

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

© 2006 г. С.А. Титаренко

КОНЦЕПТ БЕЗОСНОВНОГО У НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

На всём протяжении бердяеведения доктрина Безосновного (Ungrund) вызывала оживлённую дискуссию. Философ неоднократно отмечал сам, что эта доктрина встретила непонимание. Об этом ярко свидетельствует реакция друга философа Мирры Лот-Бородиной на изменение позиции Бердяева по этой проблеме, произошедшее к началу 1930 г. Так, в письме от 15 марта 1930 г. она обращается к Бердяеву: «Нет сомнения, что Вы вне широкой дороги ортодоксального христианства, равно восточного и западного, но также несомненно и то, что вы глубже всех заглянули в тёмную бездну и один среди окаменело-самодовольных богословов катафатического типа почувствовали всю жуть её. И всё-таки „откровение свободы“ есть трагедия вечно сущего, мятежного духа человека, которого Вы понимаете как редко кто, а не Божества. Единственный выход из заколдованного круга для христиан – это сознательный агностицизм, а для святых избранников – смиренное принятие в свете любви величайшей из тайн, которой на земле не разгадать ни единой твари» [1, с. 1]. Итак, Безосновное есть высвечивание лишь некоей стихии человеческого существа, а большее способен открыть только Бог в своём откровении людям особой жизни – святым.

Евгений Лямперт назвал эту доктрину «наиболее катастрофическим заключением» во всей философии Бердяева [2, с. 53]. Он видит, что она следует в качестве вывода из всех его фундаментальных предположений. Катастрофизм, с его точки зрения, возникает из-за того, что прямым следствием из этой доктрины является онтологический дуализм, противоречащий христианству. Иную точку зрения высказывает Оливер Кларк. По его мнению, суть понимания Безосновного у Бердяева заключается в том, что оно не есть понятие, «оно не является частью философской структуры, не есть её религиозная догма. Оно „метатеологично“. Оно является, как говорится, „базисной интуицией“» [3, с. 87]. Так, английский мыслитель пытается отстоять монистичность религиозно-философской концепции русского философа. Однако, по нашему мнению, аргументы Кларка неубедительны. Из того, что идея Безосновного не является частью философской структуры, отнюдь не следует, что она не определяет эту структуру в качестве «базисной интуиции» и не обосновывает онтологический дуализм. Михаил Валлон также пытается опровергнуть обвинение Бердяева в онтологическом дуализме. Он считает, что словами «Безосновное» и «несотворённая свобода» Бердяев описывает не понятия, а символы, которые не подлежат рационализации. Их можно толковать только в свете

собственного опыта [4, с. 152]. Однако если и согласиться с утверждением Валлона, которое созвучно самооценке самого Бердяева, из этого не следует, что философская система, основанная на этих символах, не заключает в себе этого дуализма. Данная аргументация недостаточна. Выяснить степень наличия онтологического дуализма у Бердяева можно только прояснив его религиозную ориентацию. В современном западном бердяевоведении эта тема вновь вызвала дискуссию. Так, Джеймс МакЛакан пытается защитить Бердяева от обвинений в иррационализме, выдвинутых Дэвидом Грей Грифффином. Он основывает свою аргументацию на концепции Безосновного как доонтологической свободы, которая предшествует бытию и не поддаётся никаким определениям мысли. МакЛакан выявляет переосмысление Бердяевым исходного начала традиционной метафизики. Бердяев, принимая первую половину традиционного метафизического доказательства, в соответствии с которым невозможно понять что-то более предельное, чем бытие, поскольку что-то, прежде чем иметь отличительные свойства, должно быть, вместе с тем утверждает, что свобода сама является отличительным свойством бытия и поэтому основывает его. Поскольку предельным понятием оказывается не бытие, а свобода, постольку и все мыслительные операции метафизики бытия, как инструменты воплощённой мысли, оказываются неприемлемыми для её определения. Свобода выявляется в существовании, она не носит сущностного характера, которым обладают проявления бытия. Однако из того, что она является неуловимой для метафизики бытия, отнюдь не следует заключение, что она иррациональна. Поэтому МакЛакан справедливо утверждает, что эта кажущаяся неопределённость определяется моральной рациональностью, которая скрыта в персоналистической и диалогической метафизике. Исследователь выявляет близость данного хода мысли ориентации Канта: «Как и Кант, Бердяев мог бы сказать, что свобода и моральная сфера имеют свой собственный тип проблематичности, и он мог бы заявить – свой собственный тип рациональности» [5, с. 477]. Это идея подводит нас к пониманию мыслительного творчества Бердяева, содержащего особый тип обоснования. Философ как бы проектирует идеальную смысловую картину мира, опираясь на которую человек может изменить свою жизнь к лучшему. Базовые константы этой картины хотя и запредельны для рациональной интерпретации, но необходимы для выводимых из них моральных регулятивов деятельности, значимость которых и обосновывает значимость лежащих в их основании констант. Данный тип обоснования напоминает теологический дискурс, базирующийся на истинах откровения, предназначенный для рациональной деятельности и лишь допускающих дальнейшее выведение из них следствий рациональным путём, но лишь напоминает, поскольку здесь речь идёт о личном мистическом опыте, который как бы заново просматривает прежний опыт откровения и оценивает его на соответствие своему восприятию.

