;

*Кулик А. В.* Идеи Н. Бердяева о преобразении хаоса // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / Відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філософії при Укр. філос. фонді; Полт. нац. техн. ун-т імені Юрія Кондратюка; Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. — Полтава: ТОВ «АСМІ», 2014. — С. 186–190;

*Лімонченко, Вера.* Кантовские мотивы в философии Николая Бердяева // Рецепція ідей Канта у філософії та культурі російського Срібного віку: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2014 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, О. А. Ткаченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. — С. 180–199;

*Лисоколенко, Татьяна.* Понятие свободы во взглядах Н. А. Бердяева // Проблема суб'єктивності у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 15. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2009 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2009. — С. 277–279;

*Мазурик, Марія.* Проблема свободи у філософії В. Соловйова та М. Бердяєва // Історія філософії як школа думки. Збірник на пошану професора Степана Михайловича Возняка (до 85-річчя з дня народження) / Ред. колегія: В. К. Ларіонова (головний редактор),

О. Б. Гуцуляк. — Івано-Франківськ: Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2013. — (Серія «Вчені Прикарпатського національного університету»). — С. 331–341;

Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва) / Вісник Т-ва рос. філософії при Укр. філос. фондi. Вип. 1. — К.: Вид. ПАРА-ПАН. — 2003. — 648 с.;

*Мовчан, Вера.* Николай Бердяев о роли зла в контексте идей эсхатологии // Эсхатологична проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 18: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2012. — С. 267–280;

*Муза Д. Е.* «Русская идея» Н. А. Бердяева как историософский концепт для создания фундаментальной истории русской философии // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі / Відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Товариство російської філософії при Українському філософському фондi; Полт. нац. техн. ун-т імені Юрія Кондратюка; Ін-т філос. імені Г. С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. — Полтава: ТОВ «АСМІ», 2014. — С. 173–179;

*Олендарь Н. Е.* Феномен «соборности» в философской концепции Н.А. Бердяева // Історія філософії у вітчизняній духовній культурі [Текст] / Відп. ред. Аляєв Г., Суходуб Т. / Тов-во рос. філос. при Укр. філос. фондi; Полт. нац. техн. ун-т імені Юрія Кондратюка; Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України; Центр гум. освіти НАН України. — Полтава: ТОВ «АСМІ», 2014. — С. 190–196;

**Павлов В. А.** Персонализм философии Николая Бердяева и философия французского персонализма // *Павлов В. А. Философские смыслы: содержание, авторы, история.* — К.: Знання, 2014. — С. 252–275;

**Пиркова, Оксана.** Смысл эсхатологии и эсхатология смысла (на материалах «Самопознания» Н. Бердяева) // *Эсхатологічна проблематика у філософії та культурі російського Срібного віку.* Вип. 18: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2012 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2012. — С. 172–178;

**Післар К. В.** Бердяев vs Ніцше: статус моралі // *Людина. Світ. Суспільство* (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету — 2009: Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2009 року): Матеріали доповідей та виступів. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2009. — Ч. I. — С. 124–125;

**Писная Ю. В.** Об эгоистической сущности феномена самоубийства (на материале работы Н. Бердяева «О самоубийстве») // *Русская философия: история, методология, жизнь* / Отв. ред. Аляев Г., Суходуб Т. / *Общ-во рус. фил. при Укр. фил. фонде; Полтавский нац. тех. ун-т им. Ю. Кондратюка; Ин-т философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины; Центр гум. образ. НАН Украины.* — Полтава: ООО «АСМИ», 2011. — С. 306–308;

**Розова Т.** Проблема суспільного ідеалу в релігійній філософії срібного віку // *Філософська думка.* — 2001. — № 3. — С. 51–59;

**Савонова А. И.** Истинная любовь как освобождение и лжелюбовь как порабощение в философских размышлениях Н. А. Бердяева // *Русская философия: история, методология, жизнь* / Отв.

ред. Аляев Г., Суходуб Т. / Общ-во рус. фил. при Укр. фил. фонде; Полтавский нац. тех. ун-т им. Ю. Кондратюка; Ин-т философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины; Центр гум. образ. НАН Украины. — Полтава: ООО «АСМИ», 2011. — С. 276–282;

*Савчин, Галина.* Николай Бердяев про аналитические искания постижения кризиса искусств // Життя у вимірах Абсолюту як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 16. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2010 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2010. — С. 446–451;

*Сизов К. Б.* Изгнание и свобода: путь Николая Бердяева // Философская и социологическая мысль. — 1989. — № 11. — С. 79–88;

*Стеців, Володимир.* Особистість як унікальна суб'єктивність та шляхи її самореалізації (М. Бердяєв) // Проблема суб'єктивності у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 15. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2009 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2009. — С. 273–277;

