



Б. В. ЯКОВЕНКО

Философское донкихотство

Но наступают времена, когда мысль, утомленная болезненным гамлетизмом, должна вернуться к здоровому донкихотизму.

Бердяев

I

Всякое донкихотство трагикомично в двух отношениях. Во-первых, оно поклоняется тому, что совсем не соответствует его идеалам. Во-вторых, оно борется с тем, что совсем не обладает свойствами, ему столь ненавистными. В обоих случаях трагикомично в донкихотстве несоответствие между мыслью и фактом, желанием и делом. Донкихотство — это жизнь во внутреннем противоречии с действительностью и самим собою.

Именно такими же свойствами характеризуется всякая религиозно-философская концепция, ныне ярко и горячо выдвинутая снова г. Бердяевым. Не в рубище и с посохом, не на площади или в церкви является он народу с благовестной проповедью на устах, преисполненной захватывающих религиозных чаяний, а из глубины кабинета своего книжно отписывает о том, как должна философия строить здание свое на догматах христианской религии, как религия должна найти свое подкрепление в такой философии, и, наконец, как должны они в союзе одна с другой религиозно руководить всеми проявлениями общественной жизни. Вместе с тем всем врагам своим, огульно собранным им под кличкой «рационалистов», он бросает упрек в кабинетности, в книжности, в безжизненности и отвлеченности, в порабощенности и ограниченности, призывая отказаться от бесплодного «гамлетизма» мысли и прильнуть к

единственному свободному источнику живого познания, к религиозному переживанию.

Сбросив в одну кучу философию, религию и общественную жизнь, г. Бердяев ждет от этого громадных результатов для каждой из них в отдельности и громадного прогресса для человечества, даже для всего сущего вообще. Философия, будучи поглощена религией, должна стать наконец подлинной философией; религия, будучи философски оформлена и доразвита, должна сделаться подлинной религией; а общественная жизнь, будучи вдавлена в прокрустово ложе лишь одного только из своих проявлений, должна расцвести во всей своей подлинной полноте и разнообразности.

Между, тем история учит нас совсем обратному. С религиозной философией à la г. Бердяев исторически связаны совсем не благоприятные, а тяжелые, подчас даже ужасающие воспоминания. Только до крайности развитая сила воображения способна оторвать от этой концепции те последствия, которыми она когда-то так трагично ознаменовалась. Философское мышление было задавлено в религиозной философии, лишено своего голоса, подчинено догмам, сделано служкой и приживалом религиозных верований, о чем средние века свидетельствуют на каждом шагу. В равной мере и религиозный дух потерял свою свободную и глубинную религиозность, постепенно облекши в одежды положений и доказательств свои первоначально только мистические и по ту сторону всякой догматики и теологии лежащие верования. Сухие насильственные схемы и здесь заполнили все, заняв место живого духовного самопроявления. Наконец, не забыли мы и всех ужасов общественного существования той эпохи, однобокости и заскорузлости общественных взглядов, гнета, произвола и насилия, урезанности общественных проявлений. Подлинно — в «религиозной философии» нашли свою могилу и свободный философский дух греков, и свободный религиозный энтузиазм первохристиан. Сочетавшись неравным браком, они разрушили взаимно свой здоровый жизненный смысл и оставили миру по себе детище, равно уродливое и вредоносное. Одних этих воспоминаний уже достаточно для того, чтобы решительно отвернуться от религиозной философии г. Бердяева и не поверить в действительность вымышленной им Дульцинеи. «Религиозная философия» есть концепция, принесшая с собой человечеству и его культуре слишком много зла и несчастья, чтобы не сказать ей открыто в лицо: «Довольно! Не пора ли кончить?! Не будет ли донкихотствовать?!»

