

Стивен МАЙУ

ПО СЛЕДАМ МЫСЛИ ХРИСТИАНСКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА: СВОБОДА В ЛОГОЛОГИИ БЕРКА И У ДОСТОЕВСКОГО В ИНТЕРПРЕТАЦИИ БЕРДЯЕВА*

Аннотация: Логология Кеннета Берка – попытка приблизиться к пониманию того, как люди используют язык (Берк называет это «символическим действием») и как использовать язык, чтобы осмыслять различные аспекты человеческой деятельности, в том числе акт интерпретации. Это диалектическая мысль, в которой сходятся риторика как способ использования языка и интерпретация как акт осмысления. В «Риторике религии» Берк опирается на свою тяготеющую к религии логологию для толкования символических действий и на символические действия – для толкования теологии. Ту же риторико-герменевтическую стратегию, предполагающую перенос слов по аналогии из одной сферы в другую, от одного значения к другому, Берк проецирует и на другие виды интерпретации. Такая тактика – один из способов Берка думать вместе с другими авторами и их текстами. В настоящем эссе на материале некоторых опубликованных и неопубликованных работ Берка показано, как он следует за мыслью христианского экзистенциализма Николая Бердяева и Ф.М. Достоевского, особенно за их размышлениями о свободе. Следуя за мыслью Бердяева, Берк соглашается с утверждением русского религиозного философа о значимости свободы. Сам акт свободы, художественно изображенный Достоевским и описанный Бердяевым, составляет сердцевину сформулированной Берком теории символического действия, его драматизма и, в конечном счете, его логологии. Свобода – необходимое условие действия человека в противовес механическому движению, а *свободная воля* – логичный вывод из циркуляции понятий, которая заложена в иерархии, представленной Берком в «Риторике религии».

Ключевые слова: Кеннет Берк, Николай Бердяев, Ф.М. Достоевский, свобода, логология, теология/богословие, риторическая герменевтика.

© 2020 Стивен Майу (PhD, почетный профессор риторики, Университет Лойола Мэримаунт, Лос-Анджелес; почетный профессор английского и сравнительного литературоведения, Университет Калифорнии, Ирвайн; Калифорния, США) sjmaillo@uci.edu

* Текст статьи на языке оригинала см.:
http://litda.ru/images/americana/Steven_Mailloux.pdf



This is an open access article
distributed under the Creative
Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

UDC 82(091)
<https://doi.org/10.22455/2541-7894-2020-9-106-132>

Steven MAILLOUX

THINKING WITH CHRISTIAN EXISTENTIALISM: FREEDOM IN BURKE'S LOGOLOGY AND BERDYAEV'S *DOSTOEVSKY*

Abstract: Kenneth Burke's logology is a way of thinking about how to understand the use of language—what he calls “symbolic action”—and how to use language to make sense of various human practices, including interpretive acts. This is a dialectic in thought between rhetoric as language-use and interpretation as making-sense. In *The Rhetoric of Religion* Burke's theotropic logology uses theology to interpret symbolic action and symbolic action to interpret theology. Burke extends to other interpretive projects this same rhetorical-hermeneutic strategy of analogically translating words from one domain into another, from one meaning into another. This strategy is one way Burke thinks with other authors and their texts. The present essay uses some of Burke's published and unpublished work to show how he thinks with the Christian Existentialism of Nicholas Berdyaev and Fyodor Dostoevsky, especially on the topic of freedom. In his thinking with Berdyaev, Burke agrees with the Russian theo-philosopher about the importance of freedom. Indeed, the act of freedom, dramatized in Dostoevsky and described by Berdyaev, forms the very center of Burke's theory of symbolic action, his Dramatism and ultimately his Logology. Freedom is the condition of possibility for human action as opposed to mere motion, and *free will* is the necessary product of the cycle of terms implicit in the idea of hierarchical order presented in Burke's *The Rhetoric of Religion*.

Keywords: Kenneth Burke, Nicholas Berdyaev, Fyodor Dostoevsky, freedom, logology, theology, rhetorical hermeneutics.

© 2020 Steven Mailloux (PhD, Emeritus President's Professor of Rhetoric, Loyola Marymount University, Los Angeles; Emeritus Professor of English and Comparative Literature, University of California, Irvine; California, USA) sjmaillo@uci.edu

* The English version is available online at
http://litda.ru/images/americana/Steven_Mailloux.pdf

«Если “теологию” мы определяем как “слова о Боге”, то под “логологией” следует понимать “слова о словах”», – так начинается предисловие к книге Берка «Риторика религии. Исследования по логологии» (*The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*), написанной им в 1961 году. Затем Берк проводит еще несколько находчивых параллелей между двумя этим областями, разрабатывая своего рода риторическую герменевтику мышления. Говоря о *риторической герменевтике*, я имею в виду диалектическую мысль, в которой сходятся риторика как способ использования языка и интерпретация как акт осмысления¹. Логология Берка – попытка приблизиться к пониманию того, как люди используют язык (Берк, как известно, называет это «символическим действием»), и как использовать риторику, чтобы осмыслять различные аспекты человеческой деятельности, в том числе акт интерпретации. В «Риторике религии» Берк опирается на свою тяготеющую к религии логологию для толкования символических действий и на символические действия – для толкования теологии. Если говорить более конкретно, Берк рассматривает содержание религии исключительно как предмет риторики, потому что «религиозные космогонии устроены... как всесторонне продуманные риторические модели» для объяснения вселенной, и творчески использует религиозные тезисы о природе Бога как «чисто светские наблюдения касательно природы слов»². Берк, делая акцент на последней стратегии толкования, утверждает, что «в той мере, в какой религиозная доктрина вербальна, ее природа не может не определяться вербализацией, а в той мере, в какой религиозная доктрина претендует на полноту, всеобъемлющими

¹ См. Mailloux, Steven. *Rhetoric's Pragmatism: Essays in Rhetorical Hermeneutics*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2017. Другие примеры и пояснения см. в работах: *Reconceptualizing American Literary/Cultural Studies: Rhetoric, History, and Politics in the Humanities*, ed. William E. Cain. New York: Garland, 1996; *Reception Study: From Literary Theory to Cultural Studies*, eds. James L. Machor and Philip Goldstein. New York: Routledge, 2001; Майу С. Сравнение: первая встреча, этноцентризм и межкультурная коммуникация / Пер. с англ. Д. Харитоновой // Ценности, каноны, цены: Текст как средство межкультурного обмена. Материалы VII Фулбрайтской гуманитарной летней школы / Под ред. Т.Д. Венедиктовой. М.: Издательство МГУ, 2005. С. 14–29; Drong, Leszek. *Disciplining the New Pragmatism: Theory, Rhetoric, and the Ends of Literary Study*. Frankfurt: Peter Lang, 2007; and Mailloux, Steven. “Rhetoric.” *The Bloomsbury Handbook of Literary and Cultural Theory*, ed. Jeffrey R. Di Leo. London: Bloomsbury, 2019: 102–111.

² Burke, Kenneth. *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* [1961]. Berkeley, CA: University of California Press, 1970: v, 1.

должны быть и ее способы иллюстрировать вербальные принципы»³. Иными словами, изучая слова о Боге, мы откроем для себя множество слов о словах.

Проводя параллели между теологией и логологией, Берк в вопросе об истинности религиозного учения остается агностиком: «Вне зависимости от того, реальна ли сущность, именуемая “Богом”, или это лишь ключевая категория в системе понятий, слова “о нем” должны обнаружить свою природу как собственно слова». По мысли Берка, «лингвистическую аналогию» идеи Бога можно усмотреть «в природе любого имени или названия», которое «объединяет многообразие конкретных характеристик в одном слове (как в случае с заглавием книги, именем человека или названием политического движения). Любое обобщающее понятие такого рода выполняет те же функции, что слово “Бог”»⁴. В другом месте он развивает эту аналогию, обобщенно формулируя свой подход: «Если Ансельм [Кентерберийский] говорил об “онтологической необходимости бытия Бога”, мы строим свою аргументацию на такой же лингвистической необходимости существования обобщающих “божественных” имен. [...] А коль скоро человек, животное, использующее слова, переводит бессловесную природу на свой человеческий вербальный язык, разве не следует из этого, что *естество* для него оживает за счет языка в той же мере, что и нечто *сверхъестественное*?»⁵.