*Стеців, Володимир.* Абсолютність особистості у персоналістичній філософії М. Бердяєва // Життя у вимірах Абсолюту як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 16. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2010 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2010. — С. 354–358;



*Стокалич І. С.* Цивілізація та культура як категорії соціально-філософського аналізу: М. Я. Данилевський — К. М. Леонтьев — М. О. Бердяев — П. О. Сорокін // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. / М-во освіти і науки України, Нац. авіаційний ун-т. — Вип. 2(20). — К.: НАУ, 2014. — С. 85–89;

*Стокалич І. С.* Философская антропология Н. Бердяева в оценке О. Клемана // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. — К.: Видавництво «Гілея». — 2016. — Вип. 109 (6) — С. 186–191;

*Стокалич І. С.* К. Н. Леонтьев о культуре и классической философии: интерпретация позиции мыслителя Н. А. Бердяевым // Рецепція ідей Канта у філософії та культурі російського Срібного віку: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2014 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, О. А. Ткаченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. — С. 297–306;

*Суходуб Т. Д.* О «человеке, отпущенном на свободу»: Николай Бердяев // О религиозных философах России и Украины: персоналистические очерки / Г. Е. Аляев, Б. В. Емельянов, Н. Г. Мозговая, Т. Д. Суходуб [монографія]. — Полтава: ООО «АСМИ», 2010. — С. 156–173;

*Суходуб, Тат'яна.* «Я чувствую себя ближе к Канту...»: рецепция «германской философии» Н. А. Бердяевым // Рецепція ідей Канта у філософії та культурі російського Срібного віку: Матеріали Міжнародної наукової конференції 2014 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, О. А. Ткаченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. — С. 171–179;

*Суходуб Т. Д.* Классическая философия в критическом дискурсе Н. А. Бердяева // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Научный журнал. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». — Симферополь: Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2014. — Том 27 (66). — № 3. — С. 26–33;

*Таранов, Сергей.* Шестов vs Бердяев: тяжба о бытии // «Дух-душа-тіло» як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 17. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2011 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2011. — С. 319–324;

*Титаренко С. А.* Влияние общения Бердяева с Шестовым и Булгаковым на формирование его мифо-религиозной позиции // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. — 2006, № 81–83. — С. 102–105;

*Титаренко С. А.* Учение Николая Бердяева о человеке 8 дня творения // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — С. 326–335;

*Уханкіна, Валентина.* Екзистенційні пошуки М. Бердяєва та Л. Шестова // Проблема суб'єктивності у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 15. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2009 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2009. — С. 279–289;

*Федорова, Анна.* Николай Бердяев об особенностях творчества в нравственной деятельности субъекта // Проблема суб'єк-

тивності у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 15. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2009 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2009. — С. 290–294;

Философский космос Н. А. Бердяева и духовно-нравственные задачи развития христианской цивилизации. Сборник материалов Международной научной конференции «Бердяевские чтения», посвящённой 140-летию со дня рождения выдающегося русского философа (Донецк, ДонНТУ, 15-17 мая 2014 г.) / Отв. ред. проф. Муза Д. Е. — Донецк: Дон-НТУ; Симферополь: «Синтагма», 2014. — 292 с.;

*Чекер Н. В.* Проблема творчості в філософії М. О. Бердяєва: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії». — Луганськ, 2012. — 18 с.;

*Чекер Н. В., Титаренко С. А.* Владимир Соловьёв — Николай Бердяев: два подхода к пониманию творчества // Русская философия: история, методология, жизнь / Отв. ред. Аляев Г., Суходуб Т. / Общ-во рус. фил. при Укр. фил. фонде; Полт. нац. тех. ун-т им. Ю. Кондратюка; Ин-т философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины; Центр гум. образ. НАН Украины. — Полтава: ООО «АСМИ», 2011. — С. 490–497;

*Шановал, Владимир.* Суб'єктивизм, об'єктивізація і свобода в філософії Н. А. Бердяєва // Проблема суб'єктивності у філософії та культурі російського Срібного віку. Вип. 15. Матеріали Міжнародної наукової конференції 2009 р. / Ред. колегія: В. С. Возняк (головний редактор), В. В. Лімонченко, В. С. Мовчан. — Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2009. — С. 294–298;

*Шелковая, Наталья.* Эротология Н. Бердяева и М. Эпштейна // Історія філософії як школа думки. Збірник на пошану професора Степана Михайловича Возняка (до 85-річчя з дня народження) / Ред. колегія: В. К. Ларіонова (головний редактор), О. Б. Гуцуляк. — Івано-Франківськ: Видавництво Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2013. — (Серія «Вчені Прикарпатського національного університету»). — С. 318–331.

---

<sup>1</sup> Публікація *Т. Д. Суходуб*.

## ДВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ

*Аляев Геннадий Евгеньевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка, сопредседатель Общества русской философии при Украинском философском фонде (Украина, г. Полтава);

*Громов Михаил Николаевич* — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук (Россия, г. Москва);

*Лимонченко Вера Владимировна* — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии имени профессора Валерия Григорьевича Скотного Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Украина, г. Дрогобыч);

*Маслобоева Ольга Дмитриевна* — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного экономического университета (Россия, г. Санкт-Петербург);

*Облова Людмила Анатольевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального педагогического университета им. М. Драгоманова (Украина, г. Киев);

*Павлов Илья Ильич* — аспирант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Россия, г. Москва);

*Петрушенко Виктор Леонтьевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Национального университета «Львовская политехника» (Украина, г. Львов);

*Плашиенкова Златица (Plašienková Zlatica)* — доктор философии, профессор, профессор кафедры философии и истории философии философского факультета Университета Коменского (Словацкая Республика, г. Братислава);

*Резвых Татьяна Николаевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета (Россия, г. Москва);

*Савельева Марина Юрьевна* — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины (Украина, г. Киев);

*Сазеева Ирина Борисовна* — доцент кафедры современных образовательных технологий Российского университета кооперации (Россия, г. Арзамас);

*Сидорина Татьяна Юрьевна* — доктор философских наук, профессор, профессор-исследователь факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Россия, г. Москва);

*Солодкая Елена Александровна* — кандидат философских наук, доцент, доцент Киевского национального лингвистического университета (Украина, г. Киев);

*Стэйла Даниэла (Steila Daniela)* — доктор наук, профессор по истории русской философии Государственного Университета Турина (Италия, г. Турин);

*Суходуб Татьяна Дмитриевна* — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, сопредседатель Общества русской философии при Украинском философском фонде (Украина, г. Киев);

*Таранов Сергей Владимирович* — доктор философских наук, доцент, заместитель директора Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины (Украина, г. Киев);

*Чернусь Владимир Константинович* — соискатель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Россия, г. Москва).

# ОГЛАВЛЕНИЕ

«КИЕВ ОДИН ИЗ СЛЫХХ КРАСИВЫХ ГОРОДОВ...» (Вместо Предисловия) (Т. Д. Суходуб).....	V
«Я ЛЮБЛЮ ФИЛОСОФСКУЮ МЫСЛЬ, КОГДА ЭПОХА К НЕЙ РАВНОДУШНА.»	3
Стиль философского мышления Н. А. Бердяева (М. Н. Громов).....	4
Философский метод Бердяева: критицизм или догматизм (В. В. Лимонченко).....	23
Гносеологическая концепция Н. А. Бердяева: от интуиции бытия к эсхатологии (В. А. Петрушенко).....	45
Неклассическая интенциональность Н. А. Бердяева (В. К. Чернусь)	68
Современная рецепция и переводы Н. А. Бердяева в Словакии (З. Пла- шиенкова).....	85
«ВСЯ МОЯ ФИЛОСОФИЯ В ВЫСШЕЙ СТЕПЕНИ АНТРОПОЛОГИЧНА.».....	103
Бытие и Бердяев. Опыт противоречивой онтологии (С. В. Таранов)	104
На пути Нового Просвещения, или о некоторых аспектах филосо- фии свободы и творчества Н. Бердяева (Е. А. Солодкая).....	117
Личная этика Николая Александровича Бердяева (Л. А. Облова).....	129
Н. А. Бердяев и А. Камю о русском нигилизме (И. Б. Сазеева).....	154
Органическое мировоззрение в рефлексии Н. А. Бердяева (крик о кризисе человечности по мотивам работы «Человек и машина») (О. Д. Маслбоева) .....	172
Диалогический персонализм Н. А. Бердяева (Т. Д. Суходуб).....	197