Несмотря на то что ведущей тенденцией у Бердяева было отрицание рациональной реконструкции сущности Безосновного, введение этого понятия имеет рациональный исток. Некоторые аспекты этого истока рассмотрены МакЛаканом в его выявлении метафизического обоснования бытия свободы. Однако Бердяев пишет, что свобода как Безосновное и Абсолют совпадают в запредельности. Это интерпретируется им синонимично концепции Божественного Ничто Дионисия Ареопагита. И.И. Евлампиев выдвигает оригинальнейший взгляд: «В философии Бердяева Абсолютом является сам человек в полном своей внутренней творческой энергии и неограниченной свободы» [6, с. 336]. Мы полагаем, что Абсолют у Бердяева раскрывается как изначальная свобода, или первоединство в дотварном состоянии, затем как данность совершенства Бога – Творца, и взаимосоотнесённого с ним творения, сохранившего первозданную природу, именно в этом подлинный смысл эманации, и затем как Абсолютный Человек и Абсолютное Человечество, как предельная точка развития, где человеком достигается вхождение в Творца и человечество выплывает до Богочеловечества. Однако поскольку это раскрытие видится из реального человека, лишь начавшего восходить к своим высшим состояниям, его восприятие Абсолюта распадается. А вместе с этим он ощущает разночленность Безосновного и реализованного из него Бога, сотворившего из этого Безосновного человека. Поэтому человек выявляет это Безосновное в качестве собственной составляющей. В качестве одного из выявлений Безосновного Бердяев видит открытое психоанализом тёмное подсознательное. Как верно выявляет американский исследователь Джеймс В. Дие, концепция Безосновного обосновывает онтологические возможности творчества и является не чем иным, как творческим потенциалом [7, с. 460]. Однако, даже постулируя проблематическое введение философией интерпретаций Божественного, которое не претендует на общеприемлемый характер, Бердяев не может избежать религиозной интерпретации.

Можно представить религиозный поиск Бердяева как движущийся между смысловыми полями гностицизма и христианства. Если идентификация направленности Бердяева в сторону христианства не вызывает сомнения, поскольку совпадает с постоянными самоопределениями, то идентификация другой направленности требует прояснений. Сам Бердяев, определяя себя в качестве христианского гностика типа Оригена, что ему ближе, чем ортодоксальная позиция, постоянно критикует идеи гностицизма. Однако в истоке древнего гностицизма он видит глубокую моральную озабоченность злом мира, что родственно ему. Более того, из освоения идей гностицизма перед созданием отправной работы «Смысл творчества», где ключевую роль сыграла работа о гностиках Юлии Данзас «В поисках за божеством» [8], Бердяев пришёл к мысли, что в традиционное христианство вошли идеи, полученные из мистического опыта первохристиан, бывших в большей части гностиками. Данзас писала: «То было те-

чение христианства, наиболее отдалённое от еврейства» [8, с. 162]. Основу же еврейских привнесений она видела в социализации религии. Отсюда Бердяев сделал далеко идущий вывод о том, что мистика лежит в основании подлинного религиозного опыта, не подвергнувшегося приспособлению к ограниченным условиям социальной среды. Философ ожидал возрождения религиозного опыта в мистическом экстазе, корни которого он увидел у первохристиан, которых он не отделял от гностиков. Он критикует лишь рациональные проекции гностических идей, не затрагивая их мистического опыта по существу. Бердяев постоянно использует в своих текстах термин «гнозис». Это, а также целый ряд совпадений ключевых тем гностицизма и персонализма Бердяева обосновывает наше предположение о выборе рассмотрения Безосновного в свете обращения к гностицизму. Почему же самим философом нигде не указывалось на это? Мы считаем, что отсутствие указаний вызвано боязнью критики со стороны христианской общественности за опору на источники, исторически обличённые как еретические. Ведь он посягнул на свойства Всевышнего: Бог – не первосущность. Осталось указать на гностический источник этой идеи, и можно было открыто признавать себя противником христиан.

