

Современная гуманитарная академия

С.Н. Мареев

# **МИФ О БЕРДЯЕВЕ**

Москва 2012

УДК 1(47+57)(092)  
ББК 87/3(2)  
М 25

**Мареев С.Н.** Миф о Бердяеве: Монография. М.: Изд-во СГУ,  
2012. 288 с.

ISBN 978-5-8323-0822-7

Эту работу я писал долго и мучительно и, как теперь выяснилось, начал я ее еще в прошлом веке. Возможно, это сказалось на качестве текста. Но уж таков предмет: легче понять и изложить Гегеля и даже Хайдеггера, потому что там все-таки есть какая-то логика и последовательность. Вообще, работа была задумана как своего рода сатира. Боюсь, что это не очень получилось, но я надеюсь, что какие-то веселые моменты там имеются, и мой читатель уж совсем-то не затоскует. И еще я хочу выразить свою глубокую благодарность кандидату философских наук Мареевой Надежде Сергеевне и доктору философских наук Мареевой Елене Валентиновне, которые оказали мне неоценимую помощь при подготовке работы к печати.

УДК 1(47+57)(092)  
ББК 87/3(2)

© Современная гуманитарная академия, 2012  
© Мареев С.Н., 2012  
ISBN 978-5-8323-0822-7 © Издательство СГУ, оформление, 2012

## Оглавление

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| 1. Введение .....                                  | 4   |
| 2. Curriculum vitae .....                          | 17  |
| 3. Переосмысление христианской эсхатологии .....   | 27  |
| 4. «Философия свободы» .....                       | 33  |
| 5. Безосновная свобода .....                       | 63  |
| 6. Проблема свободы в христианской философии ..... | 73  |
| 7. Все было... ..                                  | 88  |
| 8. «Персонализм» .....                             | 102 |
| 9. Антропология .....                              | 117 |
| 10. Критика модернизма в творчестве Бердяева ..... | 159 |
| 11. Апология неравенства .....                     | 193 |
| 12. Миф о «русском коммунизме» .....               | 213 |
| 14. Критика Бердяевым марксизма .....              | 224 |
| 15. Экзистенциализм .....                          | 239 |
| 16. Война и революция .....                        | 242 |
| 17. «Новое религиозное сознание» .....             | 261 |
| 18. Пессимистическая трагедия .....                | 278 |

## Введение

Идет философ  
По кличке Философ.  
От всех вопросов  
Он малость подусох.  
Он презирает любую власть,  
Как негодяев,  
И потайная его страсть –  
Бердяев.

Евгений Евтушенко

Впервые я прочитал Бердяева где-то в 1972 г. Это были две работы «Философия свободы» и «Смысл творчества», изданные одной книгой в 1918 г. В то время о нем у нас мало кто знал. Во всяком случае, проучившись пять лет на философском факультете МГУ, я этого имени, кажется, вообще не слышал. Поэтому и после окончания этого знаменитого учебного заведения, давшего стране значительное количество разных «философов», у меня не было какого-то предвзятого отношения к этому человеку. Но прочтение его работ, которое было так давно, не оставило во мне никакого следа: я был воспитан в научной строгости, а здесь я ничего похожего на науку не встретил. Как гласит русская поговорка, свиданье было без любви – разлука будет без печали. Потому-то было странно и удивительно, когда в конце 80-х – начале 90-х вдруг отовсюду понеслись крики: «Бердяев – величайший ум! Бердяев – великий философ!», – я понял это так, что настало его время...

Гегель где-то сказал, что никакая философия не является раньше своего времени и не находит публики незрелой. Публика просто «созрела» для того, чтобы кричать: «Бердяев – великий философ!». Во времена моей молодости был такой анекдот. Американские журналисты говорят нашим журналистам: вот у нас в Америке такая свобода, что можно выйти на площадь перед Белым домом и кричать «Долой Никсона!». Наши им возразили: ну и что, мы тоже можем выйти на Красную площадь и кричать «Долой Никсона!».

Так вот, стало просто разрешено кричать «Бердяев – великий философ!». Дело не в том, что это было раньше «запрещено», а просто теперь на этом стало возможным демонстрировать свою «прогрессивность» и лояльность.

О «прогрессивности» я тут не оговорился и несколько не искажил историческую правду. Был такой факт в моей биографии. В одно издание я предложил свою умеренно критическую статью о Бердяеве. И один очень авторитетный в советском прошлом «философ», который «редактировал» это издание, сказал, что «надо же быть прогрессивным», и статью не пустил. Этот «товарищ» был очень «прогрессивным», т.е. очень быстро полинял и красный цвет поменял на голубой, а теперь, говорят, он обретается в основном в Германии, неся русским немцам свет «прогрессивной» русской философии.

