

К ПРОБЛЕМЕ ЗЛА В ИСТОРИОСОФИИ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

А.Н. ЛАЗАРЕВА

1

Перекликающееся с нашей современностью трагическое мирочувствование Николая Бердяева отличает его (как и других представителей религиозного ренессанса в России) от предшествующих мыслителей. Это нашло выражение в его напряженном отношении к философии *всеединства* Владимира Соловьева.

Универсалистская по своей основной направленности, мысль Владимира Соловьева устремлена к совмещению противоположностей в непротиворечивом единстве. Известного рода целостность достигается в его теоретических построениях в значительной степени благодаря тому, что зло (равно и безобразие, и ложь) рассматривается им в том виде, в каком оно еще не обрело статус реальной и действенной противоположности добру. Зло, принимаемое философом под формой недостатка или *лишенности* положительного, представляется сравнительно легко истощающимся и принципиально преодолимым. Концепция органического единства мира и цельного знания благоприятствовала именно такому пониманию зла: в божественно-прекрасном мироздании оно исчезающе мало, ничтожно, оно не есть «субстанция», не есть «сущность»; как и безобразие перед ликом красоты, и ложь перед сиянием истины, зло не есть подлинная реальность.

Для русской мысли не представляет значительного интереса вопрос о происхождении зла: со злом надо бороться, откуда бы оно ни произошло. Ведь и Сын Божий пришел в мир, чтобы победить зло, а не с тем, чтобы его объяснить. И русская община в случаях отклонения в ней от нравственного порядка и нарушения органичной слаженности жизнеустройства занимается не истолкованием генезиса зла, а всякий раз исправляет стороны несовершенства в своем устройстве, представляя собой, таким образом, «постоянно действующую санитарную комиссию» (Ю. Самарин).

Хулители цельности жизнеустройства крестьянской общины изображали процесс разрушения ее внешними воздействиями как саморазложение, как внутренне закономерный распад ее. Деструктивная практическая деятельность в этом направлении оправдывалась и подкреплялась идейно-теоретически, подкреплялась в духе западничества — столь же едкими, сколь и опрометчивыми упреками в подавлении индивидуальной свободы в общинном устройстве (или в отсутствии ее). При игнорировании духовности в жизни общин, нравственного единства в них, вольно было сводить (по схеме применения натуралистического подхода к толкованию общинного быта) принцип органического жизнеустройства к «роевому началу» или приравнивать действительный предмет органических теорий общества, — повторяю, предмет духовно-нравственный, — к «муравейнику». Индивидуальной свободы при таком толковании единства не обнаруживается, личностей в строгом смысле слова нет, а есть (если это общество так или иначе «благоустроено») лишь «автоматы добра». И слаженность крестьянского быта в русской общине презрительно и высокомерно характеризуется как «идиотизм сельской жизни».

Павел Флоренский остановился на другой, — на мой взгляд, более адекватной — модели понимания нравственно-религиозной общности, особенно соборной общности и соборного сознания, — на русском хоре. Вот что пишет он о хоровом начале, о стиле, своеобразно раскрывающемся в многоголосии русской народной песни. «Это ... — *гетерофония*, полная свобода всех голосов, «сочинение» их друг с другом, в противоположность *подчинению*. Тут *нет* раз навсегда закрепленных, неизменных хоровых «партий». При каждом из повторений напева, на новые слова, появляются новые варианты, как у запевалы, так и у певцов хора. Мало того, нередко хор, при повторениях, вступает не на том месте, как ранее, и вступает не сразу, как там, — вразбивку; а то и вовсе не умолкает во время одного или нескольких запевов. Единство достигается внутренним взаимопониманием исполнителей, а не внешними рамками. Каждый, более или менее, импровизирует, но тем не разлагает целого, — напротив, связывает прочней, ибо общее дело вяжется *каж-*

дым исполнителем, — многократно и многообразно. За хором сохраняется полная свобода переходить от унисона, частичного или общего, к осуществленному многоголосию. Так народная музыка охватывает неиссякаемый океан возникающих чувств... Русская песня и есть осуществление того «хорового начала», на которое думали опереть русскую общественность славянофилы... В философии здесь автору хочется сказать то самое, что поет в песне душа русского народа»¹.

