

Основной вопрос философии Николая Бердяева

Когда говоришь о мыслителях такого масштаба, как Николай Бердяев, невольно вспоминается хрестоматийное пушкинское замечание о том, что «драматического писателя должно судить по законам, им самим над собою признанным» [7, с. 126]. Если дело обстоит именно так и если придать этому утверждению несколько более универсальный характер, то по каким же законам следует судить нашего «драматического» философа, который сам не признавал над собой никаких законов, дающих норм и сковывающих ограничений? Вопреки абсолютному большинству мыслителей он открыто заявлял, что не приходит к свободе – да еще через ряд логически выверенных суждений, – а как раз исходит из ее нетварной меонической стихии. Какую же тогда стороннюю оценку самого себя он признал бы справедливой? На пороге смерти в своем «Самопознании» он не без некоторого удовлетворения соглашался с оценкой себя как «пленника свободы», вновь подтверждая сделанный им еще в юности своего рода «коперниканский переворот» в соотношении пары «свобода» – «необходимость». Необходимость, по его глубоко выстрадавшему мнению, вовсе не создает свободы, она вторична и, напротив, – сама есть «известное направление свободы». Наличная данность их диалектической сопряженности не отражает всей глубины проблемы. Свобода, взятая сама по себе безотносительно к какой-либо необходимости, – свобода, которую слишком многие склонны поспешно третировать как всего лишь произвол, имеет в его глазах куда большую метафизическую весомость, она первичнее и фундаментальнее всякой необходимости [3, с. 50–51].

И все-таки, исходя из этого, Н. Бердяев не только предлагает своему читателю и будущему интерпретатору одно лишь абстрактное требование: свободно открыться его свободному творчеству, течению его мысли и, по мере собственных сил и талантов, прочувствовать семантическую бездонность его ярких интуитивных прозрений, заключенных, как правило, в узкое лексическое пространство афоризма. Вдобавок к этому он задает еще и некоторые общие ориентации или набор нестрогих методологических принципов, скорее даже методологических пожеланий, в рамках которых была бы возможна корректная интерпретация его философии. Они таковы.

Во-первых, Бердяев терпеть не мог всякого рода предисловий, обширных подступов к проблемам, самодовлеющих историко-философских экскурсов, которые способны потопить реальное обсуждение вопроса в массиве того, что он называл «культурными отражениями». С подобной чопорной академической эрудированностью, легко скрывающей посредственность, Бердяев сталкивался особенно часто в период эмиграции, вращаясь в среде западноевропейских интеллектуалов. В этом он видел признак упадка европейской



культуры, подавленной величию и многообразием собственной многовековой традиции. Кроме того, его раздражала немецкая привычка начинать исследование с гносеологического оправдания, вошедшая в моду в посткантовский период. По существу, он утверждает, что гносеология в том виде, в котором она широко представлена в современной философии, враждебна онтологии. «Человек потерял силу познавать бытие, потерял доступ к бытию и с горя начал познавать познание» [2, с. 20]. Здесь он, по существу, солидарен с М. Хайдеггером, много писавшим о «забвении бытия». То есть фактически Н. Бердяев предлагает прямо и без предисловий «брать быка за рога», обсуждая собственно философскую проблему, не слишком заботясь об адекватной историко-философской реконструкции взглядов тех, кто старался ее решить. А вместо скрупулезной и часто болезненной рефлексии по поводу своих познавательных ресурсов он предлагал прямо обращаться к интуиции той «первожизни», из которой только и рождается подлинное философское знание. Собственно, именно так он и поступал, оценивая взгляды как философов прошлого, так и своих современников. Логично отсюда предположить, что как раз такое отношение к своему творчеству он бы всячески приветствовал.

Во-вторых, из сказанного прямо следует, что Бердяев не хотел стать музейным экспонатом, покрытым «хрестоматийным глянцем», занимающим какое-то, пусть даже весьма почетное место в истории философской мысли, и, по сути дела, восставал против стандартных «реконструкций» и даже «интерпретаций» своего творчества. Он часто сетовал на то, что «плохо понят» своими современниками и прямо взрывался, когда его философию квалифицировали как «романтическую» или как «еретическое богомыслие». И дело тут не в том, что русский философ как бы в противоречии с собственным убеждением отказывал своим оппонентам в той самой свободе, за которую ратовал. Нет, скорее он столкнулся с загадочным по природе своей и солидарным искажением его дерзких и как-то слишком бескомпромиссных философских деклараций. Самим пафосом его главных произведений он приглашал читателя к сотворчеству и равноправному диалогу с ним, призывал подняться, как сказал бы Гегель, «на высоту сути дела», что, согласимся, и тяжело, и не всегда возможно. Но только этим он мог бы быть удовлетворен. Ведь согласно бердяевской антропологии, человек как причастное свободе духовное существо – равномогущий партнер даже в диалоге с самим Богом.