II

Вопрос об отношении философии и религии и их значении в жизни человеческого духа — вопрос стародавний. Более двух тысяч лет борется философия за свою независимость, за свое самостоятельное место в сфере человеческой жизни. И постоянным врагом ее и поработителем является религия, стремящаяся сделать ее своим орудием. Правда, критическая философия разрешила этот вопрос в пользу философии. Но разрешение это было только принципиальным. Чтобы проникнуть в жизнь и стать фактическим, ему не хватало зрелости и методической устойчивости. Потому борьба продолжалась и продолжается еще до наших дней. И в ближайшем будущем она обещает, по-видимому, разразиться с новой, а может быть, и небывалой еще силой у нас в России. Достаточным основанием предполагать это служит, с одной стороны, традиционная религиозная настроенность русской философской мысли и большая склонность решать религиозно-общественные проблемы, с другой — начинающееся возрождение философской мысли, поднимающее старые вопросы. Непосредственным же симптомом грядущей борьбы является выступление снова поднимающего голову религиозно-философского течения, нашедшего чрезвычайно ясную и резкую формулировку в последней книжке Н. Бердяева*. Вместе с тем можно, кажется, надеяться, что грядущая борьба будет последней. Ибо именно на русской почве, столь пропитанной еще религиозными мотивами, может быть достигнута последняя победа восставшей философией, поработительница ее — религия последний раз разбита наголову в своих философических претензиях взбунтовавшимися вассалами, и установленная Кантом принципиальная независимость философии наконец-то проведена в жизнь, сделана фактической. Если поработительские планы религии будут отвергнуты у нас в России, им не будет уже более нигде пристанища, и философия с религией заживут жизнью, полной хотя бы относительного мира, взаимоотерпимости и взаимопризнания.

В том же, что философия победит в этой последней борьбе, сомневаться не приходится. Сами руководители восстановления религиозной философии расписываются в этом. И лучше всех и яснее — откровенный г. Бердяев. Ибо благодаря резкости и выпуклости своих формулировок он с полной непринуж-

* *Николай Бердяев. Философия свободы. М.: Книгоиздательство «Путь», 1911.*

денностью вскрывает и подчеркивает всю внутреннюю противоречивость своей концепции. Донкихотство должно сослужить и на этот раз хорошую службу. Автор «Философии свободы» по праву может быть «счастливым»: своей книгой он действительно обостряет «в современном сознании ряд жгучих религиозно-философских проблем» (IV). Но в то же время счастливы и мы, так как книга его фактом собственного существования разбивает идеалы ее автора и срывает с образа Дульцинеи привлекательные покровы. Если бы книга эта была написана не с фрагментарностью и разбросанностью мысли, столь характерной для публицистического темперамента, а с систематичностью и обстоятельностью, обычно присущей философским умам, то, безусловно, мы обладали бы в ее лице одним из лучших образчиков философского *reductio ad absurdum* * своих собственных взглядов. И что это так, мы сейчас убедимся, обратившись к рассмотрению главных положений этой книги.

III

Свою религиозную философию Бердяев объявляет прежде всего философией свободной (III, 28, 246 сл.). В ее лице дух человеческий порывает дискурсивные цепи рассудка, приковывающие его к явлениям, поднимается до высшего познания сущего в непосредственном акте веры и начальным исходом всех своих постижений берет догматы христианской религии, данные мистически в Откровении. Между тем на деле все это делает религиозную философию не свободной, произвольной, насильственной и ограничительной.

Она *произвольна* и психологически и гносеологически. Психологически — потому, что г. Бердяев без всяких доказательств делает основным и существенным элементом познавательного процесса второстепенный момент веры, служащий только эмоционально-волевым обертоном этого процесса; затем потому, что вопреки фактическому положению дел он сообщает этому моменту веры религиозно-мистический характер, которого тот не имеет в сфере познавательного акта; и, наконец, потому, что рассматривает мышление как аналитический, дискурсивный процесс, тогда как на деле оно является синтетическим, творческим актом **. Гносеологически — потому, что г. Бердяев

* доведение до абсурда (*лат.*). — А. Е.