В подобных контекстах *зло* может выступать как *предмет* рассмотрения, но оно почти не рассматривается как *проблема*. Владимир Соловьев верил и часто повторял, что зло, в конце концов, обращается против себя самого, понимал этот процесс как внутренне детерминированный, верил в самоуничтожение зла и полагал все это достаточным основанием для утверждения добра. Он считал, что ищущий «объективной», внешней поддержки для победы над злом и торжества морального добра не очень-то верит в силу самого добра.

Впрочем, крушение одного зла не дает гарантии, что на его место не заступит другое, может быть, не меньшее зло. То же надо сказать об излюбленной Соловьевым мысли о самоиспелении зла. Данное обстоятельство — всего лишь отрицательное условие появления добра, условие недостаточное. Будь оно достаточным, происходил бы детерминированный процесс — объективное шествие к добру, к признанию чего философа влекло, возможно, по инерции. *Волевой* аспект остался недостаточно проработанным в его построении и утверждении положительной цельности. Аспект свободной субъективно-человеческой активности нуждался, таким образом, в дальнейшем развитии и в более четком выражении, чего требовала и поддержанная последующими религиозными мыслителями его плодотворная идея Богочеловечества.

Примечательно в этой связи обнаружение Бердяевым противоречия в трактовке пути к Богочеловечеству у Соловьева. Единение человечества и Божества в нравственную целостность, достижение Богочеловечества можно мыслить только как свободное, оно не может быть детерминирован-

ным. Бог не принуждает, не насилует человеческую волю, Он ожидает от человека свободного единения с Ним. Это признается Соловьевым. Вместе с тем богочеловеческий процесс, который приводит к Богочеловечеству, для него, как будто бы, есть необходимый, детерминированный процесс эволюции. Проблема свободы не продумана до конца. Свобода амбивалентна. Моральная свобода (а о ней прежде всего идет речь) есть способность к выбору между добром и злом. У Соловьева путь к претворению Богочеловечества по существу бестрагичен. Бердяев настаивает на его трагичности. В трагедии сталкиваются свобода и необходимость (в виде природной необходимости или же того, что называют Божественным Предопределением). Зло, приуготовляющее трагедию мира, проистекает из *свободы*. Свобода антиномична, она может порождать противление осуществлению Богочеловечества. Как свобода зла она способна вызвать дробление нравственной целостности.

В утверждении Бердяева, что при постоянном стремлении Соловьева к органичной целостности в нем самом, в его душевном строе, ее не было, имеется лишь доля правды. Целостность в нем все же была, но не в виде готового результата, не как достигнутая цель, а как цель стремлений и как процесс ее достижения, как становящаяся целостность, преодолевающая разлад. Особенности содержания этого разлада и его превозможения — еще в рамках принципа органической целостности — оказались таковы, что в последние годы жизни, в «Трех разговорах», философ определенно продвинулся к признанию *реальности и действительности* зла в человеческой истории. Пытался решать проблему преодоления зла на путях эсхатологии, завершающей, по его мысли, мировую драму, развитие человеческой истории к претворению богочеловеческого принципа через осложненную форму целостности.

Ход новой истории свидетельствовал, что органическая целостность жизни подвергается интенсивному дроблению и разрушается. Сначала на Западе, потом и в России. Мир вовлечен в духовный кризис. Остро почувствовал это Достоевский. Органическая эпоха оборвалась, и ему пришлось глубже продумать славянофильские идеи, при-

знать недостаточность одной только цельности чувств и переживаний для построения теории органического единства.

В этих условиях наследники славянофильства выдвинули на передний план в своих философских построениях уже имевшуюся у славянофилов в их органических теориях, хотя и не столь резко акцентированную ими, идею свободы. С конца XIX века представители направления в русской философии, известного под именем религиозного ренессанса, воспринимали зло всерьез, как реальность и включали в человеческую свободу волю не только к добру, но и к злу. Воля к злу есть именно свобода, свободная воля.