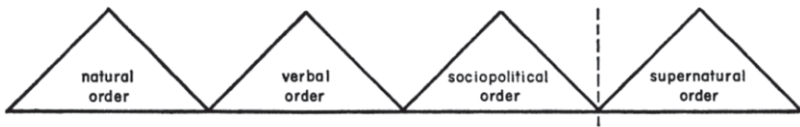
В данном случае Берк опирается на общую структуру логологии и понятийные механизмы, в силу которых люди используют символы по аналогии. Как поясняет Берк, «существует четыре сферы, к кото-

³ Ibid.: 1.

⁴ Ibid.: 2–3.

⁵ Burke, Kenneth. “What Are the Signs of What? A Theory of ‘Entitlement’.” *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966: 378. Хотя Берк продолжает мыслить по аналогии, ранее он определил «божественные имена» (*god-terms*) несколько иначе — как «слова, обозначающие первопричины мотивов» и привел в качестве примера «двух главных обобщающих идей, которые определяют качество мотивов», «свободу» и «необходимость». Несколькоими страницами позже он отмечает, что интерпретация действия может меняться в зависимости от произвольного выбора контекста, в который мы его помещаем, и ссылается на эпизод из «Братьев Карамазовых», в котором склонный к мистике Алеша «отрицает» предложенное Митей толкование происходящего». Алеша смотрит на любовные переживания своего брата сквозь призму «высшего синтеза» трансцендентной религии. [Burke, Kenneth. *A Grammar of Motives* [1945]. Berkeley, CA: University of California Press, 1969: 74, 84–85.]

рым могут относиться слова»: природная, вербальная, социально-политическая и сверхъестественная. Люди постоянно переносят слова из одной сферы в другую, например, из социально-политической в природную (льва называют «царем зверей») и наоборот, из природной в социально-политическую (Генрих II Плантагенет предстает как «лев зимой»). Однако Берк уделяет особое внимание заимствованию слов для обозначения сверхъестественных феноменов: «Если даже предположить, что область сверхъестественного действительно *существует*, все равно *слова*, к которым мы прибегаем, чтобы говорить о ней, мы неизбежно заимствуем из тех, которыми пользуемся для описания трех других сфер: природной, социально-политической и вербальной (или, говоря шире, символической, потому что на символических системах также построены музыка, танец, живопись, архитектура, специальный терминологический аппарат различных наук и так далее»⁶. Свой тезис о терминологической зависимости Берк отображает на приведенной ниже схеме⁷ вертикальной линией, отделяющей сверхъестественное от трех других областей:



Слева направо: область природного – область вербального – область социально-политического – область сверхъестественного.

В «Риторике религии» Берк обращается к «анalogии между “словами” (с маленькой буквы) и Словом (Логосом) с большой буквы»⁸. Перенос по аналогии, опять же, происходит в обоих направлениях: светские понятия из области социально-политического используются

⁶ Burke, Kenneth. *Rhetoric of Religion*: 15.

⁷ Воспроизводится по: Burke, Kenneth. “What Are the Signs of What?” *Language as Symbolic Action*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966: 374. Благодаря Энтони и Майкла Берков, которые разрешили мне воспроизвести нарисованную Берком схему терминологических пирамид и привести цитаты из неизданных сочинений Берка. Кроме того, я хотел бы поблагодарить их и Джули Уитакер за сердечное гостеприимство, с каким они встречали меня во время моих визитов в летний коттедж Берка в Андовере, штат Нью-Джерси, а также Джека и Линду Зельцер, благодаря которым эти визиты состоялись.

⁸ Burke, Kenneth. *Rhetoric of Religion*: 7.

по отношению к сверхъестественному, а затем снова заимствуются из сферы сверхъестественного для обозначения эстетических явлений в сфере социального (как *gratis* – «безвозмездно» и *grace* – «благодать, милость, готовность, изящество»).

Берк проецирует свой риторико-герменевтический метод переноса слов по аналогии из одной области в другую, из одного контекста в другой и на иные процессы интерпретации. Такая тактика – один из способов Берка думать вместе с другими авторами и их текстами. В настоящем эссе на материале некоторых опубликованных и неопубликованных работ Берка показано, как он следует за мыслью христианского экзистенциализма Николая Бердяева и Ф.М. Достоевского, особенно за их размышлениями о свободе.

* * *

В июле 1956 года богослов Стэнли Хоппер из Университета Дрю пригласил Берка в следующем учебном году прочитать лекцию на выпускном коллоквиуме, а кроме того, попросил его написать рецензию на книгу «Христианство и экзистенциалисты» (*Christianity and the Existentialists*) для журнала *Drew Gateway*. Берк принял оба предложения⁹. Тему своей лекции, которую он прочитал в декабре 1956 года, он сформулировал как «Слова и Слово» (*Words and the Word*), впоследствии написав на ее основе первую главу «Риторики религии». С рецензией на книгу все сложилось, по-видимому, не так удачно. В личной библиотеке Берка в доме его семьи в Андовере, штат Нью-Джерси, до сих пор хранится экземпляр «Христианства и экзистенциалистов» и его пометами, а среди его бумаг обнаружилось несколько отпечатанных страниц текста и рукописных набросков к рецензии¹⁰, которую он, вероятно, так и не написал. По крайней мере, в следующие пять лет в *Drew Gateway* напечатана она не была¹¹.

⁹ Stanley Hopper to Kenneth Burke. 16 July 1956; Burke to Hopper, 27 July 1956. Kenneth Burke Papers, Special Collections Library, Pennsylvania State University Libraries, State College.

¹⁰ Девять страниц текста, отпечатанного на машинке, и рукописные черновики хранятся в Андовере в конверте с номером «N19» и подписью «Заметки о “Христианстве и экзистенциалистах”». Ниже цитаты из машинописного текста даны в статье с припиской «м. т.» и указанием номера страницы.

¹¹ Такой рецензии нет и в разделе «Философия» в книге: Burke, Kenneth. *Equipment for Living: The Literary Reviews of Kenneth Burke*, eds. Nathaniel A. Rivers and Ryan P. Weber. West Lafayette, IN: Parlor Press, 2010.

Свои машинописные заметки Берк начинает с похвалы метафизике и теологии – не как правдивым картинам первичной реальности, а как «обоснованным высказываниям, которыми можно восхищаться за скрупулезность и широту мысли, за их диалектическую отточенность, за вдумчивость, с какой они учат нас относиться к проблемам бытия», а главное – за «смелость, с какой они демонстрируют, что произойдет, если взять набор ключевых понятий и последовательно двигаться туда, куда они ведут». Берк полагает, что люди как животные, использующие символы, «никогда не достигнут совершенства» в изучении собственных знаковых систем, «которые играют важнейшую роль, направляя нас и сбивая с пути». Именно такими исследованиями занимается логология – метадисциплина, слова о словах. «Рассуждая “логологически”, само слово “логология”» означает «для мышления о языке то же, что “мышление о мышлении” и “самосознание” означают для метафизики Аристотеля и Гегеля соответственно» (м. т. 1).

Для Берка книга «Христианство и экзистенциалисты» полна «чудес логологии», которые он и описывает в оставшейся части машинописного черновика. Среди этих «чудес» – и прямые высказывания экзистенциалистов о языке и человеческом бытии, и неявно присутствующие в дискурсе экзистенциализма тезисы, которые Берк «извлекает» с помощью своей риторико-герменевтической стратегии переноса философских понятий и утверждений в собственный словарь и «логологическую» аргументацию. Берк приводит цитату из предисловия Карла Микалсона: «Философию, не придерживающуюся сознательно в своей методологии разграничения между реальностью, переживаемой нами на протяжении всей жизни, и реальностью мысли, между отношением к реальности и размышлениями о ней, нельзя далее рассматривать как экзистенциальную философию»¹². Берк задается вопросом: «не сталкиваемся ли мы здесь с основополагающей методологической проблемой», с которой неминуемо сталкиваются люди как животные, использующие знаки? «Любая “философия” по определению представляет собой вербальную структуру. Однако наше эмпирическое существование большей частью невербально – или невербально» (м. т. 2). Затем Берк развивает эту мысль, отмечая, что, «под “существованием” экзистенциалист, по всей видимости, подразумевает диспропорцию между невербальным и вербальным

¹² Michalson, Carl. “What Is Existentialism?” *Christianity and the Existentialists*, ed. Carl Michalson. New York: Charles Scribner’s Sons, 1956: 5.