Интересно и другое во всей этой истории. Те, которые кричат «Бердяев – великий философ!», я сильно подозреваю, даже толком его и не читали. Когда же они могли его прочитать, если начали это кричать, как только им разрешили, а «прогрессивный» академик И.Т. Фролов еще не успел издать в издательстве «Правда» всех русских философов. Да и когда им читать, если они все дни напролет носятся как «прогрессивные» метелки и только успевают кричать «Бердяев – великий философ!». А потому ничего дальше этого крика они сказать толком и не могут. Я же прочитал его всего, во всяком случае все то, что опубликовано на русском языке. И не потому, что

стал «прогрессивным», – по натуре я скорее консерватор типа Ницше, чем либерал-прогрессист, – а чтобы знать, с кем и с чем имею дело, и чтобы можно было при случае квалифицированно «прогрессистам» возразить.

Я не хотел излагать биографию Бердяева, потому что она повторена и растиражирована так, что ее теперь, наверное, каждый школьник знает, как раньше каждый школьник знал биографию Ленина. И в этом, кстати, тоже «тайна» популярности Бердяева: свято место пусто не бывает, и он оказался самой подходящей фигурой на «святое место». Вот я и говорю: Бердяев это Ленин сегодня. Но, говорят, это все-таки надо сделать, и я это сделаю чуть позже.

Что бы мне ни возражали по этому поводу, сравнение это все же уместно. И вот почему. Дело в том, что трудно встретить какое-нибудь современное «прогрессивное» издание, в котором бы вы не встретили, по поводу и без повода, ссылок на Бердяева. И я думаю, что индекс цитирования Бердяева превзошел бы аналогичный индекс Ленина. И в особенности меня поразило в этом отношении одно «прогрессивное» издание, на котором я хотел бы остановиться. Это *учебник* для высших учебных заведений И.В. Кондакова «Введение в историю русской культуры» с подзаголовком «Теоретический очерк». Последнее, видимо, для того, чтобы не подумали, что это действительно *история*. Это никакая не история, а это *понимание* истории Кондаковым, причем с подачи Бердева. Здесь все подкрепляется ссылками на «великого русского философа XX в.» Бердяева.

В особенности поражает раздел этой книги под названием «Борьба литературной критики с литературой в русской культуре». Сразу недоуменный вопрос: это кто боролся с русской литературой, Николай Палкин, шеф жандармов Бенкендорф, министр Ширвинский-Шихматов, запретивший преподавание философии в российских университетах? – Нет, дорогой читатель, это так думать вас Советская власть научила. А на самом деле это были гуманнейшие люди, которые только и за-

ботились о том, чтобы процветала русская культура. А губителем русской литературы, – я-то почему-то сразу догадался, куда метит Кондаков, ведь я тоже получил образование при Советской власти, – является Неистовый Виссарион...

Кондакова, видимо, устроила бы формула: писатель пописывает, читатель почитывает. И читатель сегодня почитывает все то, что писатель «пописывает». Вот и Кондакову хочется, чтобы читатель почитывал все то, что он «пописывал». Но читательский интерес потому у нас последнее время так низок, что полностью отсутствует *критика*. Критика ориентирует читателя хотя бы в основных течениях и направлениях. Современный писатель признает только одно к себе отношение – комплиментарность. Вот они и похваляют друг друга: ты выдающийся и я выдающийся.

Между тем русская литературная критика совершенно уникальное явление, какого не было, скажем, в Европе. И это было отмечено замечательным советским историком культуры Михаилом Александровичем Лифшицем: в русской литературной критике середины XIX в. проявила себя передовая западная философия. Диалектика Гегеля, хотя и усвоенная Белинским со слов Михаила Бакунина, позволила ему всесторонне охватить и выразить все своеобразие поэзии Пушкина. «Единственной попыткой охватить в широкой и цельной картине существенные черты поэзии Пушкина, – писал М.А. Лифшиц, – остаются по-прежнему статьи Белинского. В тридцатых годах прошлого столетия много толковали о «немецкой метафизике», о Шеллинге и Гегеле. Но только Белинский сумел перенести в русскую критику действительные завоевания классической немецкой философии – понятие о едином, многообразном и противоречивом процессе развития мирового искусства»<sup>1</sup>.

Именно Белинский показал, что Пушкин русский национальный поэт в подлинном смысле слова, а не в смысле офи-

---

<sup>1</sup> Лифшиц Мих. Очерки русской культуры. М., 1995. С. 193–194.

циальной «народности» министра просвещения Уварова: православие, самодержавие, народность. Именно Белинский раскрыл широкой публике прелесть гоголевских «Вечеров на хуторе близ Диканьки». Нет, заявляет Кондаков, он действовал заодно с Николаем. Только Белинский и его последователи могли «клеить позором, подвергать общественному презрению, выносить «смертный приговор» в «метафорическом смысле», а «Николай I и другие цари, вынося смертные приговоры поэтам, действовали отнюдь не как литературные критики»<sup>1</sup>.

В общем, Белинский был заодно с Николаем и Бенкендорфом! И это Белинский, который восставал против всех и всяческих форм деспотизма и унижения человеческой личности, против лицемерия и лжи. Вот один эпизод из его недолгой жизни, как его передает А.И. Герцен.

«Раз приходит он обедать к одному литератору на страстной неделе, подают постные блюда.