Зачатки концепции Безосновного можно встретить в древнегреческой идее Хаоса. Хаос – подоснова, из которой рождается первый Бог. Она сохраняет своё значение и в последующем, предшествуя любой перемене в мире, как свободная игра сил, проявляясь в качестве освобождающей деструкции старого и роста потенции. Однако возникшие из него интенции не противостоят Божеству. Гностицизм сирийского и александрийского типов существенно преобразовывает эту теогоническую картину, внося мотивы противостояния [9, с. 115–117]. В сжатом виде эту раннегностическую концепцию хаоса реконструирует Карсавин, в своей работе об отцах православной церкви [10]. Однако сам Бердяев нигде не указывает на свою зависимость от этих взглядов, ссылаясь в качестве их основания на Бёме. Однако доктрина Бёме преобразует гностические идеи, пытаясь объединить их с монотеизмом христианства и Каббалы. Безосновное (Ungrund) является бездонной глубиной самого Бога, оно не выступает в качестве самостоятельной сущности. Однако у Бердяева не так. Он преобразует бёмиянский миф, и что любопытно, спустя некоторое время после книги Карсавина.

Уже в работах 1905 г. Бердяев говорит, что мир является продуктом божественной истории, раздвоением самого Бога [11, с. 353]. Эта версия проходит ключевой нитью сквозь все работы философа. Своей окончательной завершённости она достигает в 1911 г. Безосновное – абсолютная потенция приходит в движение и является Абсолютом, противостоящий этому же Безосновному. И хотя до 1930 г. Бердяев определяет Безосновное всего лишь как глубину Абсолюта, ложно ассоциируя этот взгляд с трактовкой Абсолюта Дионисием Ареопагитом, и лишь потом, в статье о Бёме, выносит его вовне, всё же и в первом, и втором случае, ход поиска смы-

слов начинается не с Бога Творца, а с Безосновного. Божественная история в дальнейшем описывается как история взаимодействий Безосновного и явленного Абсолюта. Материальный мир – одна из реализаций Безосновного. В этом мифе мы можем выявить как значительное совпадение концепций гностицизма и Бердяева, так и незначительные отличия. И в описанной версии гностицизма, и у Бердяева исходной отправной точкой оказывается абсолютная потенция, которая проявляет из себя Абсолют. Но если в гностицизме вторая сущность, противостоящая Абсолюту, возникает также из Первоначала, то у Бердяева само это первоначало и оказывается этой второй сущностью, противостоящей Абсолюту. И в этом влияние Бёме, который полагал, что Бог, сотворивший природу, соотносится с ней как с противосущностью.

Для чего понадобилось Бердяеву введение Безосновного в качестве первоначала? Именно таким образом он объяснял автономию человеческого творчества, возможность такого результата, который бы превышал потенцию, заложенную в человека Богом. А тем самым философ увеличивал значимость человеческого существа. Человек, по его мнению, имеет происхождение от двух природ – Бога и Безосновного. Именно Безосновное повышало статус человека до статуса Бога, ведь сам Бог происходил из Безосновного. Путём введения Безосновного в качестве первоначала философ утверждал человека, но тем самым он умалял Бога. Философ осознавал, что он вступал в радикальное противоречие с христианством и поэтому искал оправдания своей позиции исходя из христианских установок.