2

Кому не известны поучения о том, что на всё Божья воля, что без нее ни один волос с головы не упадет. По древнейшему представлению, не мы распоряжаемся судьбой, а она нами: согласных ведет, несогласных тащит за собой. Широко бытуют соображения, что идти наперекор судьбе — все равно, что плевать против ветра. Вместе с тем хорошо известны афоризмы, что люди свободны, человек сам творец и хозяин своей судьбы. Полагать в основу судьбы, личной или исторической, свободу, значит признавать одновременно и *свободу зла*, — предпосылку, без принятия которой история не может быть осмыслена. Но тут возникают затруднения, среди которых вопрос о месте свободы в осуществлении судьбы является наиболее острым.

Трагичность судьбы Бердяев относит к такому ходу мировой истории, который придает ей (истории) *страшный и кровавый* характер. Возникает вопрос: разве всем несчастьям, страданиям и мукам мировой и индивидуальной человеческой жизни не мог бы быть положен конец высшей необходимостью, Божьим принуждением? Но Божественное или человеческое принуждение, включая навязывание добра, противоречило бы и свободе человеческой воли, и самой воле Божьей. Принуждение означало бы отрицание свободы человека. Так осмысляет Бердяев всем известную из «Братьев Карамазовых» легенду о Великом Инквизиторе. В ней Христос не насилует своим образом, ибо дорожит свободой человека, без которой Богочеловеческий процесс не

смог бы состояться. Свобода же человеческая заключает в себе такое иррациональное начало, которое не дает гарантии, что отклик человека на Божественный зов будет адекватным. Ибо человеческая свобода может обращаться против себя самой и тем самым теряться в «фатальной» необходимости. Такого рода совпадение свободы и необходимости («синтез» их через утрату свободы) не приводит к творческому разрешению мировой драмы.

Поскольку подчинение необходимости — путь более легкий и менее трагический, человечество, как в религиозной жизни, так и в светской, постоянно сбивается на подмену путей свободы путями покорности и послушания. Человек часто сам — свободно — отрекается от свободы, точнее, от бремени ее, поддается искушению смириться перед необходимостью, чтобы «ослабить трагедию жизни», облегчить страдания и снискать жалкое, унижительное счастье.

К силам *необходимости* надо отнести и *человеческое* принуждение, соблазн к которому заметен, например, в известном Бердяеву следующем высказывании Белинского — вполне в духе просветительского гуманизма: «Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов» (В.Г. Белинский — В.П. Боткину от 8 сентября 1841 г. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. М., 1956. Т. 12. С. 71).

Но по вопросу о человеческом принуждении Бердяев чаще предпочитает ссылаться на образ Великого Инквизитора. Строго говоря, Великий Инквизитор — не кровавый деспот и не сторонник репрессий и грубых насилий, но он видит противоречие между свободой и счастьем и хочет снять с людей груз свободы во имя счастья всех. Этот «благодетель человечества» играет на людских слабостях и, как змей искушитель, потворствует эгоистичным вожделениям *естественных* индивидов, той «внутренней необходимости» их эмпирической природы, послушание которой или беспрепятственное проявление которой угодно считать в натуралистическом гуманизме «свободой».

Земная история полнится диалектикой свободы. Человеку дано выбирать, отвергать или принимать, утверждаться в своей свободе или отрекаться от нее. И то, и другое

может проистекать из его свободного решения. Куда направится эта свобода в критический момент и чем обернется — всегда проблематично. Известно, что люди узнаются лучше всего в испытаниях, в опасностях, в катастрофах. Живя в эпоху исторических катастроф и порожденных ими ужасов жизни, Бердяев оказался свидетелем больших изменений и духовных трансформаций в людях, и в своей философской исповеди, «Самопознании», вспоминает: «Я не знаю ничего более мучительного, чем трудность узнать хорошо известных людей, вследствие изменений, которые они пережили от приспособления к новым условиям после катастрофы. Я это видел в катастрофах, пережитых Россией, я это слышал о Германии, я это вижу во Франции. Мне это трудно понять вследствие отвращения, которое я испытываю к каждой данной действительности и к тем, которые в ней господствуют. Но я был свидетелем и обратного. Были люди, которые поражали меня своей высотой в испытаниях и опасностях. Часто я не ожидал этого от них»².