– Давно ли, – спрашивает он, – вы сделались так богомольны?

– Мы едим, – отвечает литератор, – постное просто-напросто для людей.

– Для людей? – спросил Белинский и побледнел. – Для людей? – повторил он и бросил свое место. – Где ваши люди? Я им скажу, что они обмануты, всякий открытый порок лучше и человечественнее этого презрения к слабому и необразованному, этого лицемерия, поддерживающего невежество. И вы думаете, что вы свободные люди? На одну вас доску со всеми царями, попами и плантаторами. Прощайте, я не ем постного для поучения, у меня нет людей!»<sup>2</sup>

Вот достойный ответ демократа и патриота! Может быть, за это клеймит его губителем русской литературы Кондаков.

---

<sup>1</sup> См.: Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М., 1994, С. 129.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Былое и думы. Т. I. М., 1988. С. 303–304.

Да-да. Именно за это! Только не за отповедь этому почтенному литератору, который «для людей» кушает постные щи, а другому литератору, а именно Николаю Васильевичу Гоголю. И об этом тоже можно догадаться, хотя Кондаков предпочитает прямой речи скользкие намеки. Но Белинского-то мы читали, знаем...

Вот эта отповедь Белинского Гоголю: «Проповедник кнута, апостол невежества, поборник обскурантизма и мракобесия, панегирист татарских нравов – что Вы делаете?.. Взгляните себе под ноги: ведь Вы стоите над бездною... Что Вы подобное учение опираете на православную церковь – это я еще понимаю: она всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма; но Христа-то зачем Вы примешали тут? Что Вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения. И оно только до тех пор и было *спасением* людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии. Церковь же явилась иерархией, стало быть, поборницею неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми, – чем и продолжает быть до сих пор. Но смысл учения Христова открыт философским движением прошлого века. И вот почему какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, больше сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все Ваши попы, архиереи, митрополиты и патриархи, восточные и западные. Неужели Вы этого не знаете? А ведь всё это теперь вовсе не новость для всякого гимназиста...

А потому, неужели Вы, автор «Ревизора» и «Мертвых душ», неужели Вы искренно, от души, пропели гимн гнусному русскому духовенству, поставив его неизмеримо выше духовенства католического? Положим, Вы не знаете, что второе когда-то было чем-то, между тем как первое никогда ничем

не было, кроме как слугою и рабом светской власти; но неужели же и в самом деле Вы не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа?»<sup>1</sup>

Заметьте, речь идет не о *литературе*. Литературу, «Ревизора» и «Мертвые души», Белинский оценивает вполне по достоинству, как это только и мог оценить человек с развитым художественным вкусом и глубоким чувством социальной справедливости. И писал Белинский не публичный донос царю на великого писателя, а *личное* письмо человеку, которому он нисколько не хотел повредить в глазах публики в смысле его писательской популярности.

Кстати, Бердяев здесь более адекватен, чем Кондаков. Вот что он пишет об этом: «Гоголь пережил религиозную драму. Он был подавлен тяжестью воспринимаемого им зла, он нигде не видел добра, не видел образа человека. Он искал выхода из христианской жизни и искания свои изложил в книге «Переписка с друзьями». Она вызвала бурный протест Белинского, который увидел в ней измену гуманным, прогрессивным, свобододолюбивым идеалам. Но в «Переписке с друзьями» Гоголь понял христианизацию жизни очень мелко и узко, в сущности антисоциально и его можно было истолковать, как защитника существующего строя вплоть до крепостного права»<sup>2</sup>.

*Можно истолковать как защитника существующего строя вплоть до крепостного права!* Вот за это и критикует Белинский Гоголя, а не за литературу. Не за «Ревизора» и не за «Мертвые души». Говорят, даже сам Николай, посмотрев «Ревизора» не нашел в нем никакого очернительства: здесь представлена сама российская действительность. Причем не только никола-

---

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю от 15/3 июля 1847 г. // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: В 14 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1952. Т. 10, С. 503.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 68.

евский эпохи. «Но в более глубоком смысле, – пишет в этой связи Бердяев, – гоголевская Россия осталась и в России советской, и советская, коммунистическая Россия полна рожами и харями, и в ней искажен человеческий образ. И в советской, коммунистической России есть Хлестаковы, Ноздревы, Чичиковы, и в ней торгуют мёртвыми душами и лже-имянный ревизор наводит на всех страх»<sup>1</sup>.

И к этому остается только добавить, что и в пост-советской России те же «рожи» и «хари», да еще покруче, чем советские. Поэтому-то Бердяев и видит от этого спасение только на небе. Но это уже худший Гоголь. И где гарантия того, что там не будет тех же «харь» и «рож» и не будет крепостного права. Тем более, что сам Бердяев заверяет, что там тоже царит неравенство. Но об этом он будет писать уже в «Философии неравенства», о чем разговор еще впереди.