** Психологическая природа познания прекрасно исследована в книге Г. Майера «Psychologie des emotionalen Denkens», 1908.

смешивает два понятия познавательного исхода: исход слепой и наивный из непосредственно воспринимаемых вещей и исход критический и сознательный из установленных и признанных мыслью начал; считает, далее, сознательным и свободным исход из интуитивно данного и, наконец, втискивает в это последнее религиозные постулаты, чтобы оно лишилось с внешней стороны присущего ему характера наивности; и все это тоже без всяких доказательств.

Она *насильственна*, во-первых, потому, что г. Бердяев не хочет положить в ее основание предварительной критической ориентировки, гносеологического рассмотрения всего содержания познания и установить этим сознательно и зряче подлинные начала философской мысли. Она *насильственна*, во-вторых, потому, что начинает свои мысленные странствования от догматических постулатов религиозного сознания, окутывая мистическими тайнами философские рассуждения и бездоказательно нарушая тем равноценность различных функций сознания и различных видов сущего. В этом она совершенно уподобляется русскому позитивизму, так живо представленному Писемским*; как тот без всяких оснований утверждал, что теологическая стадия человеческого существования есть момент болезненный, так и она совершенно произвольно объявляет болезненным состоянием бытия человеческое познание в той форме, как оно дано в науке и рационалистической философии¹. Эти крайности стоят друг друга, ибо одинаково играют на руку мрачным стремлениям духовного деспотизма.

Она *ограничительна*, первым делом, потому, что суживает горизонты философской мысли, предлагая ей в качестве материала и исходного пункта лишь религиозные догматы христианского откровения. Вместо того чтобы ориентировать философское размышление на опыт, взятый во всей его полноте, на дух и жизнь, взятые во всей их ценности, во всех их научных, нравственных, эстетических, религиозных и общественных проявлениях, г. Бердяев заставляет философскую мысль смотреть на все целое жизни и сущего сквозь очки одного только религиозного переживания. Она *насильственна*, затем, и потому, что отводит творческой мыслительной работе второстепенное и подначальное место, выдвигая в качестве незыблемой основы непосредственно-интуитивное отношение к вещам и забывая, по-видимому, о том, что такое отношение преимущественно пассивно. Такой однобокий, слепой догматизм ничем не лучше любой другой формы философского мракобесия.

* См. его роман «Люди сороковых годов», ч. II, гл. V.

IV

Свою религиозную философию г. Бердяев выдает за философию подлинно непосредственную и жизненную. В религиозной интуиции, в переживании она подходит прямо к вещам, объединяется с ними в акте мистического познания, не обращаясь за помощью ни к какой теории, ни к какой предварительной концепции, ни к какому доказательству (17 сл., 76 сл., 118 сл.). Между тем на деле она глубоко теоретична, предвзята и испещрена доказательствами.

Она *теоретична* уже потому, что является на свет в форме концепции, в форме определенного миропонимания, обращаясь в силу этого не к сердцу, а к уму читателя; мы встречаем в ней, стало быть, не простое переживание вещей, а их упорядочивающее изъяснение; не простое описание данного, а учение о сущем и его проявлениях; не простую проповедь Откровения, а религиозно окрашенную доктрину. Эта изначальная теоретичность оказывается далее в целом ряде более специальных теорий. Укажем здесь на творческую теорию бытия, на диалектическую теорию космического процесса, на мистическую теорию человеческого познания, на психологическую теорию познавательного процесса, на религиозно-мистическую теорию исторической жизни и т. д. Религиозная философия г. Бердяева так же далека от непосредственного переживания, как любая другая философская концепция и как всякое размышление вообще.