Похоже, что Бердяев сам себя остерегает в принятии или отвержении положения о «неисправимо злом» человеке, предупреждая в «Философии свободы», насколько трудно выносить здесь окончательное и однозначное суждение. Мы не можем знать, кто вступил на путь бесповоротного зла, а кто может еще встать на другую дорогу. «Последняя тайна судьбы каждого существа от нас скрыта; это — тайна свободы, и потому к каждому существу мы должны относиться как к потенции брата во Христе, который может спастись. Но если бы мы увидели того, кто окончательно и бесповоротно избрал путь зла, то он не мог бы уже вызвать к себе никакого сострадания. Человек достоин жалости; ко всякому человеку должно относиться с добротой; но зло недостойно никакой жалости; к злу должно быть беспощадное отношение»³.

Эти мысли дополнены и иным ходом рассуждений. Беспощадное и злое отношение к злу и злым может обернуться новым злом, и как часто оборачивалось! Месть злым порождает новое и новое зло. В революции происходит суд над злыми силами, творящими неправду, но судящие сами творят зло. Во имя человечности начинают проявлять бесче-

ловечность. Врагов свободы, действительных и воображаемых, лишают свободы и насилуют. В революции и добро осуществляется силами зла, поскольку добрые силы бессильны реализовать свое добро в истории. (Заметим, что так и происходит при *неверии* в добро. Припоминаем соображение Соловьева на этот счет.)

В изображении путей свободы и взаимных превращений добра и зла Бердяев проявляет несомненные диалектические способности. «Свобода оборачивается и свободой зла. Без свободы зла добро не было бы свободным... И вместе с тем свобода зла порождает необходимость и рабство. Рабство оказывается порождением свободы, и без этой возможности порождать рабство не было бы свободы, было бы рабство добра. Но рабство добра есть зло, и свобода зла может быть большим добром, чем добро принудительное»⁴.

Суждение, что в борьбе со злом «добро должно быть с кулаками», на практике нередко оборачивается оправданием того, что к нетерпимым относятся с нетерпимостью, расстреливавших начинают расстреливать. Борющиеся против зла, в сущности, не очень верят, что злые могут освободиться от зла, а потому хотят, чтобы вместе со злом погибли и злые. Вот что философ именует «этикой ада», уготовлением «вечного ада» для злых. Отвратительным явлением называет Бердяев энтузиазм к идее вечного ада, проявляющийся при судебно-юридическом понимании христианства.

Противоположность этому — *этика анти-ада*, которая никого не считает возможным толкать в ад, которая хочет спасения всех, просветления и преображения не только злых, не только Каина и Иуды, но и самого дьявола, т.е. хочет общего спасения. Ад, как и зло, надо считать принадлежностью не потустороннего мира, а посюстороннего. И в здешнем мире мук ада предостаточно.

Философ находит, что зло по существу своему носит парадоксальный характер. Оно может стать путем к добру, а борьба со злом может оказаться злом. Зло может быть определено только антиномически. С одной стороны, его следует понимать как пустоту и небытие, и оно носит лишенный сущности, негативный характер, проявляющийся в извращении жизнеустройства. С другой стороны, зло не ли-

шено и позитивного смысла, поскольку оно дает стимул к совершенствованию жизни. Антиномическую природу зла можно уяснить еще и так: с одной стороны, требуется его безусловное искоренение, с другой — зло может также положить путь к добру, к испытанию свободы духа, к внутреннему преодолению искушений. Нравственная жизнь предполагает противоположность добру, требует то, к уничтожению чего стремится. Камнем преткновения для этики является парадокс: к злу нужно относиться терпимо, и со злом нужно беспощадно бороться.

3

Зло, как и добро, проистекает из свободы. Свобода таинственна и в обнаружениях своих двойственна. Вот чего не замечают или не желают замечать приверженцы теории прогресса. В одном довольно распространенном варианте учения о прогрессе историческому движению придается завораживающее многих воображаемое достижение окончательной цели — блаженного состояния грядущего человечества. Эта утопия предполагает наступление какого-то «совершенного состояния» во времени, в пределах исторического процесса. При этом довольно реалистично подразумевается, что нам не доведется жить в таком светлом безоблачном будущем, мы только подготавливаем его, — должны с энтузиазмом подготавливать.

