

ред. Аляева Г. В., Маслобоевой О. Д. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2017. 412 с. С. 313–319.

УДК 177.7

А. А. Хахалова

кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Социологический институт Российской академии наук

МОТИВЫ ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА²²

В статье исследуются как явные отсылки к восточному богословию в философском творчестве Николая Бердяева, так и имплицитные сюжеты его философии, которые согласуются с богословско-философской мыслью византийской Церкви. Описывается взаимоотношение византийской и русской культур, согласно Бердяеву. Обсуждается методологический аспект познания, в рамках которого исследуются символический, апофатический и мистический аспекты богопознания. Показывается, что Бердяев, как и византийские мыслители, следует принципу антиномичности мышления, а также принципу фундаментального значения экзистенциальной нагруженности в процессе познания. Показывается, что согласно пониманию Бердяева, так же как и византийских мыслителей, там, где теряет свою силу познание на основе символов, возникает реальность мистического, телесного опыта-переживания Бога. Раскрывается подобие в речи о Божестве и тварном мире через категорию «ничто» у Николая Бердяева и Дионисия Ареопагита. Статья демонстрирует аспекты внутреннего родства и

²² Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

преемственности между творчеством Николая Бердяева и византийской патристической традицией.

Ключевые слова: апофатическое богословие, логос, антиномия, символ, ничто.

A. A. Khakhalova

Phd in Ontology and Epistemology, Philosophy.

Sociological institute of the Russian Academy of Science

MOTIVES OF BYZANTINE THEOLOGY IN THE WORKS OF NIKOLAI BERDYAEV

The article points out as obvious references to Eastern theology in Nikolai Berdyaev, as well as implicit stories that are consistent with the Eastern tradition of the Church. First, an overview of historical and cultural prerequisites for the restoration of kinship between Russia and Byzantium is given. Then, we move on to a discussion of a method in which the symbolic, apophatic, and mystical knowledge of God is examined in details. Berdyaev, like the Byzantines, observes the antinomy of thinking and the stretch of personal experience in knowing God. The article demonstrates the inner kinship and relevance between Russian philosophy and the work of Nikolai Berdyaev in particular and Byzantine Patristics.

Keywords: apophatic theology, Logos, antinomy, symbol, Nothing.

Введение. Николая Бердяева, как и многих русских философов, привлекали вопросы, касающиеся истины личного бытия и связанные с темой свободной, творческой природы религиозного сознания. Экзистенциальный персоналист, Бердяев усматривал связь своей философии не только с религиозными мыслителями седьмой части суши, но и со средневековой немецкой мистикой, что также является, скорее, общим местом для русских авторов того времени, питавших особую любовь к нордическому гению²³. Также, рус-

²³ Как говорит об этом сам Бердяев: «Я. Беме проник и в народный слой, охваченный духовными исканиями, и его настолько почитали, что даже

ские философы размышляли о фундаментальном родстве между «Византией» и русской традицией, обнаруживая смена русских вопросов в мистической традиции апофатического богословия византийских мыслителей.

Как кажется, сам Бердяев говорит, как о преимуществе, о меньшей рационализированности православия по сравнению с западными конфессиями. В этом же контексте русские философы склонны говорить о различии европейского и русского способов мышления, последнее из которых в большей степени открыто синтетическому приятию истины, в то время как первое, пусть и сильное в анализе и расчете, тяготеет к абстракциям и формулам, закрывающим луч истинного Слова. При этом Бердяев четко разграничивает два мира, Византию и Россию: «Повторение мыслей греческой и византийской патристики означало бы непонимание самой темы, отрицание этой темы» [2, 672]. Более того, он рассматривает опыт «византизма» как ограниченный, устаревший и отживший себя тип мышления: «<...> Многие темы еще не стали перед христианским сознанием. Мир этот имел свою миссию, он имел духовные достижения. Но в нем был элемент упадочности, он кончился, умер, не в своем вечном, а в своем временном» [2, 672]. В «Русской идее» он пишет о том, что византийское влияние подавило развитие русской мысли и «делало ее традиционно-консервативной» [1, 34]. Кроме того, Бердяев развивает важные наблюдения о «воображаемом» русского народа в его отношении к Византии, как например: «Московские цари считали себя преемниками византийских императоров. Преемство доводили до Августа Цезаря. Рюрик оказывался потомком Пруста, брата Цезаря, основавшего Пруссию. Иоанн Грозный, производя себя от Пруста, любил называть себя немцем, Царский венец перешел на Русь. Преемство вело еще дальше, доводило до Навуходоносора. <...>