Другой «прогрессивный», бывший советский, теперь российский, философ называет Бердяева «одним из самых глубоких оригинальных русских мыслителей, которого по праву причисляют к крупнейшим философам нашего столетия»<sup>2</sup>. Нет числа похвалам в адрес Бердяева. Но в заслугу ему приписывается и его происхождение, – «из древнего русского дворянского и татарского родов, графского французского рода Шуазель, да к тому же еще и потомок французских королей»<sup>3</sup>, – и что он «легальный марксист на заре века»<sup>4</sup>, и что «революционер»<sup>5</sup>, и что поменял мирозерцание с марксистского на религиозное<sup>6</sup>. А если наоборот, – с религиозного на марксистское, то это уже что, не заслуга? Вообще-то, когда человек так легко и часто меняет мировоззрение, то это у людей серьезных обыч-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 68.

<sup>2</sup> Андреев А.Л. Н.А. Бердяев – философия истории и политика / Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 161.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

но вызывает подозрение. Поклонники же Бердяева в переходе от марксизма к христианству видит проявление смелости.

В связи с этим интересный эпизод из жизни Бердяева приводит Анатолий Васильевич Луначарский. Это было во время вологодской ссылки. Бердяев тогда получил отпуск в Житомир и там встретился с Сергеем Николаевичем Булгаковым. (Хорошенькая ссылка была для политических в те времена!) «Вернувшись назад, – как пишет об этом Луначарский, – он со сверкающими от удовольствия глазами говорил мне: «Вот смелый человек, он уже договорился до веры в Христа»»<sup>1</sup>.

Это надо быть, конечно, очень смелым человеком, чтобы уверовать в Христа в стране, где в него верит большинство населения и где христианство является, можно сказать, государственной религией. И если бы Булгаков продолжал оставаться марксистом, то он, может быть, тоже отправился бы в ссылку, а кого же тогда за христианскую веру отправляли в ссылку?

Далее Луначарский пишет: «Когда я рассказал это жившему тогда в том же городе Александру Богданову, то Богданов изрек такое предсказание: «Вообще Бердяев безнадежен и необходимо превратится через небольшое количество лет в черносотенного писателя». Мне в то время казалось это невозможным, но вся эволюция Бердяева была именно такова. Правда, он не обогнал свой образчик – Булгакова. Если Бердяев, начавший с марксизма, договорился до философски истолкованного, но, тем не менее, православия (в его понимании) глубоко церковного и даже изуверского, то Булгаков сам пошел в священники и, как ходят слухи, даже подписывал какие-то погромные антисемитские прокламации»<sup>2</sup>.

До антисемитизма Бердяев не доразвился в своем идейном развитии. И как бы он смог стать антисемитом, если был женат на еврейке. Это было бы таким же парадоксом, как шут-

---

<sup>1</sup> Н.А. Бердяев: pro et contra. М., 1994. С. 33.

<sup>2</sup> Там же.

ка шефа гестапо Мюллера из фильма «Семнадцать мгновений весны» о том, что Кальтенбруннер (среди прочего – генерал войск СС) женился на еврейке.

И последнее замечание Луначарского: «Но Бердяев всегда казался мне человеком, живущим главным образом жизнью нервов, человеком, физически глубоко больным и очень склонным эпатировать свою аудиторию»<sup>1</sup>. Вопрос остается только один: только ли *физически*?

Об «идейных исканиях» Бердяева очень хорошо писал В.Ф. Эрн: «Бердяев упрекает Розанова за то, что тот революционерствует в годы революции, реакционерствует в годы реакции. А дух Бердяева? Разве он не колеблется и не сотрясается при каждом порыве ветра. Дует марксизм – Бердяев марксист. Стало спускаться с высот Достоевского и Соловьева веяние «идеализма» – Бердяев охватывается им. Мережковский поднял бурю в стакане воды, и вот в числе наэлектризованных им – Бердяев. Женственный дух Бердяева резонирует на *все* воздушные зовы. Он, как эхо, откликается на ницшеанство. Он отражает духовные бури Ибсена. Теперь он «вдохновляется» штейнерианством. Да ведь *весь* он состоит из преломлений, из пневматических зарядов, из мгновенных восторгов пред духами, которые попеременно или вместе овладевают пневмой его. Самая прелесть его писаний, их значительный интерес – только в их чуткости к воздушным веяниям, только в том, что в каждой новой статье Бердяева находится заражение либо последней, либо предпоследней новинкой воздушных сфер»<sup>2</sup>.

А многословие? Вот известное описание Б. Зайцева: «... Большая комната, вроде гостиной, в кресле сидит красивый человек с темными кудрями, горячо разглагольствует и по временам (нервный тик) широко раскрывает рот, высовывая язык. Никогда ни у кого не видал я такого... Бердяев был ще-

---

<sup>1</sup> Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 33.

<sup>2</sup> Там же. С. 258.

голеват, носил галстуки бабочкой, веселых цветов, говорил много, пылко... В общем, облик выдающийся»<sup>1</sup>.

Другой скажет: пустой болтун и мартышка с бабочкой. А широко раскрывать рот и высовывать язык, – это что, красиво?