Бердяев усматривает в этой утопии извращение религиозного упования на разрешение судеб человеческой истории. Он обрушивает свой гнев против такого прогресса, который превращает каждого человека, поколение, эпоху в средство для окончательной цели, в орудие для завершения всего исторического процесса. Критик «религии прогресса» сурово осуждает ее за беспощадность к настоящему и прошлому. Ибо по сути своей эта утопия есть поклонение грядущему, возводимому на страданиях и костях предшествующих поколений. Неведомое поколение счастливых должно оказаться вампиром по отношению к предшествующим поколениям.

Скоро для всех, читаем у Бердяева в «Новом средневековье», будет поставлен вопрос: «прогрессивен» ли «про-

гресс»? «Теория прогресса в обыденном сознании бестрагична — это прекраснодушная теория, которая хотя и утверждает страдальческий и кровавый путь истории, но верит, что все идет к лучшему в этом лучшем из миров. Раздвоения этого мира на добрую и злую стихию, роста не только добра, но и зла обычное прогрессистское сознание не замечает»⁵. Положительное значение в этом процессе имеет один только прогресс человеческого сознания, обострение осознания трагического противоречия человеческого бытия.

Не следует уповать на постепенный прогресс, надеяться на объективное, будто бы само собою совершающееся продвижение человеческой жизни к добру и совершенству. В пределах земной жизни добро относительно. Абсолютное Добро — только Сам Бог. В нашем же опыте добро и зло соотносительны и потому порой взаимозаменяемы. В Божественной жизни нет дуализма добра и зла, в человеческой жизни — есть. Но признать это — не значит смиряться с существованием двух несовместимых начал и полагать их противоречивую двойственность непреложной нормой исторического бытия.

Бердяева не прельщает ни прогрессистский «оптимистический» вариант перспектив будущего, ни «пессимистический», закрепляющий пребывание в злосчастной разорванности сознания. Вместе с тем исторический путь, при всей его трагичности, видится ему не лишенным смысла. Вопрос о смысле истории представляется нашему мыслителю вопросом о зле, развязывающем трагедию мира, и о его преодолении. История лишь в том случае имеет смысл, если будет *конец* истории.

Бердяев видит в истории трагедию, которая имела начало и будет иметь конец. Смысл мировой истории не в благополучном устройении, не в укреплении этого мира на веки веков, не в достижении того совершенства, которое сделало бы этот мир не имеющим конца во времени, а в приведении этого мира к концу, в обострении мировой трагедии, в освобождении тех человеческих сил, которые призваны совершить окончательный выбор между безусловным добром и злом, между бытием в Боге и небытием вне Бога.

Христианский документ, в котором заключены пророчества о конце истории, это Апокалипсис, откровение апостола и евангелиста Иоанна. Апокалиптические пророчества говорят о грядущем разделении мира, об образовании в конце истории как царства князя этого мира, так и царства Христова. Будущее представляется двойственным, в нем зло должно окончательно отделиться от добра.

Бердяев обращается в «Русской идее» (1946 г.) к откровению св. Иоанна, поскольку Апокалипсис всегда играл большую духовную роль и в нашем народном слое, и в высшем культурном слое, у русских писателей и мыслителей. Русский народ по метафизической своей природе и по призванию в мире есть «народ конца, а не середины» исторического процесса. Он устремлен к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму. И русская мысль характеризуется в «Русской идее» как «существенно эсхатологическая». Ожидание новой эпохи в христианстве, эпохи Св. Духа — вот что, по Бердяеву, есть «более всего русская идея». Русская идея — эсхатологическая, обращенная к концу.

Тот факт, что в нашем мышлении эсхатологическая проблема занимает несоизмеримо большее место, чем в мышлении западном, философ связывает с самой структурой русского сознания, мало склонного удержаться на формах «серединной культуры» буржуазного Запада. Со своей стороны, *ни во что не верящее* буржуазное общество опасается, как бы его основы, паче чаяния, не были расшатаны эсхатологическим сознанием. Ведь Апокалипсис несет в себе крайнюю антиномичность. Бердяев постоянно подчеркивает это обстоятельство и удерживает его в своей характеристике русского духа. На *положительном* своем полюсе русский дух обращен к апокалипсису. *Отрицательный полюс* в нем — подверженность опасности склониться к нигилизму; здесь подстерегает антихристов соблазн «безбожного царства мира сего», обратного подобия Царства Божьего. Исторически эта поляризация доходит до крайности, до «срыва русской идеи». И Бердяев сталкивается с этой ситуацией.