Вставшая проблема согласования с христианством была фактически неразрешима, однако поражает упорство и настойчивость, с которыми Бердяев пытался её решить. Философ заявляет, что первенство Безосновного он утверждает только в экзистенциальном плане, отказываясь его решать как онтологический вопрос генезиса Божественного. По его мнению, к Божественному нельзя применять категории времени, а следовательно, нельзя утверждать, что какая-то сущность возникла раньше, а другая позже. Однако, даже уйдя от вопроса о генетической исходности, функциональная исходность также противоречила христианскому мировидению. В попытке решения этой проблемы Бердяев заявлял, что о вопросах взаимодействия божественных сущностей мы не способны складывать какие-либо концепции, поскольку человек не в силах постигнуть этот предмет до конца. Концептуализация есть продукт рационально-понятийной деятельности человека, а Божественное не подлежит рационализации, оно не схватывается в понятии. Однако, даже снимая вопрос о функциональной приоритетности внутри божественной иерархии, Бердяев всё равно не приходил к согласию с христианской концепцией, поскольку постулировал особую важность происхождения человека не только от Бога, но и от Безосновного, как абсолютной потенции. Уходя от обсуждения

противоречия в сущности, философ не мог снять противоречий в её проявлениях, хотя и пытался это делать.

Один из мотивов введения Божественной двусоставности человека возникает из попытки решения проблемы теодицеи. Бог не ответственен за зло, творимое человеком, поскольку человек имеет вторую составляющую, происшедшую из Безосновного. Именно Безосновное, как абсолютная потенция, может выступать при определённых условиях источником зла. Поскольку оно является самостоятельным первоначалом и не зависит от Бога, постольку Бог не в силах предотвратить зло. На связь между несотворённой свободой, коренящейся в Безосновном, и проблемой теодицеи указывает Матвей Спинка. Он сомневается в бердяевском утверждении, что если человеческая свобода является божественным подарком, то это сделает Бога ответственным за человеческие злоупотребления [12, с. 121]. В этой идее, высказанной профессором духовной семинарии, намечено центральное различие между христианством и учением Бердяева. Согласно христианской концепции человек обладает свободой воли как Божьим даром, и именно эта свобода делает его способным творить как добро, так и зло. Человек своими неверными поступками сам творит зло и, следовательно, только сам несёт за него ответственность. Зло не онтологично, а является результатом человеческого произвола. С точки зрения Бердяева, зло также является результатом человеческого произвола, базирующегося на свободе. Следовательно, оно также не онтологично. Однако укоренённость свободы в Безосновном, которое является абсолютной потенцией всего, а значит и добра, и зла, делает зло укоренённым в свободе – необходимым, неизбежным и вечным, а следовательно, – онтологичным. Здесь обнаруживается противоречие между логикой развития смысла и конечным выводом Бердяева. Это приводит философа к необходимости снижения значимости данного варианта теодицеи. Данное обстоятельство вызвало противоречивые трактовки в бердяевоведении. Эрик Кларот пишет: «Ради теодицеи, он (Бердяев) сильно настаивал на человеческой свободе и считал её полностью ответственной за дисгармонию в сотворённом Богом мире, с целью освобождения Бога от такой ответственности» [13, с. 98]. Иную точку зрения выдвигает Фуад Нухо. С его точки зрения, Бердяев отрицал рациональную реконструкцию поиска смысла этой темы. Он сделал акцент на утверждении Бердяева, что в теодицеи мы можем рассматривать только то, что сам Бог открывает нам в себе. Это открытие он относил к экзистенциальному плану. Нухо пишет: «Когда он говорит, что проблема теодицеи... только решается в экзистенциальном плане... он подразумевает, что он сам имеет опыт духовности, во внутренности своего экзистенциального центра, где решена проблема теодицеи» [14, с. 176]. Итак, теодицея решена в личном внутреннем опыте философа, и она не подлежит рационализации. Данная дискуссия ставит перед проблемой: реконструировал ли Бердяев теодицею в понятийно-смысловой форме, выступая в качестве философа, или же он лишь симво-

лически выражал свой внутренний опыт в качестве мистика? Мы считаем, что в творчестве Бердяева присутствуют основания для обеих версий. Бердяев стремился систематизировать свои взгляды и создать целостную концепцию, но если он сталкивался с противоречиями, он сразу же констатировал экзистенциально-мистический способ выработки своих идей и невозможность систематизации данной темы.