Я рискую прослыть «реакционным» философом, но все-таки задам наивный вопрос: а в чем «глубина», а, главное, «оригинальность» Бердяева? – Жду ответа, – нет ответа. Одни только восторги: «Великий! Великий!» Вот Ньютон – великий, потому что он открыл закон всемирного тяготения и создал классическую физику. Вот Колумб, открыл Америку. Он великий мореплаватель. Вот Менделеев, открыл периодический закон. Он великий химик. Вот Маркс открыл тайну производства прибавочной стоимости и материалистическое понимание истории. И этот ряд можно долго продолжать. Но что открыл Бердяев? И никто из тех, которые кричат «Великий! Великий!» этого конкретно не сказал.

Среди всеобщего опьянения Бердяевым раздался только один трезвый голос, – что-то вроде того, что король-то, оказывается, голый. Это голос некоего П.А. Сапронова в книге «Русская философия». «Характеристику Бердяевым современной ему западной мысли, – пишет Сапронов, – легко принять и согласиться с ней уже потому, что в ней выражены общие места критики Западом собственной культуры. К 40-м годам XX века о декадансе и закате Европы на Западе не говорил только ленивый. О пользе же, а главным образом о вреде истории для жизни Ф. Ницше заговорил еще в 70-х годах XIX века. Выпадают из расхожей для Западе критики культуры слова Бердяева только одним – противопоставлением им западной и русской мысли. Последней, по Бердяеву, не коснулся западный декаданс»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Зайцев Б. Мои современники. Лондон, 1988. С. 61–62.

<sup>2</sup> Сапронов П.А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб., 2000. С. 357.

То, что западный декаданс не коснулся русской мысли, это, как говорится, вилами на воде писано. Это французское слово в России на слуху с тех пор, как его произнес на Западе Ницше. Но Бердяев вовсе не доказывает, что в России этого не было и нет, – про Россию он в основном сочиняет всякие небылицы, совершенно не считаясь с фактами и логикой.

«Субъективный человек, – как писал Л. Фейербах, – не считается со скучными законами логики и физики, а только с произволом своей фантазии»<sup>1</sup>. Вот и Бердяеву скучно в логике и в физике, скучно вообще в науке. Вот он и фантазирует как ребенок, которому скучно решать задачки по арифметике: в один кран воды наливается 5 литров час, а в другой выливается 3 литра, спрашивается, сколько литров воды останется в сосуде через 3 часа. И что против этого возразишь? Логика вообще самый скучный предмет. И это мы знаем по опыту: студенты даже на занятиях по логике склонны предаваться всяческим фантазиям, лишь бы не заниматься логикой. Но и отсутствие логики вменяется в заслугу Бердяеву.

Впрочем, Бердяев и тут непоследователен. «Ранний» Бердяев, когда он был еще немножко «марксистом», упрекал Николая Михайловского в отсутствии логики и научной дисциплины. «Н. Михайловский, – писал он, – нигде не дает анализа понятий субъективного, его исходная точка зрения остается глубоко наивной, некритической, так как он совершенно игнорирует ту дисциплину мысли, которая одна только и может исследовать объективизм и субъективизм в познании»<sup>2</sup>.

Но порвав окончательно с марксизмом он совершенно срывается с логической цепи и переходит на мифо-поэтический стиль, Впрочем, в чем-то похожий на стиль бессмертного произведения известного автора с хорошим, между прочим,

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. М., 1955. С. 169.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М., 1999. С. 94.

названием «Моя борьба». И это название подошло бы и к «творениям» Бердяева. «Стиль энергический, – пишет о его писательской манере Н. Зернов, – немного напряженный, в чем-то повторительный, убеждающий, эмоциональный, очень личностный. Неизвестно, чего больше в трудах Бердяева – философии или художественной публицистики»<sup>1</sup>. Мы бы сказали, в них больше всего ненаучной фантастики.

Насчет философии у Бердяева выражал сомнение даже такой писатель, как Василий Розанов. Изложив его философско-религиозные декламации Розанов замечает: «Доселе – все знакомо нам из церковных книг. То же самое скажет любой проповедник с кафедры. Где же философ?»<sup>2</sup>

Вот и я спрашиваю: где же философ. А, может быть, философа-то и не было? Если философия это прежде всего логика, как это и было со времен Фалеса и Сократа, то философии в писаниях Бердяева нет никакой. И Розанов здесь замечает по поводу его книги «Смысл творчества»: «Прежде всего – глубокий упрек *философской* книге: автор *высказывает*, а не *доказывает*. Слышим проповедника, но не видим философа»<sup>3</sup>.

Что же касается «художественной публицистики», то она у Бердяева есть. И даже в избытке. А что касается «повторительности» и эмоциональности, а в особенности его антитетики: то одно, то прямо противоположное, то этим можно было бы вывести из терпения даже ангела. Но не будем нагнетать страсти, а дадим все-таки обещанную биографию, хотя биография философа интересна только в связи с его философией.

---

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 50.

<sup>2</sup> Н.А. Бердяев: pro et contra. С.261.

<sup>3</sup> Там же, С. 262.