В конце XIX века в России появились апокалиптические настроения, связанные с чувством конца мира и явления антихриста. Ожидали не столько новой христианской эры и пришествия Царства Божия, сколько царства антихриста. Это означало глубокое разочарование в путях истории и неверие в существование исторических задач. Некоторые склонны были объяснять это мрачное ожидание конца мира предчувствием конца русской империи, русского царства, которое почиталось священным.

Так, некогда сплоченно-целостное сознание проходит через расторгнутость в себе, через внутренний разрыв. И с этим приходится считаться. Появляется необходимость скорректировать мировоззренческую установку. Мышление должно освоить дуалистическую форму⁶, на которой, однако, не следует останавливаться и считать ее окончательной. Ибо уже на образовавшейся ступени, ступени разрыва, подготавливается к рассмотрению сокровенный пласт отношения между монизмом и дуализмом и проблемы преодоления разрыва между ними в мировоззренческом плане.

Разрешение противоречивой двойственности исторического существования Бердяев относит лишь к концу мира, ибо «в середине истории все разрешения сопровождаются *неудачей*». Для выхода из такой ситуации необходимым предварительным условием является *преображение душ*, которое в православном учении (в отличие от католического) представляет центральную тему. Тема насущная при всяких новациях. Ибо без обновления сознания, без духовного преобразования человеческие отношения подвержены такой бесконечной путанице, что всегда заключают в себе, по верному замечанию В.В. Зеньковского, опасность подмены подлинно религиозного подхода к людям, к истории разными «грезами».

Все это напоминает горестное раздумье автора «Мертвых душ», который («сквозь видимый миру смех и невидимые слезы») раскрывает перед читателями всю тщетность непрестанно возобновляющейся погони человечества за «блуждающими болотными огнями», за миражом, каждый раз опрометчиво принимаемым за очевидную и безуслов-

ную истину. «Видит теперь все ясно текущее поколение, дивится заблуждениям, смеется над неразумием своих предков... и самонадеянно, гордо начинает ряд новых заблуждений, над которым также потом посмеются потомки». В своей философии истории Бердяев, в сущности, переводит гоголевский художественный образ, художественную форму философеми о непрестанных неудачах человеческих новаций в пределах земной истории, в развернутое построение, говорящее о том, что до конца мира и истории в силе останется дуализм; монизм, единство, целостность могут утверждаться *лишь после конца*.

Завершающий монизм определен Бердяевым в этико-религиозную перспективу как долженствование. Он развивает свои соображения вполне в русле приведенных мыслей Гоголя о тщетных попытках уловить «болотные огни». «Никогда, в сущности, не удавалась в пределах истории ни одна из революций, — пишет философ уже с учетом социального и морального состояния своей эпохи, — ... они никогда не разрешили тех задач, которые были ими заданы, — никогда этого не было и никогда не будет. В конце концов, плодотворным бывал лишь великий опыт исторических неудач, ибо в нем приоткрывалось что-то новое для человечества»⁷.

Что-то *новое* затаено уже в осознании, что всегда хотели как лучше, а получалось «как всегда». В ироничном смехе по этому поводу чувствуется не одна только удручающая констатация факта, но и скрытый запрос выхода из досадных повторений этого «как всегда». Издавна обращалось внимание на *знаковость* неудач, постигающих реформации и революции, на их судьбоносный смысл. Неудачи всего *исторического* обозначают, в конечном счете, *разорванность* в человеческих душах. Человек должен, по Бердяеву, перейти к более высокой и «более абсолютной» действительности, чем та, в которой это все совершилось, и в ней «целостно изжить свою судьбу».