называли “иже во отцех наших святой Яков Беме”. Переводили у нас также английского последователя Я. Беме, Портеджа. Из более второстепенных западных мистиков теософического типа переводили Штиллинга и Эккартгаузена, которые были очень популярны» [1, 49].

Воображение работало в направлении укрепления воли к могуществу...» [1, 38].

Н.В. Мотрошилова, исследуя мысль Бердяева [3, 302-306], выделяет три пункта единого для Византии и России антиномического мышления. Первое касается государственности России и отношения к власти в целом: при всей аполичности русского человека, он сохраняет восточно-византийское отношение покорности царскому слову; второе — национализма: при всей многоликости и бесосновности отечественной нации, русский путь зачастую обретает формы крайнего шовинизма и ксенофобии. Третья антиномия касается свободолобивого характера русских, который при определенных условиях быстро мутирует в формы не менее отчаянного рабства. «Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей <...> Им можно очароваться и разочароваться, от него всегда можно ждать неожиданностей, он в высшей степени способен внушать к себе сильную любовь и сильную ненависть. Это народ, вызывающий беспокойство народов Запада...» [1, 30]²⁴.

1. Символизм и антиномия. Затрагивая тему методологии мышления, Бердяев рассуждает о символе и о символически-интуитивном способе продуцирования смыслов, противопоставляя его понятийно-категориальному заполнению абстрактных пустот ума. Наряду с символизмом, прояснению духовного опыта для него служат антиномия и парадокс — характерные элементы также и апофатического бого-

²⁴ Кроме того, далее в своем тексте Бердяев, в своем культурологическом анализе следуя Освальду Шпенглеру, ставит русской культуре геопсихографический диагноз: «[е]сть соответствие между необъятностью, безгранностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их. У русского народа была огромная сила стихий и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности...» [1, 30].

словия: «Духовная жизнь воспринимается нами и познается как парадоксия. События духовной жизни, в которых раскрывается глубочайшее ядро бытия, парадоксальны и антиномичны для разума, для рационального сознания, они не выразимы в понятии. В религиозной жизни, как жизни духовной, а не природной, открывается нам тождество противоположностей — монизма и дуализма, единства и множества, имманентизма и трансцендентизма. Бога и человека» [4, 35].

В качестве параллельной, у Бердяева возникает тематика символического искусства средневековья, которое особенно ярко выразилось в византийской иконе. В данном случае, икона избегает крайностей натурализма и абстрактного формализма, демонстрируя срединное, уникальное мифотворчество. Бердяев пишет: «У меня всегда было символическое понимание культа и плоти религиозной жизни и противление тому, что можно назвать наивным реализмом в религии. Но мой символизм был реалистического, а не идеалистического типа. У меня было отталкивание и антипатия к религиозному освящению “плоти”, которое было так популярно в течениях начала XX века» [5, 180]. Описательно определяя реалистический символизм, Бердяев указывает на его апофатический смысл. Копируя логику отношений между субъектом и объектом познания, Бердяев говорит о первореальности Духа, который непосредственно переживается в мистическом состоянии. Реалистический символизм понимается Бердяевым как конкретный, воплощенный опыт постижения Тайны «связывающий и соединяющий два мира, ознаменовывающий подлинно сущий духовный мир, Божественную действительность». Для Бердяева символическое познание отсылает к определенному виду реальности: «Для реалистического символизма плоть мира не есть феномен, лишенный всякой реальности, не есть субъективная иллюзия, а есть символическое воплощение духовных реальностей, одеяние существ, вкорененных в духовном мире <....> Реалистический символизм глубоко