## Curriculum vitae

Книги, написанные о себе,  
очень эгоцентричны.

Николай Бердяев

Когда Бердяев начинает рассказывать свою жизнь, он забывает сказать, когда родился на свет, и это понятно: он вообще никогда не придавал значения *фактам* и *хронологии*. Так вот, Николай Александрович Бердяев родился в 1874 году в Киеве в семье потомственных военных. Его дед был кутузовским генералом. Мать – урожденная княгиня Кудашева. По семейной традиции Бердяева отдали в Киевский кадетский корпус. Но военная карьера его не прельстила, и, окончив корпус, он в 1894 году поступил на естественный факультет Киевского университета, а в 1895 году перешел на юридический.

Судьба Бердяева очень похожа на судьбу горьковского Клима Самгина. В студенческие годы он втянулся в революционное движение, увлекся марксистской литературой. В 1898 году за участие в акциях студенческой социал-демократии его даже арестовывают, исключают из университета и ссылают в Вологду, где он проводит три года в обществе таких людей, как А. Луначарский, Б. Савинков, Б. Кистяковский, А. Богданов и др. Вот здесь-то Бердяев и понял, что это все не для него. Ведь он – слишком индивидуалист и совершенно не способен к революционной дисциплине и самопожертвованию.

Но марксизм в то время был распространенной модой среди российской интеллигенции. В марксизме либерально настроенные молодые люди видели радикальное средство против российских самодержавно-феодалных порядков и путь к буржуазно-демократическим реформам. Ведь марксизм стоит на точке зрения «прогрессивности» капитализма, по сравнению с феодализмом. Между тем, чисто либеральные идеи в России уже не имели широкого влияния в массах и выродились в пресмыкательство перед самодержавием.

Своеобразным «синтезом» марксизма и либерализма в России явился так называемый *легальный марксизм*, к которому и примкнул Бердяев. Но говорить о марксизме Бердяева всерьез не приходится. Ни одной из философских идей Маркса он толком не усвоил, кроме той, что капитализм «прогрессивнее» феодализма. Однако марксизм состоит не только в этом, но и в том, что капитализм тоже не идеал. О «марксизме» Бердяева можно сказать примерно то же самое, что он сам сказал о С.Н. Булгакове, который поначалу также увлекался легальным марксизмом. «Он никогда не был ортодоксальным марксистом, в философии он был не материалистом, а кантианцем»<sup>1</sup>.

Бердяев, в свою очередь, пытался соединить идеалистическую этику Канта с «историческим материализмом», но очень скоро от этой затеи отказался. Его суждения о марксизме поспешны, поверхностны и в сущности неверны. Например, в работе «Смысл творчества» он заявляет: «Маркс окончательно отрицает самоценность человеческой личности, видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет и приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое поколение идолу грядущего *zukunftstaat'a*

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 255.

(т.е. государства будущего – С.М.) и блаженствующего в нем пролетариата»<sup>1</sup>.

Это было обычным в то время пониманием Маркса в духе так называемого экономического материализма и позитивистской социологии. К этому месту издатели Бердяева, а это было еще в советское время, вынуждены были дать примечание: «Это описание сущности марксизма свидетельствует о том, что с наследием К. Маркса Бердяев был недостаточно глубоко знаком. В «государстве будущего», по Марксу, уже нет классов и, разумеется, пролетариата, который является классом, освобождающим себя и одновременно все человечество от эксплуатации и социального неравенства»<sup>2</sup>. Все это свидетельствует о крайней научной недобросовестности Бердяева, которую вынуждены признавать даже его адепты.

В последней работе Бердяева «Царство Духа и царство кесаря», за рукописью которой он скончался, мы находим специальный раздел «Противоречия марксизма», и здесь его суждения о марксизме более адекватны: видимо, к этому времени Бердяев кое-что прочитал из Маркса. Здесь он вынужден говорить о «гуманизме» философии Маркса. «Маркс, – пишет Бердяев, – постоянно подчеркивает активность человека, т.е. субъекта, его способность изменять так называемый объективный мир, подчинять его себе. Он обличает ошибочность сознания, которое считает человека совершенно зависимым от объективного мира»<sup>3</sup>.

Это, как заметит любой непредвзятый читатель, есть нечто прямо противоположное тому, что говорилось о Марксе раньше. Но Бердяева, судя по всему, такие вещи нисколько не смущали. Он может, например, в одном месте говорить о «пользе» социального неравенства, – об этом разговор еще

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 322.

<sup>2</sup> Там же. С. 594.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 303.

предстоит, – а в другом писать: «Человек не должен быть рабом других людей, но не должен быть и господином других людей, ибо тогда будут рабы, но другие»<sup>1</sup>. Но разве рабство не есть крайняя форма неравенства? Так что, когда сегодня противники Маркса пишут о том, что Бердяев от марксизма отказался, то при этом не надо забывать о том, *от какого* марксизма отказался Бердяев. И потом, если Бердяев от марксизма отказался, то это совсем не значит, что марксизм “плохой”, а Бердяев – “хороший”.