Она *предвзята*, первым делом, потому, что теоретична, т. е. односторонне относится к данному ей материалу. Еще более она предвзята, потому что в своей теоретической обработке этого материала она руководствуется только религиозными мотивами. Но своего предела ее предвзятость достигает в том, что она не сознает такого своего свойства и даже, напротив того, кичится своей детеоретичностью, своей первичностью. Такой самообман основывается на игре понятием «переживание», на смешении его двух различных смыслов: религиозного и познавательного. Религиозное переживание действительно непосредственно и первично; в акте веры мы переживаем определенное религиозное содержание в его подлинной сущности. Наоборот, познавательное переживание не имеет такого первичного смысла. Оно полно предрассудков и слепо принятых теорий. Стать беспристрастным оно может только после сознательного, разумного освещения. Смешивая воедино эти два понятия переживания и перенося на сферу познания признаки, присущие

сфере религиозного верования, г. Бердяев допускает догматическую предвзятость самого плохого сорта. В этом он уподобляется эмпиризму, характеризующемуся вообще несознательным отношением к собственным взглядам и убеждениям.

Она старается быть повсюду *доказательной*, все обосновывать, повсюду оперировать определенным *методом*. Это сказывается, во-первых, в том, что она стремится более или менее систематически показать несостоятельность своих противников. Во-вторых, это обнаруживается в ее стремлении обосновать свои онтологические позиции. Наконец, в-третьих, это ясно выступает в гносеологических исследованиях, предназначенных укрепить онтологию и заложенные в ее основание религиозные догмы. К сожалению только, все доказательства и доводы г. Бердяева повинны в логическом круге: они все предлагают уже то, что должны доказывать. И в этом отношении метод «исхождения» (III), избранный г. Бердяевым, оказывается дурным методом философствования. Вместо разумного прояснения он вносит слепой догматизм; вместо подлинных начал мысли устанавливает ряд логических ошибок. Всякий метод, всякое доказательство — даже эмпирическое, мистическое или еще какое — идет из принципов. Но хорош лишь тот метод, который идет из критически проверенных принципов. Было бы лучше, если бы г. Бердяев просто проповедовал свои религиозные убеждения, как то он иногда и порывается делать. Ибо, стараясь обставить их доказательно и методически, он совершает печальный и напрасный труд Сизифа.

V

Свою религиозную философию г. Бердяев величает философией подлинно объективной и реальной. Он постигает в религиозно-мистической интуиции бытие как оно есть, как оно живет в соборном вселенском сознании, независимо от ограничений, присущих человеческому рассудку (8, 16, 47 сл., 96, 105 сл., 142 сл., 235 сл.). Между тем на деле она антропоморфистична, субъективна и психологистична.

Она *антропоморфистична* потому, что считает сущностью бытия духовное начало, творчески определяющее из себя все вещи; потому, что объясняет космологически процесс развития вселенной из мировой души; потому, что обосновывает реальность и истинность познания, обращаясь за помощью к отвлеченному понятию коллективного или соборного сознания. В

основании всех этих представлений в качестве первичной схемы лежит дух человеческий, слепо и наивно влагаемый в мир и в вещи. Вместо того чтобы с помощью строгой критики и тщательного анализа освободить подлинные основы бытия от субъективных наслоений, облегающих его в наивном восприятии, г. Бердяев возводит эти наслоения в принцип, идя наперекор всем требованиям и всем традициям познающего разума. Такой способ понимания г. Бердяев называет «дерзанием». Как жестоко смеется он в таком случае над философским творчеством! Ибо не высокое дерзание заключается в возврате к дикому и первобытному философствованию, протекавшему в суеверных и антропоморфических представлениях, а дерзость — дерзость вандалов или Герострата.

Она *субъективна*, так как исходит из интуиции. Всякая интуиция, претендующая на познавательное значение, есть состояние, по содержанию своему мимолетное, преходящее, необследованное. И только процесс мышления в состоянии придать ему общеобязательный, неизменный смысл. Только мышление устанавливает, творчески находит объекты реальности. Только в нем открываются человеку истины, разумные основания и постоянные законы. Интуиция и переживание могут служить лишь отправным пунктом для творческой деятельности мысли. Сами по себе они варьируют от человека к человеку, от места к месту, от времени к времени. Признавая их за начало реального и сущего, г. Бердяев превращает тем это последнее в неустойчивый и пестрый поток индивидуальных состояний. Это же — ошибка, общая для всех разновидностей эмпиризма. Не индукцией устанавливаются философские начала сущего, а дедукцией, критически подготовленной гносеологическим анализом. Такой субъективизм только усиливается придаваемой ему религиозной окраской. Ибо в сфере познания религиозность являет собой самое неустойчивое и самое неопределенное состояние.