противоположен реализму наивному, реализму объективному, но он также противоположен идеализму субъективному, символизму идеалистическому. Реалистический символизм лежит по ту сторону гносеологического разрыва субъекта и объекта, по ту сторону вбирания действительности в мир субъекта или мир объекта. Духовный опыт, на котором обосновывается реалистический символизм, лежит вне противоположения субъекта и объекта, вне их гипостазирования» [4, 53]. Таким образом, для Бердяева символ, в понимании которого он во многом опирается на византийскую богословскую традицию, — это не абстракция и пустой знак, а нечто, что указывает на конкретный опыт реальности. Начиная с Оригена, подобное понимание символа характерно и для византийской традиции. Так, Евагрий Понтийский (византийский автор, ссылки на тексты которого нередко встречаются у Бердяева) выражает следующее понимание символа: «...Ибо знаками для духовных и бестелесных созданий служат видимые и телесные сущности, так же как видимые вещи являются знаками вещей невидимых»²⁵.

Связь тайного, божественного бытия, первореальности и символа представляется Бердяевым через миф. «В основе христианской философии, сколько бы она ни оперировала понятиями, лежит величайший, центральный миф человечества, миф об Искуплении и Искупителе. <...> Миф есть реальность, и реальность несоизмеримо большая, чем понятие <...> за мифом скрыты величайшие реальности, первофеномены духовной жизни. Мифотворческая жизнь народов есть реальная духовная жизнь, более реальная, чем жизнь отвлеченных понятий и рационального мышления. <...> Природа мифа связана с природой символа. Миф есть конкретный рассказ, запечатленный в народной памяти, в народном творчестве, в языке, о событиях и первофеноменах духовной жизни, символизированных, отобразенных в мире природном. Сама первореальность заложена в мире духовном и уходит в

²⁵ Евагрий Понтийский. Послание к Мелании 12-13.

таинственную глубь <....> Миф изображает сверхприродное в природном, сверхчувственное в чувственном, духовную жизнь в жизни плоти. Миф символически связывает два мира» [4, 61]. В свою очередь, церковный догмат — важнейшая категория византийского христианства, — как он понимался в Византии, часто рассматривается Бердяевым именно через призму категории мифа: «Догмат символизирует, выражает в мифологемах, а не в понятиях духовный опыт и духовную жизнь. Но этот духовный опыт, духовная жизнь не есть душевные переживания человека, не есть его религиозная вера и религиозное чувство, а есть сама онтологическая реальность, сама первожизнь, первобытие. Афанасий Великий боролся с Арием не за доктрины и учения, а за жизнь и за истинный путь, за подлинные встречи в духовном мире» [4, 65]. Здесь мы видим, что, в контексте такого мифологического понимания догмата, для Бердяева оказывается важным тот факт, что в византийской традиции доктрина является неразрывной с живым, опытным измерением познания; метафизика исходит из духовного опыта, становясь его символикой; религиозное познание оказывается не столько мышлением, сколько личным опытом-переживанием.

На то, что для самого Николая Александровича познание оказывается личным путем веры и (само)познания, указывают его следующие слова: «Смысл кризиса всей современной философии — в возврате к *бытию* и к *живому опыту*... Опыт есть сама жизнь во всей ее полноте и со всеми ее бесконечными возможностями; мышление есть само бытие, объект знания присутствует в знании своей действительностью» [6, 103]. Опыт самопознания у Бердяева оказывается видом религиозного опыта, на что указывает факт употребления в его языке специальных терминов византийского богословия, таких как обожение, благодать, энергия и другие, а также язык описания, опирающийся на символический аппарат интуитивного познания, а не на категориально-понятийную логику рационального познания.