Русская революция 1905–1907 гг. произвела переворот в настроениях интеллигенции. Это было прежде всего разочарование в революции как таковой и в революционных идеях в частности. Люди, типа Бердяева, убеждаются в том, что народная революция может пойти гораздо дальше, чем они хотели бы. Отсюда их антинароднические, антидемократические настроения. В 1907 году выходит работа Бердяева «*Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные, литературные. 1900–1906*». Затем в 1910 году работа «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии 1907–1909 гг.». Идеи последней работы представлены Бердяевым также в статье для сборника «Вехи» – своего рода манифеста российской либеральной интеллигенции, которая отрекалась от прошлых революционных «заблуждений» и возвращалась в лоно самодержавного государства и православной церкви. В своих работах времен Первой русской революции и после нее Бердяев обличает «народопоклонство» интеллигенции. «Интеллигенция, – пишет он, – стала поклоняться народу как идолу, а под народом понимала исключительно простонародье, крестьян и рабочих»<sup>2</sup>.

Бердяев не говорит, как это делают нынешние интеллигенты, что они «тоже народ». Бердяев пытается выработать какое-то совершенно мифическое понятие народа, такого «народа»,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 134.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 93.

которого нет нигде на свете. «Русская революция, – заявляет Бердяев вопреки очевидным фактам, – конечно, не может быть названа ни крестьянской, ни пролетарской, ни буржуазной, ни дворянской, хотя классовая злоба отравляет страну»<sup>1</sup>. То, что мужики громят помещичьи усадьбы, по мнению Бердяева, совсем не говорит о том, что эта революция крестьянская. «И вся надежда русского освободительного движения в том, – пишет далее Бердяев, – что скажет наконец свое слово *народ*, внесловный и внеклассовый, народ, не «третий элемент», не пролетариат, не крестьянство, не буржуазия, не дворянство, не бюрократия, а народ, охваченный единой великой идеей, сверхчеловеческое единство нации, всегда предполагающее самоотречение отдельных групп, ограничение appetitов»<sup>2</sup>.

Бердяев почти всегда во всем простодушно проговаривается, только в другом месте. Из того, что уже сказано, ясно, что бердяевский «народ», который не крестьянство и не пролетариат, это чистейший миф. Так вот, в другом месте Бердяев уже прямо пишет о том, что это миф, и, как всякий миф, не может сказать «свое слово» в реальной борьбе. «Давно уже у нас в России, – пишет он в другом месте, – ищут *народа* как некоей реальности, и с его волей, его духом хотели бы согласовать общественное устройство. Но эмпирически нам не дано народа как реальности, такой факт не воспринимается в опыте, это факт умопостигаемый. Народ – мистическая реальность, реальность эта – предмет веры...»<sup>3</sup>.

Хорошо, народ это то, во что можно только верить... Но тогда как можно упрекать народническую интеллигенцию, что постоянно делает Бердяев, за то, что она верила в народ. Скорее всего, упрек его состоит не в том, что народники *верили* в народ, а в том, что они *ходили* в народ, а потом шли за это на каторгу и в ссылку. До этого народа Бердяеву дела нет. «Пусть, – писал по

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 74.

<sup>2</sup> Там же. С. 74–75.

<sup>3</sup> Там же. С. 95.

этому поводу Андрей Белый, – *хулиганское* поколение переполняет университеты, сидит в библиотеках; пусть оно мучается сложнейшими произведениями жизни; пусть отправляется на фабрики, в тюрьмы, на тот свет... Оно вовсе не нужно Бердяеву, как не нужен ему Бердяев»<sup>1</sup>. В общем, что он Гекубе, что ему Гекуба... И он даже нисколько не рыдает...

Но другой Андреев, пишет иначе: «Как и многие выдающиеся русские люди, вышедшие из дворянского сословия, будущий философ многим был обязан своей няне, Анне Ивановне Катаменковой. Простая русская женщина, в прошлом крепостная, она оказала большое влияние на его нравственное формирование и стала для него как бы олицетворением живой, кровной связи с народом. Впоследствии Бердяев не раз говорил о своих симпатиях к простым людям, хотя по собственному признанию, происхождение наложило отпечаток на весь стиль его мышления (однажды он назвал себя аристократическим мыслителем, признавшим правду социализма)»<sup>2</sup>.

Тут, конечно, напрашивается параллель с пушкинской Ариной Родионовной. Очень может быть, что Анна Ивановна то же самое, что и Арина Родионовна. Но уж Бердяев это никак не Пушкин, который питал сочувствие даже к тому народу, который восставал против деспотизма, – вспомните образ Пугачева в «Капитанской дочке». Бердяев ни в 1905, ни в 1917 г. не выразил ни симпатии, ни сочувствия к восставшему народу. И он не отмежевался от Гершензона, а был скорее солидарен с ним, когда тот писал: «Мы должны быть благодарны правительству, которое штыками своими охраняет нас от гнева народного».

Само понятие народа Бердяев препарирует так, что у него, вместо «народа» является немецкое «нация», – до того

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 329.