Таков взгляд религиозного мыслителя на реформы и революции. «Революцию, безбожную и сатаническую по своей природе, нужно пережить духовно-углубленно и религиозно-просветленно. И тот не духовно и не религиозно пережил революцию, кто вынес из нее только чувство зло-

бы и ненависти»⁸. Необходимо выйти из безвыходного злобного кружения революций и реакций и перейти к творчеству новой жизни. Задача истории в творческой победе над злом, а не в благополучии. Подлинная победа над злом есть преображение мира, «новое небо и новая земля».

6

Гоголь предоставил читателю повод поразмыслить над притчей героя «Мертвых душ», оканчивающейся криком падшей души: «Нет, ты полюби нас черненькими, а беленькими нас всякий полюбит». Писатель приглашает вдуматься: «Что значит, что и в падении своем гибнущий грязный человек требует любви к себе? Животный ли инстинкт это? или слабый крик души, заглушенный тяжелым гнетом подлых страстей, еще пробивающийся сквозь деревенеющую кору мерзостей, еще вопиющий: «Брат, спаси!»»⁹.

У Гоголя *безобразное* и *злое* побеждается любовью и преобразуется ею. А воспитавшийся на его произведениях Соловьев (слова философа: «Мы, знающие Гоголя с детства») во вступлении к своей речи в память Ф. Достоевского воспроизводит гоголевское отношение к «черноте жизни», подчеркивая, что и Достоевский «принял в свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и черноту жизни и преодолел все это бесконечною силою любви»¹⁰.

Вот и Бердяев вслед за Вл. Соловьевым и вполне по-гоголевски развивает тему отношения к злу и «злым». Без любви человек не в силах одолеть зло, а Бог не желает препобеждать зло актом силы. Победить зло может лишь Бог жертвы и любви, Бог, вочеловечившийся и принявший на себя грехи мира. Но и добрые должны на себя принять судьбу «злых», разделить эту судьбу и тем способствовать их освобождению от зла. Образ Богочеловечества уже дан в Богочеловеке. Пусть «добрые» перестанут быть «возвышенными, идейными мстителями». Истинная человечность человека — в его божественности, как истинная божественность Бога — в его человечности. Евангельская тема *отношения к врагу* продолжается Бердяевым и осмысливается как претворение глубинного, Богочеловеческого отношения к злобе в мире, такого отношения, при котором нет расторгнутости уз между человеком и

Богом и человек не превращен в безбожного, а Бог не выставлен мстительным, жестоким и бесчеловечным.

В «Философии свободы» (1911 г.) Бердяев еще почти по шеллингиански расправляется со злом. По Шеллингу, зло должно быть загнано и заперто в «потенциальность». По Бердяеву, оно должно быть окончательно оттеснено в сферу не-бытия. В обоих случаях требуется изолировать зло от бытия. В работе же «О назначении человека» (1931 г.) русский философ перешел к установке более продуманной. В его *этике любви* борьба со злом состоит не столько в пресечении и изолировании зла (как преступников в «места заключения» в *этике закона*), сколько в «исправлении», в творческом преображении злого в доброе. Соответственно, любовь предстает такою энергией жизни, которая способна превращать злые страсти в страсти творческие. Ведь злые страсти, злые похоти почти невозможно победить отрицательно, путем аскезы или через запрет. Их можно победить лишь положительно, пробуждая творческие духовные силы. Радикальная борьба со злом означает не оттеснение зла в особый порядок бытия, а его действительное преодоление, т.е. просветление и преобразование.

Бердяев движется навстречу множеству препятствий и затруднений на выбранном им направлении и с различных сторон обрабатывает свою мысль примерно так. Свободные стихии зла, бесспорно, участвуют в осуществлении исторической судьбы. Но не просветленная любовью свобода, как и «фатальная» необходимость, не может привести к действительному разрешению мировой драмы, к творческому ее завершению. Свобода праведна через братскую любовь, а любовь и братство возможны только в свободе. Любовь вне свободы, несвободная любовь к ближнему вырождается в навязчивость и принуждение, в «попрание свободы мнимо-любимого» и превращается в рок для мнящего любить. Без истинного братства человек становится враждебен и опасен для ближнего своего. Без благодатной любви свобода в человеческих отношениях оборачивается, как то нередко случается, злополучной необходимостью; без братства — произволом и жесточайшим насилием и по последствиям своим смыкается с необходимостью¹¹. Не этот безблагодатный «синтез»,

поглощающий свободу в необходимости (включая аналогичный «синтез» их в познании: «свобода — познанная необходимость») имеет ценность в глазах Бердяева.