При этом Бердяев, будучи вдохновленным, в частности, некоторыми византийскими мистическими авторами,

позиционирует себя достаточно обособленно по отношению к официальной доктрине. «Я верю в существование универсальной мистики и универсальной духовности. Мистические книги в собственном смысле я начал читать позже и находил в них много родственного себе. Но мистика гностического и профетического типа мне всегда была ближе, чем мистика, получившая официальную санкцию церковей и признанная ортодоксальной, которая, в сущности, более аскетика, чем мистика» [5, 88]. Определяя свое место в истории идей, Бердяев в ряду своих предшественников и важнейших византийских и предвизантийских мыслителей, таких как Климент Александрийский, Ориген, Григорий Нисский²⁶. Таким образом, византийская традиция мистики и высокого богословия являлась, наряду с другими, одним из важнейших источников духовной самоидентификации русского философа.

2. Апофасис и мистика. Для религиозной философии Бердяева важное значение имеет диалектика апофатического-символического. В этом плане для него важное значение имеет *Ареопагитской корпус*, в котором апофатическое и символическое богословие имеет свое классическое выражение в рамках византийской (как и общеевропейской) мысли. Так, Бердяев пишет: «Символическое богопознание имеет в христианстве глубокую и древнюю традицию. Все так называемое отрицательное, апофатическое богословие, раскрываемое в ареопагитических творениях, символично. Апофатическое богословие, символическое и мистическое, учит, что Божество непознаваемо в понятии и никакие положительные определения не выражают тайн божественной жизни. Лишь отрицательным путем можно приблизиться к тайне Божества» [4, 60]. На пути символического и апофатического познания познание символами постепенно трансформируется в

²⁶ «[М]оя свобода и мое творчество есть мое послушание сокровенной воле Божьей... Я признаю себя христианским теософом в том старом смысле, в каком могут быть названы христианскими теософами Климент Александрийский, Ориген, Григорий Нисский, кардинал Николай Кузанский, Я. Беме, Сен-Мартен, Фр. Баадер, Вл. Соловьев» [4, 22].

досимволическое, мистическое познание-переживание. На высоте этого процесса ум замолкает в беспомощности. Апофатическое высказывание начинается там, где заканчивается работа символа. Точнее, символы в своей явленной, знаковой реальности могут лишь указать на то непросвечиваемое место, где невозможна речь. И именно, там (здесь) обитает Бог, хотя и это указывание следует тут же подвергнуть процедуре отрицания. Сверх-бытийный и пресущественный Бог непосредственно усматривается оком сердца в духовном опыте-переживании. Подобным образом иерархия познавательных уровней описывается и в богословии Дионисия Ареопагита: «[н]ыне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний, и после всякого свойственного нам разумения боговидений, прекращаем умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света, в котором все пределы всех разумов в высшей степени неизречно предсуществуют, каковой свет ни помыслить, ни описать, ни каким-либо образом рассмотреть невозможно, поскольку он за пределами всего ...»²⁷.

Говоря о практическом воплощенном опыте познания Бога, Бердяев указывает на принципиально существенное значение плоти как в народном христианстве, так и в мистической христианской традиции: «“Плоть” экзотерического, предметно-объективированного христианства не менее реальна, чем дух в этом христианстве, — и “плоть” и “дух” этого христианского сознания одинаково символически отображают подлинные реальности духовной жизни, божественной мистерии жизни <....> И потому материальное, плотское в истории христианства приобретает священное значение. Священное значение и есть символическое значение» [4, 42–43]. Это очень хорошо

²⁷ Дионисий Ареопагит, О Божественных именах 1.4 (перевод Л. Лутковского).

коррелирует с соответствующим подходом в рамках поздневизантийской христианской традиции, где мистическому опыту соответствуют конкретные психосоматические методы молитв и общения с Богом, как это представлено в исихастском движении. Так, исихасты указывают на то, что познание Бога, скорее, свершается в особые моменты-состояния. Достижение нужного состояния требует исполнения конкретных действий: молчаливое сосредоточение и внутреннее проговаривание молитвы, спокойная сидячая поза способны ввести человека в нужное состояние, если угодно «чистого сознания», готового к принятию света Истины — Фаворского света²⁸.