Подведём итоги. Не решив задачу согласования идеи Безосновного с христианской концепцией путём философской спекуляции, Бердяев обосновывает свою концепцию экзистенциально-мистическим способом. Безосновное, понимаемое не как первое во времени и онтологически первое, а лишь как мистически первое, динамически первоисходное, может быть согласовано с христианством, поскольку это он почувствовал в глубине своих мистических прозрений. Однако введение этого концепта основывалось далеко не только на этих обстоятельствах. В детстве Бердяев пережил тяжёлое заболевание энцефалитом, которое на год приковало его к постели и оставило после себя частые кошмары во сне, сопровождавшиеся удушьем, основным содержанием которых были провалы в бездну*. Философ пытался сдерживать данное эмоциональное состояние, и переводил его в понятийную конструкцию. Её он встретил у Бёме. Бердяев увидел в идее Безосновного и рождающегося из него света мистическое обоснование его собственных провалов в бездну и попыток вырваться из неё. Так собственное патологическое состояние гипостазировалось в онтологическую первосущность. Именно это объясняет, что концептуальное рассмотрение Бездны у Бёме, как и во всей немецкой мистике, отлично от выражаемого Бердяевым с 1930 г. Ungrund Бёме есть начало в самом Божестве, оно возникает вследствие рационализации им божественной сущности с целью объяснения происхождения зла. Рационализируя Божественную тайну, Бёме лишь начинает следование духу гностицизма, он не доходит в нём до конца, в признании второго, абсолютно независимого от Бога начала, которое является источником мира. Бердяев заходит значительно дальше. Его Бездна, декларативно принятая в качестве мыслительного концепта с аналогичной Бёме целью, в конце концов, не была Божественной, ведь Бердяев не мог утверждать, что и Богу присущи провалы в Бездну, ведь в этом случае Он не сможет стать спасителем, а будет лишь соратником по несчастью. Хотя на одном из этапов, в начальный период эмиграции у него намечалась такая тенденция рассмотрения, но она была преодолена. Однако поскольку его концептуализация не приводила к ослаблению его страданий, его идея Бога не приводила к уходу от края Бездны, её он постулировал в качестве равноценного Богу начала, хотя и отказывал в рациональной реконструкции данного дуализма, полагая, что он замиряется в апофатическом монизме. Возведённая в ранг рядоположен-

* Поэтому в жизни Бердяев избегал опоры на всё мягкое, он боялся мягких кресел, диванов, кроватей.

ности с Богом в обработке опыта мистической медитации, она порождала дьявольский соблазн человеческой гордыни и своеволия. Именно начало Бездны, заключённое в человеке, дистанцировало его от Бога, заставляя выявлять свою инаковость. Именно оно обосновывало мотив зависимости Бога от человека, а значит, и его несовершенства, поскольку-то Бог этого начала не имеет и нуждается в помощи человека для приобщения к нему. Оно являлось нетварной составляющей человека. Это в комплексе привело Бердяева к идее перехода творческой роли от Бога к человеку, а следовательно, и к будущему фактическому неравенству их. Здесь, по сути дела, Бердяев заходит куда дальше гностицизма. В целом же Бердяева можно представить как такую личность, которая резко ощутила трагизм своего существования, но не смогла благостно принять вытекающих из него страданий и пыталась всячески отгородиться от них путём создания рациональных конструкций, что приводило к дьявольским соблазнам.

Литература

1. *Лот-Бородина М.И.* Письма к Бердяеву 15 марта 1930 – 19 ноября 1947 гг. // РГАЛИ, ф. 1946, оп. 1, ед. хр. 588.
2. *Lampert E.* Nicolas Berdyaev // *Modern Christian Revolutionaries*. N.Y., 1947.
3. *Clarke O.F.* Introduction to Berdyaev. London, 1950.
4. *Vallon M.A.* An apostle of freedom: Life and teachings of Nicolas Berdyaev. New York, 1960.
5. *McLachlan J.M.* Mythology and freedom: Nicholas Berdyaev's uses of Jacob Boehme's Ungrund myth // *Philosophy Today*. 1996. Vol. 40. № 4. Winter. P. 474–485.
6. *Евлямпиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. 1. СПб., 2000.
7. *Dye James W.* Berdyaev on “Creativity” // *Personalist*. 1965. Vol. 46. P. 459–467.
8. *Николаев Ю. (Данзас Юлия).* В поисках за божеством. Очерки истории гностицизма. СПб., 1913.
9. *Йонас Г.* Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998.
10. *Карсавин Л.П.* Св. отцы и учителя церкви (Раскрытие православия в их творениях). М., 1994.
11. *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). М., 2002.
12. *Spinka M.* Nicolas Berdyaev, captive of freedom. Philadelphia, 1950.
13. *Klamroth E.* Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolai Berdjajew. Hamburg, 1963.
14. *Nuho F.N.* Berdyaev's philosophy: The existential paradox of freedom and necessity. N.Y., 1967.