



С. Л. ФРАНК

Философские отклики

Новая книга Бердяева

Новая книга Бердяева «Духовный кризис интеллигенции», в которой собраны его статьи за последние три года, представляет несомненно крупное явление в современной публицистике¹. Содержание ее свидетельствует, между прочим, о том, как, в сущности, не принципиально и случайно реагирует общественное мнение на некоторые идеи — в зависимости, скорее, от их внешней формы, от обложки, под которой они выступают, чем от их внутреннего смысла. Так, сборник «Вехи» имел, как известно, большой успех, по крайней мере внешний, он произвел сильное впечатление — все равно, положительное или отрицательное, выдержал пять изданий в течение года и вызвал обширную полемическую литературу². И хотя сами участники «Вех», я полагаю, менее всего склонны непосредственно отождествлять шум, поднявшийся вокруг «Вех», с идейной разработкой поставленных ими вопросов, они, по меньшей мере, могут быть удовлетворены тем, что им удалось так или иначе всколыхнуть общественное мнение, что голоса их были услышаны и что не столько их еще малочисленные друзья, сколько их весьма многочисленные враги своим полемическим усердием содействуют распространению их взглядов. Однако большинство участников «Вех» еще задолго до появления этого сборника высказывало те же самые идеи. Что касается, в частности, Н. А. Бердяева, то он в целом ряде статей, ныне собранных в его новой книге, развивал воззрения, совпадающие с общей точкой зрения «Вех». И, однако, эти статьи не возбудили, кажется, никакого особого волнения, их не удостаивали даже негодования, а просто проходили мимо них. Это может объясняться лишь какими-либо случайными, иррациональными причинами, обсуждение которых не входит в наши задачи;

важно только отметить, что, по существу, размышления Бердяева о «духовном кризисе интеллигенции» заслуживают такого же интереса, как и «Вехи». И можно пожелать, чтобы книжная форма, в которой теперь появляются эти размышления, благоприятствовала им в привлечении общественного внимания.

Н. А. Бердяев в рассматриваемой книге старается наметить «пути исхода из духовного кризиса, ныне переживаемого русской интеллигенцией». Совершенно справедливо он утверждает — и это утверждение есть основа всех его размышлений, — «что всякий серьезный кризис с социальной и политической своей стороны является лишь поверхностью, лишь производным, корни же лежат в духовной и таинственной глубине бытия, а потому и выход из кризиса связан с перерождением этих глубин». Из этого общего убеждения вытекает решительная и — принимая во внимание силу традиционных воззрений — бесстрашная борьба Н. А. Бердяева с «политицизмом» — с тем умонастроением, для которого «лево» и «право» являются абсолютными и последними критериями добра и зла, истины и лжи. Бердяев принадлежит к немногим современным публицистам, которые принципиально и навсегда освободились от деспотизма политических мерок и ищут правду в каком-то новом измерении, за пределами той математической линии справа налево, которую для большинства публицистов исчерпывается духовная вселенная. Критика революции в таких статьях, как «К психологии революции», «Из психологии русской интеллигенции», «Бунт и покорность в психологии масс», «Против максимализма», критика реакции в статьях «Черная анархия», «Открытое письмо архиепископу Антонию», — суть несомненно крупные публицистические деяния, свидетельства редкой независимости мысли, которая рано или поздно должна принести плоды в общественном самосознании. Эта критика господствующих идей есть критика не «тактическая», а принципиальная; она касается не путей и средств, а целей и верований; и она возможна лишь на почве нового умонастроения, которое открывает измерение жизни *в глубину*, признает внешнее лишь продуктом и отражением внутреннего: это есть замена позитивных и утилитарных критериев критериями абсолютными, религиозными.