Важным принципом богословия Дионисия является тот, что Бога можно определить как «не-сущую» причину — «Причина всеобщего бытия, Сама не-сущая»²⁹, — но, при этом нельзя определить и через «не-сущее», понимаемое как завершённое в смысловом единстве понятие, как какое-то Ничто: «Он не есть ни что-либо не-сущее, ни что-либо сущее <....> Он ни тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина; по отношению к Нему совершенно невозможны ни положительные, ни отрицательные суждения»³⁰. Этой линии следует и Николай Бердяев. При этом, в своем представлении о Ничто (Бездне) Бердяев также склонен видеть сюжет потенциального пред-существования: «Понимание отношений между потенцией и актом, иное чем аристотелевски-томистское, нимало не ведет в отрицанию необходимости актуализации, выявления, воплощения, — оно только расширяет сферу возможных актуализаций и отрицает исчерпанность бытия сферой актуализированного <....> Потенциальность есть глубина бытия, сокровенная таинственная его основа, в потенциальности всегда более, а не менее, чем в актуализированном и выявленном. При таком понимании в Боге есть потенция. Бог не есть чистый акт»

²⁸ См. например: Григорий Палама. Триады 1.2.8.

²⁹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах 1.1.

³⁰ Там же 7.3.

[4, 211–212]³¹. Бытие как бытие (*ens qua ens*) или *actus purus* Фомы Аквината для Бердяева представляется продуктом чистой мысли, которая лишена глубины символического понимания. Даже бытие как воплощенная идея, как хайдеггеровская «вещь» является результатом отпадения и отчуждения личности от царства истины, следствием ее греховной природы. Поэтому Божество Бердяев определяет, следуя Дионисию, с одной стороны, как сверх-бытие, а с другой, как «ничто», представляющее собой важный концепт бердяевской онтологии: «Божественное бытие есть реальность иного порядка, и если природный мир есть бытие, то Божество есть небытие, ничто, Божество выше бытия, есть сверхбытие» [4, 60]. Здесь Бердяев эксплицитно проговаривает фундаментальное положение богословия Дионисия Ареопагита, различающее принципиально разные значения «существования» Бога и тварного мира: согласно этому положению, если Бога можно назвать «существующим», то не существует ничего из тварного, а если тварные существа «существуют», то нельзя назвать «существующим» Божество [8, 397].

Заключение. Мы рассмотрели важнейшие византийские мотивы в творчестве Николая Бердяева, указав как на явные отсылки к восточному богословию, так и на имплицитные сюжеты, которые хорошо согласуются с богословско-философской мыслью византийской Церкви. Мы начали с описания взаимоотношения византийской и русской культур, согласно Бердяеву. Затем, мы перешли к обсуждению методологического аспекта познания, в рамках которого вели речь о символическом, апофатическом и мистическом аспектах богопознания. Бердяев, как и византийские мыслители, следует принципу антиномичности мышления, а также принципу фундаментального значения экзистенциальной нагруженности в процессе познания. Там, где теряет свою силу познание на основе символов, возникает реальность мистического, телесного опыта-

³¹ Подробное исследование понятия «ничто» у Бердяева и его контекста в западной интеллектуальной традиции см. в статье: [7, 168-223].

переживания Бога. Наконец, мы раскрыли подобие в речи о Божестве и тварном мире через категорию «ничто» у Николая Бердяева и Дионисия Ареопагита. Настоящая статья демонстрирует аспекты внутреннего родства и преемственности между творчеством Николая Бердяева и византийской патристической традицией.

Литература

1. Бердяев Н. А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008.
2. Бердяев Н. А. Ортодоксия и Человечность. (Прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия») // Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III]. Париж: YMCA-Press, 1989.
3. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006.
4. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. 2018.
5. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга. 1991.
6. Бердяев Н. А. Философия свободы. М.: Правда. 1989.
7. Lubardic B. M. The Ungrund Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai A. Berdyaev // *Philotheos. International Journal of Philosophy and Theology*. Vol. 2 (2002).
8. Лурье В. М. Философия Дионисия Ареопагита: Теория значения // *Είσιαι*. Философия. Религия. Культура. 3, 2014.