Николай Бердяев открыто заявлял, что в базовых принципах его мировоззрения, в его ценностных аргументах заложено противоречие, неразрешимое формально-логически. С одной стороны, он исповедует «почти» (это слово имеет для него, как мы увидим далее, ключевое значение) манихейский дуализм. Само бытие, мир в его духе и принципе есть зло. Этот мир безбожен и не Богом сотворен, причем как мир природный, несущий смерть человеку, хотя в сознании его заложена неустрашимая жажда вечной жизни, так и социальный – царство кесаря, или князя мира сего. Тут само воспроизводство общественной жизни, даже при всей ее внешней благополучности, не может не использовать человека как средство во имя призрачного бытия обезличенной общности. Такой мир, взявший дух человеческий в плен, подлежит самому безжалостному отрицанию. Причем чем оно полнее и чище, тем лучше. Ясно, что подобное умонастроение неизбежно приводит к утверждению двух начал: Бога и нетварной свободы, злоупотребление которой в ходе грехопадения рождает мир сей, лежащий во зле. Или, проще, Бога и «злого демиурга».

С другой стороны, русский философ утверждает (и тоже «почти») пантеистический монизм, согласно которому Бог имманентен миру и человеку, а они – Богу. То есть мир прекрасен и полон добра как творение Божие. Зло – всего лишь недостаток добра и не имеет субстанциальной основы. И даже если Бог, как утверждает христианская догматика, трансцендентен миру, все равно в рамках такого умонастроения мир и человек воспринимаются вполне оптимистически.

Как же разрешается это противоречие поту- и посюстороннего, «духа» и «природы», монизма и дуализма? Стоит заметить, что тема эта не только несет в себе чисто теоретические сложности, она еще буквально «заминирована» разного рода запретами и осуждениями. Хотя в истории европейской культуры все ходы мысли на сей счет, что называется, уже проиграны. Но вот, например, в кругах церковно-христианских как огня боятся всякого рода гностических уклонов и ересей, мешающих комфортно встроиться в тот или иной социальный порядок, да и светские элитные группы стоят на страже и тоже проявляют заинтересованность в решении проблемы, отлично понимая значимость того концептуального оружия, которое может возникнуть в ходе ее свободного обсуждения. Бердяев предлагает почти по Карлу Марксу – кумиру его юности – решать вопрос в практической деятельности, но только понятой как деятельность исключительно духовно-творческая. «Антиномичность снимается, – пишет он, – не в сознании, не в разуме, а в самой религиозной жизни, в глубине самого религиозного опыта. Религиозный опыт до конца изживает мир как совершенно внебожественный и как совершенно божественный, изживает зло как отпадение от божественного смысла и как имеющее имманентный смысл в процессе мирового развития» [4, с. 258].

И пусть не смущает нас слово «религиозный», употребленное здесь Н. Бердяевым. Дело в том, что человеческие душа, дух, сознание в их соотносительности с бытием рассматриваются им по-новому. Он вообще отказывается решать «основной вопрос философии» о соотношении материи и сознания в его абстрактно-метафизической постановке. Он предлагает внести в него своеобразную антропологическую и онтологическую конкретность. Ведь важно то, о каком типе сознания и каком его состоянии идет речь. Если об обыденном или массовом, на которое, увы, все более сориентировано индивидуальное сознание, то оно почти полностью определяется наличным бытием. И в этом, как сказал бы Н. Бердяев, «великая правда материализма». Если же речь идет о сущностном и высшем проявлении сознания – творчестве как рождении принципиально нового, доселе не бывшего, то оно в пределе не определяется бытием, хотя и в полной мере само его не определяет.

Правда, бытие это уже иное, то, которое обозначено в Библии как «новая земля и новое небо». С таким радикально преображенным онтосом творческое сознание вступает уже в новый тип взаимодействия. В этом и состоит, по Н. Бердяеву, общий «религиозный» смысл всех видов творческой активности человека: в науках и разных видах искусства, в философии, даже в религии (на чем особенно настаивает русский философ, высказывая, в частности, «страшные» для многих идеи о догматическом «приращении» христианства) и в социальном творчестве. Здесь светская и религиозная культуры обретают не внешнее, а внутреннее единство. Их роднит общий, до конца необъяснимый, а также – добавим от себя – не подлежащий кибернетической симуляции экстатический исток, по-разному именуемый, то как «вдохновение», то как «благодать».