Она *психологистична*, ибо не делает принципиального различия между исследованием психологическим и исследованием гносеологическим. Она не отличает процесса познавательной деятельности от смысла познания, акты мышления — от содержания его. Только этим объяснимо, что она рассматривает онтологически и космологически не только процесс мышления, но и самое содержание его, сообщая ему определенное космическое и биологическое значение. Только поэтому она смело решается навязать своей гносеологии произвольные догматические предпосылки. И только поэтому она не видит всей

кричащей недопустимости своего суеверного антропоморфизма. Отсутствие сознательной критики познания и его просветляющего, освободительного влияния особенно заметно в этом пункте. Положи г. Бердяев эту критику в основание своего философствования, и от его субъективизма, равно как и от всей его книги, не осталось бы и камня на камне.

VI

Итак, свободная, непосредственная и объективно реальная философия г. Бердяева есть плод фантазии, мнимый образ, выдуманная Дульцинея. И в полном соответствии с этим находится та критика, которой он подвергает современную философию. И здесь повторяется то же философское донкихотство. По его мнению, современная философия (именуемая им *en masse* рационализмом) ограничена, отвлеченно-безжизненна и субъективна. Между тем на деле она как раз, наоборот, свободна, непосредственна и объективна.

Она *свободна*, каждый шаг свой сопровождая внимательной критикой, не высказывая ни одной мысли наобум и не принимая на веру никакой догмы, пока последняя не осознана и разумно не признана. Ее лозунг — свободное и сознательное установление всех своих истин. Ее пароль — критическое рассмотрение всех возможных утверждений и строгая их проверка перед лицом разума. А ее путь — путь подлинного познавательного «дерзания». Ибо она хочет подняться выше всех предрассудков, всех предвзятостей, всех слабостей человеческого познания. Она свободна, далее, так как не ограничивает себя сферой бытия, но спокойно идет далее к другим областям сущего. Но при этом она отказывается переносить на эти новые сферы свойства, присущие бытию, и отвергает все познавательные суррогаты, необходимые при таком их перенесении (например, интеллектуальную интуицию), стремясь взять эти новые сферы так, как они суть сами по себе*. Наконец, ориентируясь на науку, она освобождается с наименьшей затратой труда от суеверного догматизма наивного сознания и тем готовится к своему критическому шествию по всем другим областям культурных ценностей.

Она *вещна* и *непосредственна* в высшем смысле этого слова. Путем критики своих первично-наивных исходов она поднимает

* См.: *Cohen. Kants Begründung der Ethik. 2. Aufl. 1910. S. 1—306.*

ется до истинных начал познания. Не обманывая себя мнимой непосредственностью восприятия и переживания, она ищет подлинной непосредственности в сознательных, разумно признанных принципах сущего. Этим достигается непосредственность по существу. Она непосредственна, далее, потому, что сознательно и критически разрешает проблему иррационального, с одной стороны, принимая его в сферу бытия как один из познавательных, а потому и рациональных по существу своему принципов, а с другой — перенося иррациональное в иные сферы сущего и избегая тем рационализма дурного тона. Наконец, она непосредственна в своем стремлении охватить все области культуры во всей их полноте и во всей их самостоятельности.