(в отличие от “существования”, вербальное связано с “сущностью”, поскольку это область определений, со всеми вытекающими отсюда опасностями)» (м. т. 3).

Берк одобрительно отзываясь о фрагментах, в которых Микалсон пишет о «специальной терминологии, вероятно, необходимой философии», и в своих черновиках перечисляет понятия экзистенциалистского дискурса: «“Унизительное сознание невежества... вина и смерть... бремя морали... чудо... любопытство... сомнение... отчаяние... надежда на спасение... внутренняя борьба... тревога...”» (м. т. 4, пропуски в оригинале). Затем Берк в духе логологии отмечает, что «подобные понятия подводят к разговору о “мириадах смыслов”», тянущихся от термина «существование». Переходя к отношениям между экзистенциализмом и христианством, Берк недоумевает, не по ошибке ли в книге нет главы о Жан-Поле Сартре, а потом быстро переходит к предпоследнему абзацу предисловия, в котором, в частности, говорится:

Если какая-либо философия вообще способна сделать нечто, чтобы приготовить путь Христу в нашей сегодняшней культуре, то не та ли, которая не претендует на его место? Экзистенциализм лелеет мучительное зияние, не дает закрыться человеческим ранам, пока на них не прольется подлинно целительный бальзам. Экзистенциализм благоприятствует тому, что поэт Гёльдерлин назвал той «священной пустотой», что превращает собственный атеизм в горячее стремление прикоснуться к реальности, ноуменальный голод, движение духа, благодаря чему человек остается чутким и открытым для Бога, который должен явить Себя, если хочет, чтобы люди Его познали¹³.

В своем комментарии Берк «переводит» «перевод», сделанный Микалсоном: мы приходим здесь «к послекантианскому языку, в результате чего “священная пустота” Гёльдерлина превращается в “ноуменальный голод”, что, вероятно, лучше всего перевести логологически: “Как видеть, не прибегая к зрению, и слышать, не прибегая к слуху, и т. д.”? Или, если обобщить, как существо, оперирующее терминами, может заглянуть за пределы своей терминологии?» (м. т. 5). Логологические «переводы» такого рода встречаются в машинописном тексте Берка и далее: экзистенциализм как философию

¹³ Michalson, Carl. “What Is Existentialism?»: 21–22.

можно интерпретировать как христианское богословие с точки зрения аналогичных высказываний об употреблении слов и злоупотреблении ими.

Проанализировав предисловие Микалсона, Берк переходит к эссе Хельмута Ричарда Нибура о предтече экзистенциализма Сёрене Кьеркегоре, «одном из самых яростных антирелигиозных авторов XIX столетия и самых пламенных христиан того времени»¹⁴. Здесь Берк снова прибегает к своей риторико-герменевтической стратегии, чтобы показать «величайшее диалектическое искусство этого последовательного мятежника» на примере того, как Кьеркегор трактует человеческое существование и разрабатывает собственный понятийный аппарат, чтобы сформулировать эту трактовку. Нибур в своем эссе делает акцент на парадоксальном характере полемики Кьеркегора с философией Гегеля, и Берк анализирует эти парадоксы с точки зрения логологии. Берк цитирует слова Нибура о Кьеркегоре: «На тезис гегелевской системности он отозвался антитезисом несистематической мысли; против тезиса, согласно которому все ведет к синтезу, он выдвинул антитезис, согласно которому все ведет к антитезису; против тезиса о том, что идея объективирует себя, – антитезис о том, что она себя субъективирует, и так далее»¹⁵. Берк так комментирует приведенный отрывок: «Отметив с точки зрения логологии механизмы, в силу которых понятия тезиса, антитезиса и синтеза предполагают друг друга, не должны ли мы полностью полагаться на любую их последовательность в данном случае [?]. [...] Когда один термин подразумевает другой, так что присутствие лишь одного из них уже намекает на остальные, не добьемся ли мы наибольшего успеха, намеренно испробовав разные маршруты, а не пытаясь рассматривать какой-либо из них как самодостаточную единицу?» (м. т. 6). Поэтому логологический метод «извлечения» подразумеваемых понятий, применяемый Берком, можно назвать одновременно гегелевским и кьеркегоровским: гегелевским, потому что он исходит из диалектического развития терминологии, и кьеркегоровским – из-за не подчиняющегося системе скепсиса по отношению к диалектическому мышлению в той форме, в какой им оперирует Гегель.

Обращаясь к этическим проблемам, которые занимают центральное место в философии Кьеркегора, Берк приводит высказыва-

¹⁴ Niebuhr, H. Richard. "Søren Kierkegaard." *Christianity and the Existentialists*: 23.

¹⁵ Ibid.: 25.

ние Нибура, по мысли которого Кьеркегор делает акцент на «индивидуальном существовании как ключе к бытию» и «настаивает, что не только этические вопросы обладают приоритетом перед метафизическими, но последним нельзя отдавать предпочтение с этической точки зрения»¹⁶. По законам логологии Берк переформулирует позицию Кьеркегора в терминах собственной теории драматизма, утверждая, что этика философа вытекает непосредственно из его взгляда на людей как субъектов действия: «Ведь деятель – тот, кто действует (и сама идея действия предполагает этический смысл, так как стоящие вне этики неодушевленные предметы способны только двигаться или быть движимыми и чужды важнейшей драматической диаде действия и страсти)» (м. т. 6). В данном случае Берк опирается на ключевую оппозицию, определяющую всю его философию языка, – *оппозицию несимволического движения и символического действия*, а также на имевшую большое значение концепцию драматической пентады: любое *действие* предполагает наличие *деятеля*, находящегося в определенной *среде* (буквально «сцене») использующего определенное *средство* для достижения *цели*. Если перевести это на язык логологии, получится, что понятие «действие» подразумевает все пять терминов, составляющих пентаду, и каждый из членов пентады подразумевает все остальные¹⁷.

Рассуждая об этической установке Кьеркегора, Берк снова прибегает к методам логологии, когда цитирует Нибура, по мнению которого для основоположника экзистенциализма «вопрос не в том, что есть бытие, а в том, как я могу стать самим собой»¹⁸. На это утверждение Берк реагирует риторическим вопросом: «Но в той мере, в какой человек “становится” собой, пытаюсь стать хорошим христианином, разве перед нами не пример использования символов как определяющей черты действия?» (м. т. 6)¹⁹ – а затем поясняет: «Ведь в той мере, в какой христианство – доктрина, идея, подражание, в основе которых лежит учение, разве не зависит оно в значительной степени

¹⁶ Ibid.: 26.

¹⁷ Burke, Kenneth. “(Non-Symbolic) Motion/(Symbolic) Action.” *Critical Inquiry* 4 (Summer 1978): 809–38; Burke, Kenneth. *Grammar of Motives*: xv–xxiii.

¹⁸ Niebuhr, H. Richard. “Søren Kierkegaard”: 26.

¹⁹ Несколькими годами раньше Берк пытался в ином ключе проследить размышления Кьеркегора о христианстве, риторике и диалектике понятий. См. Burke, Kenneth. *A Rhetoric of Motives* [1950]. Berkeley, CA: University of California Press, 1969: 244–56, 265.

от слов, по крайней мере в восприятии большинства?» (м. т. 6). К сожалению, сохранившийся машинописный текст Берка заканчивается логологическим прочтением эссе Нибура о Кьеркегоре. Чтобы дальше следить за ходом мысли Берка, мне придется обратиться к его записям от руки и пометам в тексте и на полях эссе Мэттью Спинки о Николае Бердяеве из сборника «Христианство и экзистенциалисты», а они уже требуют более аналитического подхода.