К нему в своей профетической философии постоянно апеллирует Н. Бердяев, его пытается описать самыми разными выразительными средствами. Это и есть для него «первожизнь» – мир духа, где по-настоящему рождается личность. Здесь человек перестает быть тем гносеологическим субъектом, которому противостоит феноменальный мир чуждых объектов, здесь возможно то, что русский философ называет «брачной тайной познания». Для такого человека Бог уже не подлежит объективации, а есть не что иное, как «экзистенциальная встреча с Ним». Бердяев отказывается от традиционных доказательств бытия Божия как чисто схоластических. И почти в духе Марксовых «Тезисов о Фейербахе» говорит о том, что на практике, в самом творческом акте раскрывается действительность, мощь и потусторонность человеческого сознания.

Да, мироотрицание и мироутверждение, как было сказано, не подлежат формально-логическому примирению, хотя и то и другое наличествует в богатейшей христианской,

в том числе и православной традиции. Однако Н. Бердяев нашел выход из положения и фактически добился демонстрации их возможного синтеза. «Я сознательно стою на антиномии, – пишет он, – и хочу изживать антиномию, а не логически и разумно устранять. Поэтому, будучи монистом и имманентистом в последней глубине мистического опыта, веря в божественность мира... *я в пути* [выделено мною – А.Б.] утверждаю расщепление, дуализм свободы и необходимости, Бога... и “мира”, добра и зла, трансцендентного и имманентного. Такой радикальный, революционный, непримиримый дуализм ведет к последнему монизму божественной жизни, к божественности человека. В этом вся тайна христианства» [4, с. 260].

Перед нами крайне важный и многозначительный текст, на который исследователи и самые разные критики Н. Бердяева не обратили должного внимания. А ведь, по сути дела, здесь утверждается, что христианство есть религия снятого мироотрицания, снятого не логически, а диалектически, точнее, в рамках диалектической логики. Впоследствии Бердяев назовет это «экзистенциальной диалектикой». «Экзистенциальной», поскольку в становлении находится не Понятие, как, например, у Гегеля, а вся полнота человеческой личности. И в какой-то момент такого становления абсолютно неизбежны и актуальны скрытые или явные бунт и восстание против мира сего, революционный дух противления даже самому Богу («сакральный атеизм» апофатического богословия), которые в норме разрешаются христианским миролюбием в его зрелой фазе, когда «будет Бог всяческая во всех» (1 Кор. 15:28) [5]. Причем на этой стадии нет и тени конформизма, слабости и фальшивого смирения. В этом видится религиозная «гениальность» христианства, отличающая его от иных форм монотеизма, которые русский философ называет «семитическими». Подобное «изживание» стадий духовного становления заметно в судьбах отдельных личностей, предвосхищающих будущую судьбу спасенного (в терминологии Н. Бердяева – «коммунитарного») человечества. Однако – и это очень важно подчеркнуть – духовно-революционная суть христианства при этом остается неизменной. Какие бы умиротворяющие и выхолащивающие эту суть толкования (впрочем, легко объяснимые и в чем-то оправданные) ни приводились, все равно по-прежнему остро и вызывающе звучат слова: «Не мир пришел я принести, но меч» (Мф. 10:32) [5].

Меньше всего я хотел бы быть понятым в том смысле, что Н. Бердяев просто перенес марксистский радикализм на христианскую почву. Нет, в самом христианстве он обнаружил более масштабные и глубокие корни революционности, несмотря на весь конформизм и видимую сервильность так называемого исторического христианства. Следует отметить, что в поздний период своего творчества русский философ отмечал и неизбежность, и даже оправданность этого конформизма. Ибо слишком могущественным силам Церкви Христова бросила вызов.

В свете сказанного не вызывает удивления тот факт, что и при жизни философа, и вплоть до сегодняшнего дня его идеи встречают непонимание, вольные или невольные искажения и резкую критику. Тут дело заключается не просто в некоем недопонимании. Русский философ смело нарушил негласный консенсус элит, своего рода договор о неразглашении некоторых истин, опасных для них по своим социально-политическим последствиям. Так, даже крупнейший историк философской мысли П.П. Гайденко, солидаризируясь с идеями знаменитого Открытого письма Н.А. Бердяеву Д.С. Мережковского, по сути дела, обвиняет Бердяева в сатанизме, в воспевании «люциферической свободы». Она пишет, что «два центральных мотива бердяевского творчества: отрицание “мира сего” как порождения “злого Бога” и убеждение в сверхтварности человека, в его сверхбожественности: ведь как олицетворение свободы, т.е. ничто, он не только прежде Бога, он – выше Бога. Примат свободы над бытием в конце концов означает примат человека не только над миром, но и над Богом» [6, с. 318–319]. Хотя из приведенного нами выше анализа бер-