Во всемирной истории, в судьбе мира и судьбе человека действует не только человеческая свобода и природная необходимость, но и Божественная Благодать, без которой судьба не может осуществиться. Ведомая христианству тайна Благодати есть не что иное, как преодоление и «роковой» свободы (произвола), и «роковой» необходимости. Только в Благодати, считает Бердяев, может произойти «таинственное замирение» свободы, просветленной любовью, с необходимостью. Благодать не противоречит такой — праведной через любовь — свободе, а находится во внутреннем тождестве с нею. Благодать обращается только против *иррациональной тьмы* в свободе и уводит ее от произвола к *свободной любви*, которую я назвала бы «нескованностью», если бы ее не подменяли «распущенностью».

* * *

Мировоззренческая позиция Бердяева в вопросах добра и зла оказывается очень непростой. Он настаивает на неустранимости и неразрешимости в земном существовании антиномии добра и зла, и на первый взгляд его следует считать дуалистом и пессимистом. Но он с этим решительно не согласен. А с другой стороны, заявляет: «Я совсем не оптимист и скорее склонен думать, что мы вступаем в эпоху тьмы и великих разрушений. Возможно даже, что будет взорван весь наш кажущийся, иллюзорный космический порядок».

Мыслитель не предлагает религиозно-социальную утопию, которую считали бы осуществимой в пределах «нашего эона», не предлагает и антиутопию, а ведет речь о совершенно другом — о *новом эоне*, для появления которого требуется *изменение человеческого сознания*. В новом эоне все меняется, и к нему неприменимы наши категории, наши различия добра и зла. «Но новый эон не есть просто потусторонний, загробный, совершенно иной, это также и наш просветленный, преображенный мир, ставший творчески свободным»¹². Перспектива вечности, перспектива истории небесной вовсе не означает для Бердяева отрицания внут-

ренного смысла земной, человеческой истории. Мир лежит во зле, но мир не есть зло. Поэтому и чаемый на Руси Новый Иерусалим философ считает не оторванным от русской земли, «он с ней связан, и она в него войдет»¹³.

Несмотря на отмежевание как от пессимизма, так и от оптимизма, и в то же время при колебаниях от одного к другому, все же в целом способ рассуждений Бердяева существенно вписывается в направление, в котором движется русское метафизическое мироощущение в предсказаниях и пророчествах, неоднократно повторявшихся преподобным Серафимом Саровским: «Господь помилует Россию и приведет ее путем страданий к великой славе».

Примечание

¹ *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 30 – 31.

² *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 287.

³ *Бердяев Н.А.* Философия свободы // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 191.

⁴ *Бердяев Н. А.* Творчество и объективация. Минск, 2000. С. 291.

⁵ *Бердяев Н. А.* Философия свободы. С. 175 – 176.

⁶ И в наши дни на конференции по проблеме зла и теодицеи Митрополит Минский и Слуцкий Филарет высказывает мысль, что коль скоро зло относится к сфере воли, то безусловно нужно говорить о дуализме, – разумеется, не по отношению к Богу, а только к свободным тварям (см.: Проблема зла и теодицея / Материалы международной конференции. 6 – 9 июня 2005 года. М., 2006. С. 19).

⁷ *Бердяев Н.А.* Смысл истории // *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С. 195 – 196.

⁸ *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990. С. 275.

⁹ *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч. В 14-ти т. М., 1952. Т. 7. С. 167 – 168.

¹⁰ См.: *Соловьев В.С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 226.

¹¹ Проникая в эту интимнейшую тему Достоевского, Г.В. Флоровский солидаризируется с ним в таком понимании несвободной любви: «И ведь Великий Инквизитор есть, прежде всего, именно жертва любви, несвободной любви к ближнему, не уважающей и не чтущей чужой свободы» (*Флоровский Г.В.* Пути русского Богословия // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 340 – 341).

¹² *Бердяев Н. А.* Истина и откровение. СПб., 1996. С. 155.

¹³ *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. 269.