Мы можем начать с названий разделов, на которые делит свое эссе Спинка: «Существование и область духа» (с подзаголовками «Бог», «Человеческая личность» и «Свобода»), «Экзистенциальное переосмысление богословия» и «Этика творчества». По мнению Спинки, Бердяев «в своей философской и религиозной концепции вдохновляется **не Кьеркегором, а Достоевским**»²⁰. Читая, Берк имел обыкновение выделять отдельные фрагменты, выписывать слова на полях, переносить некоторые из этих слов в составленный им самим указатель в конце книги, переписывать слова и заметки на отдельные листы бумаги, а затем печатать на машинке отрывки и уже более развернутые комментарии. Берк сделал множество помет в эссе Спинки о Бердяеве, перенес на последние страницы некоторые из собственных заметок на полях и лишь отдельные слова скопировал на отдельный лист бумаги. По этим кратким черновым записям мы можем увидеть, как Берк начинал следовать за мыслью Бердяева, переводя некоторые термины и идеи философа на язык собственных теорий.

Так, Берк обвел следующий фрагмент из «Творчества и объективации» Бердяева, приведенный Спинкой:

Индивидуум рождается в родовом процессе, принадлежит природному миру. **Личность** же есть категория духовная и этическая, она **не рождается от отца и матери**, она духовно творится, осуществляя Божью идею о человеке. **Личность есть не природа, а свобода, она есть дух**. Можно было бы сказать, что личность есть не человек как феномен, а человек как нумен, если бы эта терминология не имела слишком гносеологического привкуса²¹.

²⁰ Spinka, Matthew. "Nicholas Berdyaev." *Christianity and the Existentialists*: 60. Чтобы выделить слова, подчеркнутые или обведенные Берком в его экземпляре «Христианства и экзистенциалистов», я буду использовать **жирный шрифт**.

²¹ *Бердяев Н.А.* Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 231–232.

Нетрудно догадаться, почему этот фрагмент привлек внимание Берка: Бердяев не только сам отчасти обращается к логологии, говоря о «привкусе» избранных им терминов, но и вводит основополагающую оппозицию – *индивидуума* и *личности*, – которую Берку легко перевести на свой собственный логологический язык. Рядом с процитированным отрывком Берк пишет: «Индивидуум vs. личность», – и переносит эту фразу в свои заметки на последних страницах книги. Затем на отдельном листе он составляет для себя план: «Отметить разграничение между индивидуумом и личностью у Бердяева... указать, как это понимать с точки зрения нашего определения... во-первых, индивидуальность материи – центральная роль нервной системы... затем личность... это “свобода”... “свобода” в языке и прежде всего в отрицательных категориях языка»²².

В этих заметках Берк проводит параллель между различием, о котором пишет Бердяев, и собственной точкой зрения: индивидуум относится к личности так же, как индивидуальная нервная система – к свободному деятельному человеческому субъекту (и, можно добавить, как несимволическое движение – к символическому действию). По мысли Берка, свобода проявляется в том, как человек использует язык, в символическом действии, а ярче всего – в употреблении негативных языковых форм, в способности человека сказать «нет». Он подробно развивает эту мысль в нескольких фрагментах своей работы. Например, в контексте параллелей, которые Берк прослеживает между логологией и теологией, отрицание, как отмечает он сам в первой главе «Риторики религии», «О словах и Слове», играет «важнейшую роль». В этой главе Берк поясняет свою трактовку отрицания, сравнивая ее с размышлениями Анри Бергсона об идее небытия в книге «Творческая эволюция»²³.

«Безусловно, эта глава [из книги Бергсона] – важный шаг в теории языка, поскольку она позволяет понять, что отрицание – удивительный и чисто языковой феномен и что в природе нет негативов: любое природное явление позитивно в своем бытии»²⁴. Однако Берк в своей теории драматизма иначе расставляет акценты в логологическом плане. Бергсон «начинает с отрицания на уровне *суждения*,

²² Выделено мной. Местами почерк Берка невозможно разобрать, по крайней мере, автору статьи это не удалось.

²³ Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. В. Флеровой. М.: ТЕРРА–Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. С. 267–286.

²⁴ Burke, Kenneth. *Rhetoric of Religion*: 19.

как во фразах типа “дело не в том, что...”. Но с позиций драматизма (то есть если рассматривать вопрос с точки зрения “действия”) следует начинать с *побудительного* отрицания, отрицания-запрета, как в Десяти заповедях». Берк мимоходом отмечает, что «тенденция экзистенциалистов, в том числе Хайдеггера и Сартра, “материализовать” негатив, отталкиваясь от квазисуществительного “ничто”, а не от моралистического “нет”, – курьез, заслуживающий внимания»²⁵. Берк добавляет, что побудительные отрицательные предложения «лежат в основе этических принципов», и, как мы уже видели, посредством логологии устанавливает тесную связь между этикой и действием, а значит, свободой²⁶.

Я полагаю, что именно интерес к отрицанию в языке и к свободе действия заставил Берка обратить внимание на понятие меонической свободы у Бердяева – термин, который Берк выписал в своих заметках и указателе, упомянув и анализ этой концепции на первой странице эссе Спинки:

[Бердяев] заимствует [этот термин] у Якоба Бёме, который говорит о первозданной **меонической пустоте**, названной им *Ungrund*. В начале... космогонического и теогонического процесса существовала **меоническая свобода**, которая трактовалась как жажда быть. Поскольку речь шла о свободе, она содержала в себе возможность как добра, так и зла. **Свобода, таким образом, нетварна.** [...] **Зло есть не что иное, как злоупотребление свободой со стороны человека из желания самоутвердиться и эгоизма**²⁷.

Берк не только обводит выделенные фрагменты, но и выпи-сывает на полях «“нетварная” свобода» и «“меоническая свобода”», а также номер страницы из эссе Спинки, где тот пишет: «Бердяев утверждает, что мир **возник из первичного меонического небытия**,

²⁵ Ibid.: 20.

²⁶ Ibid.: 23. См. также Burke, Kenneth. “A Dramatistic View of the Origins of Language and Postscripts on the Negative.” *Language as Symbolic Action*: 419–444. В работе «Язык как символическое действие» Берк заявляет: «Все, что можно сказать о “Богe”, в той или иной форме можно сказать и о языке. И, подобно тому, как рассуждения о Боге ведут к так называемому “отрицательному богословию”, так и рассуждения о языке упираются в принципиальную значимость категории Отрицания» (469–470).

²⁷ Spinka, Matthew. “Nicholas Berdyaev”: 65.

как и **свобода**»²⁸. На этой странице Берк тоже делает помету на полях: «Негативная первопричина мира». Фраза «негативная первопричина мира» не прямая цитата из текста, а толкование самого Берка. Называя первичное небытие «негативной первопричиной» мира и свободы, Берк, по-видимому, увязывает «меоническую свободу» Бердяева с собственным тезисом о побудительном отрицании как истоке.

Как бы то ни было, мне хочется несколько подробнее остановиться на том, как Берк осторожно следует за мыслью Бердяева (и еще более осторожно проследить ход мыслей самого Берка). Пометы Берка в другой книге, по-прежнему хранящейся в его личной библиотеке, заставляют предположить, что эти идеи можно спроецировать не только на философию и теологию, но и на политику. В книге «Четыре экзистенциалистских богослова» (*Four Existential Theologians*) под редакцией Уилла Херберга были опубликованы отрывки из произведений Бердяева, включая «Экзистенциальную диалектику божественного и человеческого» и «О рабстве и свободе человека». Я рассмотрю фрагменты, выделенные Берком в предисловии Херберга, а позже покажу их связь с некоторыми замечаниями о Достоевском и свободе. Херберг пишет: «**Этика меонической свободы** Николая Бердяева приводит его к социальной философии, которая в принципе дискредитирует **все сложившиеся нормы и институты как попытки "объективации духа"** и в то же время постулирует своего рода **экономический социализм** в интересах свободы. В результате Бердяев выделяет два типа социализма: "**коллективистический**, основанный на примате общества и государства над личностью", и "**персоналистический**, основанный на абсолютном примате личности, каждой личности над обществом и государством»»²⁹. За приведенным отрывком с пометами следует другой, в котором Бердяев отсылает к «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевского: «Первый [коллективистический социализм] **"предполагает хлеб, отняв у человека свободу, лишив его свободы совести"**, тогда как второй [персоналистический социализм] **"предлагает 'хлеб' всем людям,**

²⁸ Ibid.: 68.