дьяевских высказываний очевидно, что ни о какой «сверхбожественности» у него речь не идет. Мало того, что здесь начисто игнорируется диалектическая природа самого хода его размышлений, П.П. Гайденок вносит иерархизм в проблему соотношения божественного и человеческого. Сам Н. Бердяев сказал бы, что здесь налицо недопустимая объективация проблемы. Понятия «выше-ниже» тут не работают. Скорее, речь идет о потенциальном равенстве человека и Бога, да и то понятом весьма условно и символически, – идея, встречающаяся у отцов церкви, в русской философии, к примеру, у В. Соловьева и, наконец, в «наиболее гностическом» Евангелии от Иоанна. «Всякая объективация, – замечает Н. Бердяев, – внеположность [человеку – А.Б.] Бога, Христа, таинства есть лишь относительная и условная проекция на плоскости, явление историко-культурное» [4, с. 259]. Иными словами, все совершается в человеке-творце и через человека-творца, причем так, что этот антропологический перфектизм Н. Бердяева хотя и попадает в зону риска ложных интерпретаций, все-таки не имеет ничего общего ни с человекобожием, ни с сатанизмом.

Николаю Бердяеву, как редко кому-нибудь из мыслителей, удалось жить в обществе и быть свободным от общества. А такое не прощается. Он почти совсем не прибегал к иносказаниям, недомолвкам, эзоповому языку, старался не отвечать на чьи-либо ролевые ожидания, если они противоречили его убеждениям. Его духовный аристократизм, начисто лишенный какого-либо социального чванства, не позволял писать ни ради куска хлеба, ни ради славы, ни в угоду политической конъюнктуре. В своей автобиографии он хорошо показывает, как ему постоянно приходилось рвать с той макро- и даже микросоциальной средой, в которой он себя обнаруживал. Разумеется, внимательный исследователь его трудов заметит, что и ему приходилось идти на компромисс. Но все-таки не компромисс, а борьба составляют пафос жизни и творчества Николая Бердяева.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2003.
2. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М. : Республика, 1993.
3. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М. : Международные отношения, 1990.
4. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. М. : Правда, 1989.
5. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа.
6. *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М. : Прогресс-Традиция, 2001.
7. *Пушкин А.С.* Собр.соч. : в 10 т. М. : Художественная литература, 1977. Т. 9.

Аннотация. В основе философского мировоззрения Н.А. Бердяева лежит сознательно постулируемое им и формально-логически неразрешимое противоречие. С одной стороны, утверждается жесткое отрицание бытия как враждебного человеку, фундированное метафизическим дуализмом Бога и нетварной свободы. С другой – утверждается бытие как благо, Богу и человеку имманентное, которое основано на строгом философском монизме и пантеизме. Однако в становлении целостной творческой личности, обретающей религиозный опыт, это противоречие снимается. Русский философ назвал этот процесс «экзистенциальной диалектикой». Она представлена им как сущность христианства, центральное место в котором должен занять человек-творец. При этом религиозно-антропологический перфектизм Бердяева, имеющий законные основания в христианской традиции, не имеет ничего общего с сатанизмом и ересью человекобожия, хотя объективно вступает в противоречие с так называемым историческим христианством. Основной постулат гностицизма, по мысли Н. Бердяева, предстает не как последнее слово истины, но как неустранимый и закономерный момент в динамической картине становления христианского сознания, и выступает как двигатель революционного процесса радикального преобразования природного и социального мира.

Ключевые слова: свобода, экзистенциальная диалектика, дух, первожизнь, творчество, объективация, революция, человек, Бог, историческое христианство.

Alexey I. Boldyrev, Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, MSU Teacher Emeritus. E-mail: alexeyboldyrev@yandex.ru

The Main Issue of Nikolai Berdyaev's Philosophy

Abstract. Nikolai Berdyaev's philosophical views inherently include the insoluble contradiction in terms of formal logic which he consciously postulates. On the one hand, the existence is adamantly negated as hostile to man, that is substantiated by the metaphysical dualism of God and uncreated freedom. On the other hand, the existence is asserted as goodness, immanent in God and man, based on strict philosophical monism and pantheism. However, this contradiction is removed in the development of integral and creative personality acquiring religious experience. The Russian philosopher calls this process «existential dialectics». He presents it as the essence of Christianity in which human creator must take the central place. Here N. Berdyaev's perfectism, being well-grounded in the Christian tradition, has nothing in common with Satanism and the heresy of anthropotheism, though objectively it comes into conflict with the so called historical Christianity. According to N. Berdyaev the main formula of Gnosticism does not represent the ultimate truth, but constitutes the irremovable and inherent moment in the dynamic picture of Christian consciousness development and serves as the engine of the revolutionary process of natural and social world radical transfiguration.

Keywords: Freedom, Existential Dialectics, Spirit, Primeval Life, Creativity, Objectivation, Revolution, Man, God, Historical Christianity.