Она *объективна*, вещна, ибо направляется всеми помышлениями своими на бытие. Гносеологический анализ есть лишь предварительная расчистка путей к бытию, старание постичь бытие возможно сознательней, возможно глубже. Называть кантовскую философию субъективной — значит проглядеть ее существенное содержание за внешностью словесных знаков. И тому лучшее доказательство — современное неокантианство в лице Когена и Риккерта, сосредоточивающееся на проблеме бытия. Кто, читавший действительно систему Когена, может усомниться в этом? ² Она объективна, далее, потому, что творчески несет миру «что-то», выдвигая новую систему трансцендентального идеализма и предоставляя толковать «о чем-то» религиозной философии г. Бердяева, только повторяющей рассуждения патристики, давно отошедшей уже в вечность. Объективизм ее подчеркивается, затем, стремлением освободиться от антропоморфических схем и психологистических представлений. Сильней же всего он обнаруживается в том, что она прилагает все усилия к тому, чтобы установить самостоятельные и общезначимые основания для других сфер сущего, как-то: для сфер нравственности, прекрасного, святого и т. д. Между прочим, она освобождает религиозно-мистическое переживание от того познавательного привкуса, который сообщает ему г. Бердяевым, и тем впервые философски придает ему подлинно объективный смысл.

Таким образом, г. Бердяев сражается с отсутствующим врагом. Но если самообман его насчет собственной философии, безусловно, трагичен, то самообман, касающийся чужих философских концепций, носит, скорее, комический характер: ибо г. Бердяев бьется с ветряными мельницами.

VII

Донкихотство религиозной философии г. Бердяева, однако, идет далеко за пределы чистой философии. Оно сказывается со всей присущей ему противоречивостью и в его философии истории, и в его религиозном понимании, и в его общественной идеологии.

Свою философско-историческую концепцию г. Бердяев считает глубоко духовной, соответствующей <всей> полноте жизненных мотивов и постигающей подлинный смысл объективного исторического существования. Между тем на деле она натуралистична, ограничена и субъективна.

Она *натуралистична*, потому что рассматривает историческую жизнь человечества как момент и продолжение космического бытия. Исторический процесс знаменует собою для нее процесс выздоровления бытия от той болезни, которая его постигла за грех, содеянный свободной волей человека. Это — возврат бытия к своему чистому первоначальному состоянию, это — стадия его существования. Но таким образом принципиальное отличие духовного от материального уничтожается; духовность и ее исторический процесс теряют свое особенное отличие. На них произвольно переносятся категории природы, категории космоса, коверкающие сущность исторической жизни. Материализм снова воцаряется в сфере философии. Это стоит в теснейшей связи с общим материалистическим уклоном религиозной философии. Она духовна только по внешности, только со стороны усвоенных ею антропоморфических схем. О том помимо г. Бердяева ясно свидетельствуют многие отцы церкви (например, Тертуллиан), выдвигающие религиозно-материалистическое истолкование бытия и жизни. Такая натуралистичность исторической концепции г. Бердяева обнаруживает себя, может быть, яснее всего в методологической нерасчлененности областей, в монизме метода, в смешении естественной необходимости и телеологии, естественного развития и прогресса и т. п. А в этом ведь заключается позитивизм худшего сорта.

Она *ограничена*, так как для нее в силу натуралистического предрассудка закрыты широкие горизонты подлинно культурной жизни. Она не в силах оценить индивидуальное значение каждого исторического явления, подчиняя его определенной космической схеме. Еще более она ограничивается религиозным характером, сообщаемым ее схеме. Самостоятельные сферы культурно-исторической жизни, например государство, ис-

кусство, наука, хозяйство и пр., становятся в ее глазах функциями религиозного фактора и тем совершенно извращаются. Наконец, признание конца истории убивает жизненный смысл исторического процесса, идущего на самом деле в вечность со своей постепенной реализацией абсолютных ценностей.