²⁹ Herberg, Will. "General Introduction." *Four Existential Theologians*. Garden City, NY: Doubleday, 1958: 14. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 126. Здесь и далее я также использую **жирный шрифт**, чтобы выделить слова, подчеркнутые или обведенные самим Берком.

сохраняя за ними свободу, не отчуждая от них совести”»³⁰. Как нетрудно догадаться, Бердяев выступает за социализм второго типа.

Затем Херберг излагает (а Берк подчеркивает) политические причины, побуждающие Бердяева защищать персоналистический социализм. Примат отдельной личности **«обязывает государство обеспечить свободное течение самостоятельной жизни»**. Такой переход социалистической экономики «в свободу самостоятельной жизни» побуждает Херберга заметить, что **«“персоналистический социализм” Бердяева есть анархистское по своей сути учение, как и подобает философии меонической свободы»**³¹. Неясно, согласен ли Берк с этим выводом, но, как мы еще увидим, его примечание к этому выделенному им отрывку поможет объяснить не вполне однозначное отношение Берка к богословской антропологии Бердяева.

Но сначала приведу еще один фрагмент о Бердяеве из предисловия Херберга:

«Для Бердяева **главное зло** заключается в объективации, овнешнении, **овеществлении (*Verdinglichung*)** духа; свободный дух для него – единственная подлинная реальность и единственное подлинное благо». Херберг добавляет, что в глазах Бердяева человек «как духовная сущность **“богочеловечен”**, это **“теоандрическое”** существо, ведь “человечность и есть **богочеловечность”**»³². Берк обводит слово «богочеловечный», на которое, судя по его подчеркиваниям и замечкам, он обратил внимание и при чтении «Христианства и экзистенциалистов». Вернемся ненадолго к этому тексту: по словам Спинки, Бердяев был согласен с другими экзистенциалистами в том, что «высшая цель, какой можно достичь путем напряженных усилий всей жизни», путем «нравственной и духовной борьбы», – **«свобода от любого внешнего рабства, социального или индивидуального»**. Спинка поясняет, что «Бердяев возводит эту концепцию личности к древнему православному учению о **спасении как превращении человеческой личности в богочеловеческую**»³³. По Бердяеву, «личность тогда только есть личность человеческая,

³⁰ Herberg, Will. “General Introduction”: 14. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. С. 126–127. На полях книги проведены три параллельные линии, которыми Берк выделяет этот фрагмент.

³¹ Herberg, Will. “General Introduction”: 14–15.

³² Ibid.: 18. *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 311.

³³ Spinka, Matthew. “Nicholas Berdyaev”: 64.

когда она есть личность **богочеловеческая**. [...] Человеческая личность есть существо теоандрическое»³⁴. Берк выписывает на полях слово «богочеловек» и подчеркивает его значимость, вынося в конец книги фразу, лаконично пересказывающую содержание указанного отрывка из предисловия: «Спасение как превращение человеческого в теоандрическое».

В книге «Миросозерцание Достоевского» Бердяев вновь обращается к отношениям божественного и человеческого, заостря внимание на динамичном, напряженном движении мысли Достоевского, движении, которое включает в себя диалектическое развертывание антитезы «Богочеловека и человекобога»³⁵. Мы увидим, как Бердяев прослеживает эту диалектику мысли Достоевского, особенно в «Великом Инквизиторе» в «Братьях Карамазовых», а затем еще раз вернемся к попытке Берка следовать за мыслью Бердяева.

В предисловии к книге Бердяев пишет: «Идея свободы всегда была основной для моего религиозного мироощущения и миросозерцания, и в этой первичной интуиции свободы я встретился с Достоевским, как своей духовной родиной». Достоевский имел «определяющее значение» для духовной жизни Бердяева, и с самого детства этот великий русский романист трогал его душу «более, чем кто-либо из писателей и мыслителей». Бердяев «всегда делил людей на людей Достоевского и людей, чуждых его духу»³⁶. Для Бердяева Достоевский «не только великий художник», но «также великий мыслитель и великий духовидец» и, что особенно важно для нас, «гениальный диалектик, величайший русский метафизик». Бердяев ярко описывает творчество писателя: «Идеи у Достоевского – не застывшие, статические категории, это – огненные токи. Все идеи Достоевского связаны с судьбой человека, с судьбой мира, с судьбой Бога. Идеи определяют судьбу. Идеи Достоевского глубоко онтологичны, бытийственны, энергетичны и динамичны. В идее сосредоточена и скрыта разрушительная энергия динамита. И Достоевский показывает, как взрывы идей разрушают и несут гибель». Но Бердяев тут же добавляет, что

³⁴ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. С. 27. Spinka, Matthew. "Nicholas Berdyaev": 64.

³⁵ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Главы из книги // Волга. 1988. № 10. С. 163.

³⁶ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага: The YMCA PRESS Ltd., 1923. С. 3.

«в идее же сосредоточена и скрыта и воскрешающая и возрождающая энергия»³⁷.

Цель Бердяева состоит в том, чтобы раскрыть и проанализировать дух Достоевского, прослеживая, как он «открывает новые миры», «миры... в состоянии бурного движения», которые одни лишь способны дать ключ к «судьбам человека»³⁸. Бердяев пытается «войти в самую глубину» того, что он называет «миром идей Достоевского», а мир этот в высшей степени динамичен³⁹. По мере диалектического развития мысли писателя внутренние противоречия его произведений словно бы исчезают. Сравнивая Достоевского с Толстым, Бердяев утверждает, что «Достоевского мучит не столько тема о Боге, сколько тема о человеке и его судьбе, его мучит загадка человеческого духа. Его мысль занята антропологией, а не теологией»⁴⁰. Достоевский пытался разрешить не божественный вопрос, а вопрос человеческий, то есть духовный, вопрос свободы, в конечном счете – вопрос, стоящий перед христианином.

«Достоевский открывает новый мир, он возвращает человеку его духовную глубину. Эта духовная глубина была отнята у человека и отброшена в трансцендентную даль, в недостижимую для него высь»⁴¹. Человечество лишилось духовной глубины – у него осталась лишь секулярное, материалистическое, поверхностное. «Этот процесс отчуждения от человека его глубинного духовного мира начинается в религиозно-церковной сфере, как отдаление в исключительно трансцендентный мир своей жизни духа... Кончается же этот процесс позитивизмом, агностицизмом и материализмом, то есть совершенным обездушиванием человека и мира». Достоевский, как «явление духа, обозначает поворот внутрь», возвращая людей к духовной жизни, вновь делая их существами духовными. Он «утверждает безграничность духовного опыта», и «духовные дали открываются во внутреннем имманентном движении». Теперь Бога можно постичь в человеке и *через* человека. «Это и есть путь свободы, открываемый Достоевским», и в конце этого пути – Христос в глубине человеческой души. Бердяев полагал, что, хотя Достоевский «никогда не достигает

³⁷ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Главы из книги. С. 147.

³⁸ Там же. С 147–148.

³⁹ Там же. С. 148.

⁴⁰ Там же. С. 151.

⁴¹ Там же. С. 155.

окончательной цельности» в своих религиозных убеждениях, «никогда не преодолевает до конца противоречий», он все же утверждает «небывалую религию свободы». Размышления Достоевского о свободе нашли наиболее полное воплощение в «идейной диалектике „Легенды о Великом Инквизиторе“»⁴².