Эта новая точка зрения, бесспорно, связана с большими трудностями. Легко утвердить религию как верховную, высшую основу мировоззрения, но трудно уяснить ее подлинную связь с практикой, с общественной жизнью и реальным куль-

турным творчеством. Здесь мы наталкиваемся на основную противоположность между абсолютным и относительным, временным и вечным, между небесным и земным. Конечно, Бердяев прав, когда *ищет* связь между тем и другим, когда по религиозным мотивам отвергает одинаково присущую и фанатикам отвлеченной общественности, и монашескому аскетизму склонность полагать непроходимую пропасть между «мирским» и «божественным». Но он как будто недостаточно замечает трудность преодоления этой пропасти, и его религиозное обоснование общественных идеалов приобретает благодаря этому некоторую неясность. Я не вхожу здесь в обсуждение его личной религиозной веры, по которой дуализм между «небом» и «землей» есть лишь временное космическое состояние, обусловленное грехопадением и ждущее своего конца. Во всяком случае, при наличии такого состояния отмеченная трудность принципиально должна признаваться и Бердяевым. Но когда мы от него слышим, что «гарантии прав личности» он ищет «не в народной воле, не в человеческой воле, а в воле Божьей» или что «идеалу конституционной демократии» он противопоставляет «органический идеал свободной теократии», — то, с какими бы оговорками это ни высказывалось, мы сознаем в самой возможности сопоставления таких понятий какую-то философскую неясность, какое-то смешение абсолютно разнородных категорий и жизненных инстанций. Это логическое соподчинение понятий «демократия» и «теократия» или «народная воля» и «Божья воля», это трактование как бы в одной плоскости и под одним углом зрения начал эмпирических и метафизических, «земных» и «небесных», которое проходит через все размышления Бердяева, обнаруживает своеобразный религиозный натурализм и рационализм. Против такого прямолинейного и упрощенного религиозного обоснования общественного мировоззрения могут по праву быть выставлены возражения, которые не затрагивают самого принципа религиозного идеала. Здесь как будто утрачивается и здоровое чутье реальности, которое не позволяет нарушать обсуждение конкретных земных проблем ссылкой на неисповедимые трансцендентные инстанции, и то религиозное благоговение, которое несовместимо с вовлечением этих инстанций в смутный, условный мир эмпирических явлений. *Абсолютность* религиозного начала, то, что оно превосходит все относительные меры и грани, исключает возможность логически ясной и однозначной связи между «Божьей волей» и человеческими делами. Я думаю, что именно с религиозной точки зрения должно быть от-

вергнуто всякое притязание «вместить в земные берега» абсолютную основу жизни. Законная и необходимая связь религии с жизнью возможна лишь в одной форме: как воспитание человеческой души; лишь иррационально, через воздействие на общий духовный склад человека, религиозное умонастроение переходит в сферу земного и может приносить плоды в области рациональной, в развитии мысли и действия. Противоположная точка зрения, религиозный рационализм, столь ярко обнаруживающийся у Бердяева, скрывает в себе — не осознанную Бердяевым — опасность клерикализма, одинаково ложного и политически, и религиозно. Так, идеал «теократии», понимаемый иррационально, есть высочайшая, предельная мечта человечества об окончательном торжестве в жизни Высшего Начала — торжестве, которое мы частично осуществляем всюду, где в личной и социальной жизни мы содействуем победе добра и истины; но понимаемый рационалистически как особая политическая форма, которая противопоставляется «демократии» или «аристократии», этот идеал либо вообще лишен смысла, либо превращается в незаконную узурпацию абсолютной санкции для некоторых человеческих сил и влияний. Ибо фактически нельзя иначе выявить «волю Божью» и вложить в нее определенное, рационально выразимое содержание, как объявив ею свою собственную, человеческую волю.

Эти возражения отнюдь не имеют целью отвергнуть вообще необходимость или возможность религиозных критериев жизни, религиозного мировоззрения; наоборот, этот основной мотив проповеди Бердяева я считаю безусловно правильным и желательным. Разногласие касается лишь формы и меры такого обоснования и сводится к основному религиозно-философскому разномыслию между «иррационализмом» и «рационализмом» в области веры, между «религией чувства» и «религией разума». Религиозный рационализм Бердяева, приближая и упрощая «небесное», ослабляя принципиальную грань между верой и разумом, приводит к поглощению религией всех остальных сфер духа и жизни. Между тем самая идея *верховности* религии предполагает ее отличие от иных начал; здесь должна быть некоторая свободная иерархичность, основанная на автономности отдельных областей, а не деспотизм, утвержденный на всеобщем опустошении. В отношении между абсолютным и относительным есть своеобразная диалектика, глубоко-мысленно подмеченная Гегелем; не входя здесь в обсуждение этой сложной философской проблемы, я отмечу лишь, что точка зрения Бердяева приводит его к шаткому, неясному отноше-