Она *субъективна*, ибо строится г. Бердяевым с точки зрения человека и для человека. Все приспособляется в этой концепции к религиозно-понятным судьбам человечества. Такой антропоморфизм противоречит подлинной объективности исторического процесса. Этот последний объективен и реален лишь как процесс осуществления в человечестве высших идеалов, общезначимых ценностей, независимых от человека и его переживаний. Субъективна она также еще и потому, что подчиняет все ценности только одной из них, обозначая тем влияние личной религиозной настроенности автора. Одним словом, историческая концепция г. Бердяева есть, употребляя его собственное слово, «отрыжка» его религиозного переживания.

VIII

Свое религиозное понимание г. Бердяев определяет как чисто церковное, антирационалистическое и объективно-мистическое. Между тем на деле оно рационалистично, еретично и субъективно-мистично.

Оно *рационалистично*, так как стремится объяснить церковные догматы философски. Так, оно толкует философски происхождение мира, наличность зла, акт искупления и т. д. Этим только нарушается подлинный смысл этих вероучений, так как таинственное и чудесное в глазах объясняющего и теоретизирующего разума всегда противоречиво. Возьмем пример: Бог есть синоним доброты; откуда же зло, раз все создано Богом? Г. Бердяев отвечает: из свободной воли человека. Но ведь если Бог есть виновник всего, то он есть виновник и злого направления свободной воли человека. В таком случае, однако, человек только мнимо свободен, а Бог повинен в зле. Противоречие это, непреодолимое для разума, не существует для верующего, ибо он верит в чудо. Рационализируя, философствование губит религию; с другой стороны, религия не нуждается в объяснении: она достаточно сильна своей верой. Г. Бердяев так же плохо понимает непосредственность религиозную, как плохо постигает непосредственность познавательную. Это — признак дурного рационализма.

Оно *еретично* уже в силу такого рационализма, в силу того, что не довольствуется простым переживанием чуда и таинств. Но, кроме того, оно еретично еще и в частности, так как проповедует человеко-божество (249—253). Подлинное христианское смирение, подлинная молитвенная созерцательность сменяется здесь дерзающим творчеством, гениальным самоподнятием к небесам, к Богу. Между тем всякое дерзание в религиозной сфере есть дерзость, Дерзать мы здесь не смеем. Наш удел — лишь уповать на милосердие Божие. «Религиозная гениальность» есть еретическое самовозвеличение.

Оно *субъективно*, так как не в состоянии просто отдаться религиозному постижению предметов веры, а ищет опору в чуждой ему деятельности разумного познания. Это же последнее лишает предметы веры их реального смысла, не будучи в состоянии проникнуться их подлинно объективной таинственностью и сверхчувственностью. Истинно объективное мистическое переживание есть переживание апостола, схимника молящегося, а не переживание рассуждающего теолога. Уподобляясь этому последнему, г. Бердяев глубоко извращает сущность религиозной жизни.

IX

Свою общественную идеологию г. Бердяев характеризует как свободную, жизненную и творческую. Между тем на деле она несет с собою жестокий деспотизм, несоответствие запросам жизни и полнейший пассивизм.

Она *насильственна* прежде всего потому, что подчиняет общественную жизнь ряду религиозных догм, которые по самой сущности своей не терпят никакого уклонения, никакой критики. Они должны быть признаны и выполняемы. Вот и все. Этим уничтожается свобода признания, на которой только и может быть построена подлинная свобода общества. Не закон, деспотически навязанный людям, а закон, каждым критически осознанный в своей общезначимости и желанности, служит базой для свободного сожительства людей. Времена религиозно-догматического устройства общества были временами самого тяжкого духовного рабства. И наоборот, с перерождением общества в общество закона и права человеку дышится все вольней и вольней. С другой стороны, она *насильственна* потому, что произвольна. В личном мистическом переживании, в способности мистического самоотречения и самопогружения в

тайны видит она высший критерий свободы. Эта последняя, таким образом, субъективируется, теряет всякую общезначимость. На такой свободе могло основываться только примитивное общество, руководимое произволом диких инстинктов. Современное же общество может твердо стоять лишь на свободе, критически осознаваемой каждым из его сочленов как общеобязательный закон. Высший деспотизм и высший произвол, таким образом, подают друг другу руки в своей борьбе с подлинной общественной свободой.