Достоевского глубоко волновал вопрос, что происходит, когда люди, будучи свободными, отвергают свободу ради «своеволия»⁴³. Свобода, по мысли Достоевского, «есть высшее благо»: люди не могут отказаться от нее, не отказавшись от самих себя и не перестав быть людьми. На протяжении всего творческого пути, особенно в «Легенде о Великом Инквизиторе», Достоевский «будет до конца отрицать рационализацию человеческого общества, будет до конца отрицать всякую попытку поставить благополучие, благоразумие и благоденствие выше свободы»⁴⁴. «Открылся путь ко Христу через беспредельную свободу», но в то же время «изобличается соблазнительная ложь человекобожества на самом пути беспредельной свободы»⁴⁵. Бердяев ставит Достоевского в один ряд с Ницше, указывая на характерное для них обоим неприятие традиционного европейского гуманизма, но Достоевский при этом остался христианином, хотя и нового типа. «У Ницше нет ни Бога, ни человека, а лишь неведомый сверхчеловек. У Достоевского есть и Бог, и человек. Бог у него никогда не поглощает человека, человек не исчезает в Боге, человек остается до конца и во веки веков». Поэтому для Бердяева Достоевский – «христианин в глубочайшем смысле слова»⁴⁶.

Для Достоевского без свободы нет и человека, и свою мысль о человеке и его судьбе он полностью строил «как диалектику о судьбе свободы»⁴⁷. Но, как полагает Бердяев, у Достоевского мы обнаруживаем не один, а два рода свободы: «свобода избрания добра и зла и свобода в добре, или свобода иррациональная и свобода в разуме». Первая – свобода Адама, вторая – свобода во Христе. «Истина делает человека свободным, но человек должен свободно принять Истину, он не может быть насильственно, по принуждению к ней приведен.

⁴² Там же. С. 155–156.

⁴³ Там же. С. 158.

⁴⁴ Там же. С. 161.

⁴⁵ Там же. С. 164.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 165.

Христос дает человеку последнюю свободу, но человек должен свободно принять Христа». Великий Инквизитор говорит: «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобой, прельщенный и плененный Тобой». Как поясняет Бердяев, «в этом свободном принятии Христа – все достоинство христианина, весь смысл акта веры, который и есть акт свободы»⁴⁸. Человеческое достоинство и достоинство веры «предполагает признание двух свобод: свободы добра и зла и свободы в добре, свободы в избрании Истины и свободы в Истине»⁴⁹.

Свобода не то же самое, что добро или истина. Но «свободное... добро, которое есть единственное добро, предполагает свободу зла. В этом трагедия свободы, которую до глубины исследовал и постиг Достоевский. В этом скрыта тайна христианства». Достоевский раскрывает диалектику этой тайны: «Свобода добра предполагает свободу зла. Свобода же зла ведет к истреблению самой свободы, к перерождению в злую необходимость. Отрицание же свободы зла и утверждение исключительной свободы добра тоже ведет к отрицанию свободы, к перерождению свободы в добрую необходимость. Но добрая необходимость не есть уже добро, ибо добро предполагает свободу»⁵⁰. Бердяев прослеживает развитие этой диалектики в истории (споры Августина с пелагианством, дебаты вокруг янсенизма, лютеранства и кальвинизма) и приходит к выводу: «Христианская мысль была сдавлена двумя опасностями, двумя призраками – злой свободы и доброго принуждения. Свобода погибала или от раскрывавшегося в ней зла, или от принуждения в добре»⁵¹. Явно имея в виду «Легенду о Великом Инквизиторе», Бердяев добавляет: «Костры инквизиции были страшными свидетельствами об этой трагедии свободы, о трудности разрешить ее даже для христианского сознания, просвещенного светом Христовым». Бердяев и Достоевский в один голос утверждают: «Существует не только свобода в Истине, но и Истина о свободе. И не должно ли искать разрешения вековой темы о свободе в том, что

⁴⁸ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага: The YMCA PRESS Ltd., 1923. С. 66.

⁴⁹ Там же. С. 66–67.

⁵⁰ Там же. С. 67.

⁵¹ Там же. С. 68.

Христос не только Истина, которая дает свободу, но и Истина о свободе, свободная Истина, что Христос есть свобода, свободная любовь»⁵².

По мнению Бердяева, «разработка темы свободы достигает вершины в “Братьях Карамазовых”. [...] Тут с необычайной гениальностью обнаруживается, что свобода, как своеволие и человеческое самоутверждение, должна прийти к отрицанию не только Бога, не только мира и человека, но также и самой свободы»⁵³. Достоевский в своей диалектике приходит к выводу, что стремление к свободе может уничтожить саму свободу, ведь «в конце пути темной, непросветленной свободы подстерегает... злое принуждение и злая необходимость. Учение Великого Инквизитора... порожден[о] своеволием, богопротивлением. Свобода переходит в своеволие, своеволие переходит в принуждение. Это – роковой процесс. Свобода человеческого духа, свобода религиозной совести отрицается теми, которые шли путями своеволия»⁵⁴. Бердяев постоянно напоминает читателю, что «тему о свободе Достоевский трактует динамически... его свобода все время находится в диалектическом движении, в ней раскрываются внутренние противоречия, и она переходит из одного фазиса в другой». Эта «диалектика о свободе достигает у Достоевского своего завершения в “Легенде о Великом Инквизиторе”, в которой концентрируются все темы, соединены все нити»⁵⁵. По словам Бердяева, Достоевский «призван был... раскрыть в человеке борьбу начал бого-человеческих и человеко-божеских, христовых и антихристовых, неведомую прежним эпохам, в которых зло являлось в более элементарной и простой форме». В наше время «душа человека... разрыхлена, все стало зыбко, все двоятся для человека... в прельщениях и соблазнах, вечной опасности подмены. Зло является в обличии добра... Образ Христа и антихриста, Бого-человека и человекобога двоятся»⁵⁶. Однако, завершая свою книгу, Бердяев не находит у Достоевского конкретных этических или политических решений этой проблемы современности. В заключительной главе Бердяев подводит итоги сказанному: «Я старался показать, что пафос свободы был настоящим пафосом Достоевского. Но он не учил тому, как стяжать себе

⁵² Там же.

⁵³ Там же. С. 80–81.

⁵⁴ Там же. С. 81.

⁵⁵ Там же. С. 87.

⁵⁶ Там же. С. 57.

свободу духа, нравственную и духовную автономию, как освободить себя и народ свой от власти низших стихий»⁵⁷. По Достоевскому, «трагедия, раздвоение, бездна как будто бы остаются единственным путем человека. Путь к свету лежит через тьму. Величие Достоевского было в том, что он показал, как во тьме возгорается свет»⁵⁸.

* * *

Как мы видели по пометам, которые Берк сделал в 1956 году в тексте эссе Спинки из «Христианства и экзистенциалистов», его внимание привлекло противопоставление человекобога и Богочеловека у Бердяева. Еще раньше, в 1945 году, в рецензии на книгу Эрика Бентли «Век поклонения героям» (*A Century of Hero-Worship*) Берк отсылал к работе Бердяева, чтобы уравновесить «героический витализм» Бентли. По словам Берка, «читатели книги мистера Бентли могут многое почерпнуть для себя, если заглянут заодно в книгу Бердяева о Достоевском, где автор достаточно подробно останавливается на диалектике человекобога и Богочеловека. И наоборот, читателям этого чисто духовного исследования будет весьма полезно одновременно обратиться к “Веку поклонения героям” с его более материалистическим, прагматическим и позитивистским уклоном»⁵⁹. Неоднозначное отношение Берка к «чисто духовному исследованию» Бердяева, кроме того, объясняет, почему Берк отметил и примечание Херберга, касающееся «персоналистического социализма» у Бердяева и его анархистской политической подоплеки, и само становится понятным благодаря этому примечанию. В своем примечании к «Четырем экзистенциалистским богословам» Херберг развивает критические замечания, сформулированные Рейнгольдом Нибуром: «Утверждение [Бердяева] о превосходстве русской духовности над западной отчасти строится на иллюзии, что, достигнув совершенной любви, можно отказаться от охраны порядка и свободы посредством закона. Совершенная любовь недостижима в общественных отношениях, и подобные надежды утопичны и иллюзорны. [...] Свобода и единение, к которым призывает христианская заповедь о любви, должны хотя бы отчасти обеспечиваться законом»⁶⁰. Но подобных оговорок

⁵⁷ Там же. С. 231–232.