нию ко всему, что в мысли и жизни должно быть *противопоставлено* религии и без чего теряет смысл и самое понятие религии. Самостоятельность «мирского» в человеческой практике, самостоятельность «естественного разума» в противоположность вере в области теории — таковы два параллельных вопроса, на которые, если я не ошибаюсь, Бердяев вообще не дает никакого более или менее отчетливого ответа. В публицистической книге Бердяева более важным является первый вопрос, но принципиально, с философской точки зрения, основная, существенная проблема содержится во втором — в уяснении отношения между религией и наукой, верой и разумом. Интересно с этой точки зрения сопоставить Бердяева со столь близким ему по общим основам мировоззрения Вл. Соловьевым. Утверждая права веры, Вл. Соловьев одновременно строго и категорически подчеркнул самозаконность логического разума. Он порицал «безграничное недоверие к рациональному элементу человеческой и мировой жизни», свойственное нашему «крайнему мистицизму», и требовал «безусловно независимой и в себе уверенной деятельности человеческого ума» как «собственной стихии философии» (Национальный вопрос в России // Соч. Т. V. С. 90 и сл.). Он утверждал, что «философия как дело свободной мысли... стремится изначала к достоверности безусловной или абсолютной» и что «в этом она сходится с религией»; что «философское мышление не может иметь неизбежной опоры... в религиозном опыте, который является для него как испытываемое, а не как основа испытания, или критерий истины». Эту самозаконность разума он распространял, таким образом, и на философию религии, указывая, что право разума проверять со своей точки зрения религиозные истины «имеет... объективное значение, так как оно черпает свою главную силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, именно из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других — недостойно, а требовать — бессмысленно» (Теоретическая философия // Соч. Т. III. С. 152 и сл.)³. Я оставляю в стороне, как и в какой мере эти соображения совместимы с другими идеями Соловьева и со всем его мировоззрением; но я думаю, что в них сказалось то решительное признание свободного, недогматического мышления, которое придает мировоззрению Соловьева многосторонность и свидетельствует о сочетании в нем религиозного проповедника с *философом*. Бер-

дьяв, по-видимому, тоже отдает должное философии; в прекрасной, перепечатанной из «Вех» статье «Философская истина и интеллигентская правда» он взывает к признанию самоценности истины, к «смирению перед истиной и готовности на отречение во имя ее». Немало можно найти у него указаний, отграничивающих науку, рациональную мысль от религии. И все же его религиозный рационализм делает это отграничение неясным и нерешительным; так как религия в его понимании истекает из «разума» («большого», или «абсолютного», разума, по его терминологии), то для философии как бы не остается места в его гносеологии. Он признает науку как «частную форму знания, не высшую и не окончательную», но «истинная» философия фактически сливается у него с религией, и идею «научной философии» он прямо объявляет «идолом» (с. 268). В теории знания, как и в теории жизни и общественности, религия становится у него всепоглощающей силой, которая не терпит наряду с собой никаких иных инстанций. Этим, мне кажется, существенно искажается духовная перспектива, нарушается необходимое и нормальное синтетическое многообразие жизненных начал. В этом отношении Бердяев сам до некоторой степени — «русский интеллигент», основная черта которого есть склонность к сгущенным краскам, к односторонне-монистическому схематизму.

Ограничиваясь этими краткими критическими указаниями, я хотел бы в заключение еще раз подчеркнуть положительные стороны умственного творчества Н. А. Бердяева. Бердяев — совсем не «философ», если под философией разуметь построение систематического и объективно обоснованного мировоззрения. Но он несомненно настоящий мыслитель; у него всегда есть множество новых и оригинальных идей, он способен смотреть на вещи со своей собственной точки зрения и прежде всего обладает редкими свойствами правдолюбия и внутренней независимости, вне которых невозможно подлинное духовное творчество. В самом основном — в своих практических, волевых устремлениях, в публицистических оценках общественной и моральной современности — Бердяев стоит на верном пути, умеет интуитивно отличать правду от лжи, «идеалы» от «идолов». Большинство его практических выводов может быть принято и тем, кто не разделяет его теоретических посылок, и он, бесспорно, остается ценным союзником всех, кто борется за возрождение родины на почве духовного обновления и перевоспитания.