Она *ограничительна*, так как из всех основных проявлений общественной жизни избирает только одно и им подавляет все остальные. Государство, наука, искусство, хозяйство — все они должны стать служками религии, превратиться в ее функции. Таким образом, общественная жизнь сплющивается, укладывается в одно измерение. Ее бесконечная множественность и разнообразность просто умерщвляются; индивидуальные нюансы, своеобразие личностей — устраняются. На место живого человека ставится мистический трафарет. Во всем этом чувствуется какое-то отчаявшееся бессилие охватить современную жизнь в ее целом, какая-то испуганность и зашибленность, какое-то болезненное стремление запрятаться в один уголок и очертить в нем себя огненным кругом. У г. Бердяева колышется почва под ногами; нет сил устоять. И вот он цепляется за малый кусочек ее и отрекается ради этого пристанища от всего остального мира. Узкий ограничительный дух объединяется здесь с анархизмом дурного тона.

Она *лишена творческой активности*. Таков самый характер мистического переживания. В нем человек повергает себя ниц перед тайной, перед чудом, перед Всевышним. Чаять и молиться — вот его удел. Тут не до действий! Но пассивизм этот идет еще дальше. Он обнаруживается в том, что общественной жизни предрекается благодатный конец: спасение совершится и настанет райское блаженство. Это — проповедь религиозного эвдемонизма, самодовольного покоя. В ожидании такого будущего общественная жизнь может только умирать медленной смертью. Современное общество не в силах принять таких идеалов. Оно слишком развернулось и дифференцировалось, в нем слишком сильно бьет ключ живой активности, руководимой бесконечными горизонтами желанных идеалов, чтобы согласиться на смертный покой. Оно хочет идти все дальше и дальше не останавливаясь. В этом сказывается здоровая жадность его общественных инстинктов. Жадность же г. Бердяева — болезненная и непрозорливая: он стремится съесть возможно по-

больше, возможно поскорее и чего попало, вместо того чтобы утолять свой голод постепенно и хорошей пищей.

X

Нашим временем принято возмущаться, особенно у нас в России. Его обвиняют во всем, в чем только можно: и в узости горизонтов, и в беспочвенности, и в бесплодности, и в отвличенности, и в гамлетизме, и в разбросанности, и в трусливости, и в субъективизме, и в порабощенности, и т. д. Между тем все это более чем несправедливо. Наше время — «великое время» *. Ибо мы переживаем подлинно подготовительную эпоху. Мы накапливаем материал и силы; мы дифференцируем и развиваем жизнь и наши способности; мы озираемся по всем направлениям мира; мы стремимся все осознать, укрепить, улучшить. Мы работаем над планом и материалами будущего. А это — труд громадного значения. Ибо только на его основании может вырасти действительно хорошее здание. И одним из несомненных результатов такой подготовительной работы является сознание того, что философия, говоря словами проф. Лопатина³, есть (прежде всего и в первую голову) *знание* (а не *чаяние*...) истины — знание ясное и разумное **. Это сознание позволяет нам не терять головы в разнообразии современных философских взглядов. Это сознание предохраняет нас от эксцессов, разочарований и беспочвенных блужданий. С ним мы одинаково далеки и от гамлетизма современных позитивистов, и от донкихотства г. Бердяева. С ним мы не боимся никаких мнимифилософских кризисов, так как знаем ясно прямую и всегдашнюю цель философии: *дать систему законченных и общеобязательных знаний о сущем*. С ним мы спокойно обращаемся к г. Бердяеву и говорим ему: плох философ, который боится отвличенного, кабинетного мышления, еще хуже религиозный новатор, который вымышляет свое религиозное обновление, запершись в кабинете.



* См. статью Гуссерля «Философия как строгая наука» в «Логосе» (1911, кн. 1, с. 54 и сл.).

** См.: Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. 2-е изд. 1911. С. 423.