⁵⁸ Там же. С. 232.

⁵⁹ Burke, Kenneth. “Careers Without Careerism.” *Kenyon Review* 7 (Winter 1945–46): 162. Переиздание: *Equipment for Living*: 497.

⁶⁰ Niebuhr, Reinhold. “The Russian Idea.” *Religion in Life* 18:2 (Spring 1949): 240. Цит. по: in Herberg, Will. “General Introduction”: 15, сноска 38.

относительно «чисто духовного исследования» Бердяева, с которыми Берк мог бы согласиться, было, по-видимому, очень немного, учитывая, что в основном он, анализируя ход мысли Бердяева и Достоевского, скорее разделял их точку зрения⁶¹.

Берк, на которого чтение Достоевского еще в юности произвело сильное впечатление, был, в терминологии Бердяева, «человеком Достоевского». Сначала Берка, который сам как художник и критик еще только развивал более эстетический и модернистский подход к форме, больше интересовал психологический аспект произведений писателя⁶². Позже Берк начал уделять больше внимания философской мысли Достоевского и других, кто еще более глубоко и последовательно анализировал эту сторону творчества романиста, как, например, Бердяев. Написав в 1950-е годы черновой вариант неоконченной рецензии и делая пометы в книгах экзистенциалистов, Берк продолжил эту линию мысли в «Риторике религии», где он с точки зрения логики интерпретирует сочинения Августина и первые три главы Книги Бытия. Защищая настойчивость, с какой Августин во второй книге «Исповеди» говорит о детской «испорченности», толкавшей его на кражу груш из чужого сада, Берк обращается к своей драматической пентаде (точнее, гексаде, так как здесь добавляется еще и отношение) и замечает, что субъект действия «может не понимать, кто он, что он делает, по отношению к кому или чему он это делает, чем он это делает, с какой целью и как. Таким образом, хотя субъект действия обычно знает о действии больше чем кто бы то ни было, в определенном смысле действие может предстать в ином свете, когда после его совершения прошло уже много времени». Попытки ретроспективно проанализировать «психологию немотивированного преступления», добавляет Берк, встречаются у «французских экзистенциалистов, в частности Сартра, и у Достоевского, предвосхитившего экзистенциализм», или у «другого предтечи экзистенциализма, Ницше», так как все они «изображают механизм, посредством которого (как в случае

⁶¹ Вскоре после того как вышла его рецензия на книгу Бентли, Берк поделился своим интересом к Бердяеву с будущим коллегой по Беннингтонскому колледжу, поэтом Говардом Немеровом, которому он, возможно, послал экземпляр книги Бердяева «Мирозозерцание Достоевского». См. Nemerov to Burke, 19 December [1948?]. Kenneth Burke Papers.

⁶² См. *The Selected Correspondence of Kenneth Burke and Malcolm Cowley, 1915–1981*, ed. Paul Jay. New York: Viking, 1988: 47–48; *The Long Voyage: Selected Letters of Malcolm Cowley, 1915–1987*, ed. Hans Bak. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014: 223.

со Сверхчеловеком или культом самоубийства) человек формально обретает некое подобие божественной власти (всецело распоряжаясь собственной судьбой)»⁶³.

В ходе логологического толкования Книги Бытия Берк разрабатывает свою самую сложную терминологическую структуру – «круг понятий, заключенных в идее “порядка”». В его центре находится «воля как средоточие выбора... между “добром” и “злом”» в тесной связи с актами «повиновения» и «неповиновения» и сопряженными с ними утверждениями («“да” в ответ на заповедь») и отрицаниями («“нет” в ответ на заповедь»). Логологические следствия из этой системы понятий на *терминологическом* уровне привели агностика Берка в точку, сходную с той, к какой Бердяев, верующий христианин, пришел на уровне *теологическом*: Христос, «второй Адам», действует посредством «терпения (страдания) / покаяния / жертвы», чтобы достичь «избавления, искупив чужие грехи»⁶⁴. Сам Берк поясняет параллель, которую я провожу здесь между этими двумя мыслителями. Он пишет: «Если с онтологической или теологической точки зрения [по Бердяеву] мы говорим, что человек, будучи наделен свободой воли, способен поступать нравственно, то логологически [по Берку] это утверждение следует сформулировать так: в самом понятии действия заключена идея свободной воли. (Другой вариант: в самом понятии действия заключена идея свободы.)»⁶⁵.

Но в догматическом плане аналогия между ходом мыслей Бердяева и Берка в данном случае очень приблизительна, учитывая представления Бердяева об искуплении. В заметках к «Христианству и экзистенциалистам» Берк упомянул расхождение Бердяева с Ансельмом во взглядах на саму природу спасения через искупление в христианстве. По словам Спинки, «Бердяев отвергает традиционное западное толкование **Искупления**. Теорию Ансельма он считает **вопиющим примером объективированной идеи, в которой феодальная модель справедливости перенесена на Бога**». Можно в духе самого Берка сказать, что Бердяев отвергает аналогию, которую Ансельм выстраивает вокруг искупления, заимствуя из области социально-политического юридические термины и ошибочно применяя

⁶³ Burke, Kenneth. *Rhetoric of Religion*: 96.

⁶⁴ Ibid.: 184.

⁶⁵ Ibid.: 187. (Вставки в квадратных скобках добавлены мной.) Подробнее о свободе, но уже в форме диалога, см. в последней главе «Риторике религии», «Пролог на небесах» ("Prologue in Heaven"): *The Rhetoric of Religion*: 280–84, 294.

их к сверхъестественному. **«Спасение не судебный, регулируемый законом процесс, а преобразование самых глубин человеческого естества, действие божественной благодати, в котором инициатива исходит от Бога. Ведь “Бог во Христе примирил с Собою мир” (2 Кор. 5:19)»⁶⁶.** Берк пишет на полях, отмечая переключки между этими фрагментами и другими: **«Спасение 64 (Ансельм) (см. 70). Среди фрагментов на указанных страницах, к которым отсылает Берк, есть следующие: «учение древней православной церкви о спасении как преобразовании человека в богочеловеческую личность» и «победа над злом происходит в глубинах человеческой личности благодаря преобразованию основных устремлений человека под действием божественной благодати и возвращает человека к единению с Богом»⁶⁷.** В «Риторике религии» Берк подвергал логологическому анализу сформулированные Ансельмом более традиционные представления об искуплении, с которыми не соглашался Бердяев⁶⁸.

Так или иначе, неудивительно, что Берк подчеркнул и выписал имя «Ансельм». Ансельм Кентерберийский принадлежал к числу богословов, которых Берк особенно ценил. Приведу лишь один примечательный пример попытки Берка следовать за ходом его мысли: Берк опирается на Ансельма (вперемешку с Августином), объясняя одну из ключевых для его логологии концепций. Говоря о «терминистических экранах», Берк заявляет, что словарь человека отражает, определяет и меняет реальность, в которой он живет. Наши наблюдения фильтруются сквозь эти терминистические экраны. На самом деле многие так называемые «наблюдения» представляют собой лишь «выводы из определенной системы понятий, облеченные в термины, в которых человек эти наблюдения формулирует». Берк поясняет свою мысль на примере максимы Ансельма и Августина о том, что человек должен верить, чтобы понимать:

Вспомним столь же благочестивое, сколь и методологическое наставление: «Веруй, чтобы понимать» (*Crede, ut intelligas*). [...] «Логологическим», «терминистическим» аналогом «веруй» в этой формуле было бы «выбери определенную систему понятий, конкретный термин-

⁶⁶ Spinka, Matthew. “Nicholas Berdyaev”: 69.

⁶⁷ Ibid.: 64, 70.