«Я ПЕРЕЖИВИЮ ВСЕ СОБЫТИЯ МОЕЙ ЭПОХИ, ВСЮ СУДЬБУ МИРА, КЛК СОБЫТИЯ, ПРОИСХОДЯЩИЕ СО МНОЙ, КЛК СОБСТВЕННУЮ СУДЬБУ...»	205
Молодой Бердяев и марксизм ( <i>Д. Стэйла</i> ).....	206
С. А. Франк и Н. А. Бердяев: эпизоды эмиграции ( <i>Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых</i> )	235
Тема социокультурного кризиса в творчестве Н. А. Бердяева ( <i>Г. Ю. Сидорина</i> ).....	273
Апокалиптическая сущность настоящего времени ( <i>М. Ю. Савельева</i> )	289
«Новое религиозное сознание» или ортодоксия?	
Трактат Николая Бердяева «Дух и реальность» ( <i>И. И. Павлов</i> ).....	311
«ЛИЦО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ЕСТЬ СЛМОЕ ИЗУМИТЕЛЬНОЕ В МИРОВОЙ ЖИЗНИ, ЧЕРЕЗ НЕГО ПРОСВЕЧИВАЕТ ИНОЙ МИР...»	
Приложение 1.....	327
Список слушателей Религиозно-Философской Академии [Берлин, Германия / Париж, Франция] (Публ. <i>Т. Д. Суходуб</i> ).....	328
<Из лекций Н. А. Бердяева о культуре> (Публ. <i>Т. Д. Суходуб</i> ).....	331
Избранная библиография Н. А. Бердяева (Публ. <i>Т. Д. Суходуб</i> ).....	470
«ЕСТЬ ТОЛЬКО ОДНА СТРАНА, В КОТОРОЙ МЕНЯ ПОЧТИ НЕ ЗНАЮТ, – ЭТО МОЯ РОДИНА...»	
Приложение 2.....	483
Т. Ф. Клепинина, секретарь Н. А. Бердяева (Биографические матери- алы) ( <i>Е. Д. Клепинина-Аржаковская</i> ).....	484
Выступление Ю. А. Данилова-Бердяева на открытии Междунаро- дных Бердяевских чтений 19 марта 1999 г. (г. Киев).....	488
Житомирська родина філософа. ( <i>Г. Мокрицький</i> ).....	491
Памятование философа Бердяева на родине: история в публикациях и документах (Публ. <i>Т. Д. Суходуб</i> ).....	494
Об Н. А. Бердяеве и творчестве философа (избранные работы, опубли- кованные в Украине) (Публ. <i>Т. Д. Суходуб</i> ).....	515
ДВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ.....	526

«Великий киянин» Микола Бердяєв / Под ред. М. Ю. Савельєвої, Т. Д. Суходуб, Г. Е. Аляєва [мова рос, укр., фр.] / Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України, Товариство російської філософії при Українському філософському фонді / Серія «Філософський діалог». — К.: Видавничий дім Дмитра Бурага, 2018. — 532 с.

Третя книга філософськокультурологічної серії «Філософський діалог» присвячена осмисленню творчої спадщини видатного філософа ХХ століття Миколи Олександровича Бердяєва (1874-1948). У центрі уваги авторського колективу — тема долі людини в сучасному світі, а також проблеми свободи, творчості, релігійної есхатології, історіософії, етики, принципів філософствування, духовних начал буття.

Вперше опубліковано тексти «Лекцій про культуру», прочитаних Н. А. Бердяєвим для слухачів Релігійно-філософської Академії в Берліні та Парижі у 20–30 рр. ХХ століття.

Для всіх, хто цікавиться історією філософії та культури епохи «Срібного Віку», долею мислителів-емігрантів, їх зв'язками з європейської філософської культурою першої половини ХХ століття.

«The Great Kiev citizen» Nikolay Berdyaev / Ed. M. Yu. Savelyeva, T. D. Sukhodub, G. E. Alyaev [in Russian, Ukrainian, French.] / Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine, Society of Russian Philosophy at the Ukrainian Philosophical Fund / Series «Philosophical Dialogue». — К.: Dmitry Burago Publishing House, 2018. — 532 p.

The third book of the philosophical-culturological series «Philosophical Dialogue» is devoted to understanding the creative heritage of the outstanding philosopher of the XXth century Nikolay Alexandrovich Berdyaev (1874–1948). The authors focuses on the fate of a person in the modern world, as well as the problems of freedom, creativity, religious eschatology, historiosophy, ethics, principles of philosophizing, and spiritual principles of being.

The first publication of «The Lectures on Culture», giving by Nicolay Berdyaev in Philosophical and Religious Academy in Berlin and Paris, 20–30s of the 20<sup>th</sup> century.

For all interested in the history of philosophy and culture of the era of the Silver Age, the fate of émigré thinkers, their connections with the European philosophical culture of the first half of the XXth century.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

«ВЕЛИКИЙ КИЯНИН»  
МИКОЛА БЕРДЯЄВ

За ред. *М. Ю. Савельєвої, Т. Д. Суходуб, Г. Е. Аляєва*

Коректура, оригінал-макет,  
дизайн та макет обкладинки — *М. Ю. Савельєва*

Підписано до друку 2018 р.  
Формат 60x84 1/16. Папір офсетний  
Гарнітура «Мысль», «Leontina»,  
Обл.-вид. арк. 25,0. Ум.-друк. арк. 26,36  
Наклад 300 прим. Зам. №

Видавничий дім Дмитра Бураго  
ФОП «Бураго Дмитро Сергійович»  
Свідотство про внесення до Державного реєстру  
ДК № 4558 від 05.06.2013 р.  
Тел./факс: (044) 227-38-28, 227-38-48;  
e-mail: [info@burago.com.ua](mailto:info@burago.com.ua)  
[www.burago.com.ua](http://www.burago.com.ua)

Адреса для листування: 04080, Україна, м. Київ-80, а/с 41