⁶⁸ При этом трактовку Берком диалектики искупления в христианстве никак нельзя назвать простой или традиционной. См. Burke, Kenneth. *Grammar of Motives*: 407; Burke, Kenneth. *Rhetoric of Religion*: 181, 191, 270.

нистический экран». А аналогом «чтобы понимать» – «чтобы ты мог продолжать формулировать наблюдения, вытекающие из избранной терминологии, каким бы ни был твой выбор терминов – обдуманном или сиюминутным».

Таким образом, с точки зрения Берка, богословскую максиму «Веруй, чтобы понимать» можно спроецировать на «абсолютно светскую проблему» терминистических экранов⁶⁹. Это еще один пример того, как Берк интерпретирует теологию, слова о Боге, чтобы разрабатывать свою логологию, слова о словах.

В статье я, опираясь в первую очередь на разрозненные заметки Берка о Бердяеве, постарался показать, как Берк выстраивает схожие аналогии на материале философии христианского экзистенциализма. Следуя за мыслью Бердяева, Берк соглашается с утверждением русского религиозного философа о значимости свободы. Сам акт свободы, художественно изображенный Достоевским и описанный Бердяевым, составляет сердцевину сформулированной Берком теории символического действия, его драматизма и, в конечном счете, его логологии. Свобода – необходимое условие действия человека в противовес механическому движению, а *свободная воля* – логичный вывод из циркуляции понятий, которая заложена в иерархии, представленной Берком в «Риторике религии». Если перефразировать знаменитое «определение человека», данное Берком, можно сказать, что люди – животные, использующие символы и злоупотребляющие ими, изобретатели отрицаний, отделенные от собственной естественной среды возможностью свободно применять ими же изготовленные инструменты и подгоняемые духом иерархии, в котором они совершают свои в конечном счете свободные действия⁷⁰.

Перевод с англ. Т.А. Пируской

⁶⁹ Burke, Kenneth. "Terministic Screens." *Language as Symbolic Action*: 46–47. В данном случае Берк соединяет изречения Ансельма и Августина, создавая собственную вариацию риторико-герменевтического круга. См. Mailloux, Steven. "Political Theologies of Sacred Rhetoric." *Responding to the Sacred: An Inquiry into the Limits of Rhetoric*, eds. Michael Bernard-Donals and Kyle Jensen. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2021: 80.

⁷⁰ См. Burke, Kenneth. *Rhetoric of Religion*: 40; Burke, Kenneth. "Definition of Man." *Language as Symbolic Action*: 3–24.

ЛИТЕРАТУРА

Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. В. Флеровой. М.: ТЕРРА–Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001.

Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага: The YMCA PRESS Ltd., 1923.

Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Главы из книги // Волга. 1988. № 10. С. 146–165.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.

Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995.

Майу С. Сравнение: первая встреча, этноцентризм и межкультурная коммуникация / Пер. с англ. Д. Харитоновой // Ценности, каноны, цены: Текст как средство межкультурного обмена. Материалы VII Фулбрайтской гуманитарной летней школы / Под ред. Т.Д. Венедиктовой. М.: Издательство МГУ, 2005. С. 14–29.

REFERENCES

Berdiaev, N.A. “Mirosozertsanie Dostoevskogo. Glavy iz knigi” [“Dostoevsky’s World Concept. Selected Chapters.”] *Volga* 10 (1988): 146–165. (In Russ.)

Berdiaev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [*Dostoevsky’s World Concept*]. Praga: The YMCA PRESS Ltd. Publ., 1923. (In Russ.)

Berdiaev, N.A. *O naznachenii cheloveka* [*The Destination of a Human Being*]. Moscow: Respublika Publ., 1993. (In Russ.)

Berdiaev, N.A. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo kesaria* [*The Realm of Spirit and the Realm of Caesar*]. Moscow: Respublika Publ., 1995. (In Russ.)

Bergson, Henri. *Tvorcheskaia evoliutsiia* [*Creative Evolution*], transl. V. Flerova. Moscow: TERRA–Knizhnyi klub; KANON-press-Ts Publ., 2001. (In Russ.)

Burke, Kenneth. “Careers Without Careerism.” *Kenyon Review* 7 (Winter 1945–46): 162–66. Rpt. in *Equipment for Living: The Literary Reviews of Kenneth Burke*, eds. Nathaniel A. Rivers and Ryan P. Weber. West Lafayette, IN: Parlor Press, 2010: 497–501.

Burke, Kenneth. “Definition of Man.” *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966: 3–24.

Burke, Kenneth. “A Dramatistic View of the Origins of Language and Postscripts on the Negative.” *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966: 419–79.

Burke, Kenneth. *Equipment for Living: The Literary Reviews of Kenneth Burke*, eds. Nathaniel A. Rivers and Ryan P. Weber. West Lafayette, IN: Parlor Press, 2010.

Burke, Kenneth. *A Grammar of Motives*. Berkeley, CA: University of California Press, 1969.

Burke, Kenneth. “(Non-Symbolic) Motion/(Symbolic) Action.” *Critical Inquiry* 4 (Summer 1978): 809–38.

Burke, Kenneth. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley, CA: University of California Press, 1969.

Burke, Kenneth. *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1970.

Burke, Kenneth. "Terministic Screens." *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966: 44–62.

Burke, Kenneth. "What Are the Signs of What? A Theory of 'Entitlement'." *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*. Berkeley, CA: University of California Press, 1966: 359–79.

Drong, Leszek. *Disciplining the New Pragmatism: Theory, Rhetoric, and the Ends of Literary Study*. Frankfurt: Peter Lang, 2007.

Herberg, Will. "General Introduction" to *Four Existentialist Theologians*. Garden City, NY: Doubleday, 1958: 1–24.

The Long Voyage: Selected Letters of Malcolm Cowley, 1915–1987, ed. Hans Bak. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014.

Mailloux, Steven. "Sravnenie: pervaiia vstrecha, etnotsentrizm i mezhkul'turnaia kommunikatsiia." ["Making Comparisons: First Contact, Ethnocentrism, and Cross-Cultural Communication"], transl. D. Kharitonov. *Tsennosti, kanony, tseny: Tekst kak sredstvo mezhkul'turnogo obmena* [Values, Canons, Prices: Text as a Medium of Exchange]. Materialy VII Fulbraitovskoi gumanitarnoi letnei shkoly [VII Fulbright Summer School in the Humanities Proceedings], ed. Tatiana Venediktova. Moscow: Izdatel'stvo MGU Publ., 2005: 14–29. (In Russ.)

Mailloux, Steven. "Political Theologies of Sacred Rhetoric." *Responding to the Sacred: An Inquiry into the Limits of Rhetoric*, eds. Michael Bernard-Donals and Kyle Jensen. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2021: 77–98.

Mailloux, Steven. "Rhetoric." *The Bloomsbury Handbook of Literary and Cultural Theory*, ed. Jeffrey R. Di Leo. London: Bloomsbury, 2019: 102–111.

Mailloux, Steven. *Rhetoric's Pragmatism: Essays in Rhetorical Hermeneutics*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2017.

Michalson, Carl. "What Is Existentialism?" *Christianity and the Existentialists*, ed. Carl Michalson. New York: Charles Scribner's Sons, 1956: 1–22.

Niebuhr, H. Richard. "Søren Kierkegaard." *Christianity and the Existentialists*, ed. Carl Michalson. New York: Charles Scribner's Sons, 1956: 23–42.

Niebuhr, Reinhold. "The Russian Idea." *Religion in Life* 18:2 (Spring 1949): 239–42.

Reception Study: From Literary Theory to Cultural Studies, eds. James L. Machor and Philip Goldstein. New York: Routledge, 2001.

Reconceptualizing American Literary/Cultural Studies: Rhetoric, History, and Politics in the Humanities, ed. William E. Cain. New York: Garland, 1996.

The Selected Correspondence of Kenneth Burke and Malcolm Cowley, 1915–1981, ed. Paul Jay. New York: Viking, 1988.

Spinka, Matthew. "Nicholas Berdyaev." *Christianity and the Existentialists*, ed. Carl Michalson. New York: Charles Scribner's Sons, 1956: 59–75.