<sup>2</sup> Андреев А.Л. Н.А. Бердяев – философия истории и политика / Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 161–162.

в русском языке даже такого слова не было. На место классовой идеи Бердяев хочет поставить мифическую *национальную идею*. Но национальная идея в данном случае только прикрывает интерес национальных верхов, которые призывают низы умерить свои «эгоистические интересы» и терпеть классовый гнет во имя все той же святой «национальной идеи». «Национальная идея» – это очень обманчивая вещь, это очень опасная иллюзия. Во имя этой идеи господствующие верхи гнали народ, – не мифический «народ», а вполне реальных крестьян и рабочих, – на империалистическую бойню. А вся «национальная идея» состояла только в том, чтобы отжать японцев от китайской, в общем-то, Манчжурии и отнять у турок Дарданеллы, которые России никогда не принадлежали.

Идея нации занимает очень значительное место в политической философии Бердяева. Он ставит нацию выше государства. «Нация, – пишет он, – соборная личность, государство же – лишь подчиненная функция этой соборной личности. Нация – живой организм, существо; государство – функция существа, его состояние, или идол, ложный бог»<sup>1</sup>.

На первый взгляд это напоминает руссоистскую идею суверенитета народа: народ есть источник государственного закона. И все это выглядит будто бы так. «Нация, – пишет Бердяев, – а не государство, делает революции, свергает правительства, и она же свергает революции, если они противны верховному закону ее бытия, если мешают его органическому совершенствованию»<sup>2</sup>. Но почему же тогда Бердяев против народной революции? Да просто потому, что «нация», как и «народ», у него чисто мифическая вещь. По сути это почвеннический миф о народе-богоносце, о нации как живом организме, из которого нельзя вынуть никакую его часть, никакой орган. И главное: помимо православия, он невозможен без самодержавия.

---

<sup>1</sup> Андреев А.Л. Н.А. Бердяев – философия истории и политика / Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 126.

<sup>2</sup> Там же.

Против покушения на самодержавие Бердяев определенно возражает. У него получается следующее: одна нация, одна вера, один царь. Но тогда о каком же праве на революцию может идти речь? Бердяев все время правой рукой отнимает то, что дает левой. «По своим верованиям, – пишет Бердяев, – я... не демократ, так как религиозно отвергаю принцип народовластия, ищу гарантии прав личности не в народной воле, не в человеческой воле, а в воле Божьей»<sup>1</sup>. Правда, к этому месту он тут же делает примечание: «Всего менее это значит, что демократии я противопоставляю классовые и сословные привилегии»<sup>2</sup>. Но ведь это ничего не меняет по сути. Если вы не хотите дать привилегии народу, то тем самым уже сохраняете свои привилегии.

Во время Первой Мировой войны Бердяев отдал дань патриотизму и русскому национализму. В захвате Россией Константинополя и Дарданелл он видел необходимый духовный синтез Запада и Востока. Ради этих «высоких» целей он не жалел народной крови. «Самые страшные жертвы, – считал он, – могут быть даже нужны народу, и через великие жертвы возможны достижения, которые невозможны были для самодовольного и благополучного прозябания»<sup>3</sup>.

Позже, уже в эмиграции Бердяев стал оценивать войну иначе. «Государство порождает войны, – писал он в работе «О назначении человека», – держится военной силой и не хочет знать высшего нравственного трибунала, предупреждающего войны. Во имя своего сохранения, своего расширения, своего могущества государство считает все дозволенным. И совершенно оказывается невозможным применять к государству, как к нравственному субъекту, ту мораль, которая применяется к отдельной личности. То, что в отдельной личности почи-

---

<sup>1</sup> Андреев А.Л. Н.А. Бердяев – философия истории и политика / Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 49.

<sup>2</sup> Там же (прим.)

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 128.

тается злым, безнравственным и заслуживающим осуждения, в государстве почитается не только дозволенным, но высоким и доблестным»<sup>1</sup>.

Февральскую революцию Бердяев сначала приветствовал и готов был в ней участвовать. Но очень быстро разочаровался в ней. Октябрь 1917 г. он встретил резко враждебно. В 1919 году в революционном Петрограде Бердяев в своих публичных лекциях практически призывал к непримиримой борьбе с большевизмом. Правда, несмотря на враждебное отношение к большевикам, в голодные годы Бердяев получал хороший паек, поскольку был включен в список крупнейших ученых страны. Но он был из тех людей, которые считают, что им при любой власти принадлежит лучший кусок.

В 1920 году Бердяев был арестован и доставлен в ВЧК лично к Ф.Э. Дзержинскому. Дзержинский, как вспоминал потом сам Бердяев, произвел на него впечатление фанатика, но человека искреннего и убежденного в своей идее<sup>2</sup>. После этого он, естественно, не отказался от враждебного отношения к Советской власти. В 1922 году Н.Бердяев вместе с другими представителями русской религиозной философии был выслан за границу.

Можно сказать, что Бердяев противопоставляет демократии нациократию. Его идея нации очень смахивает на нацизм. Только это, конечно, не германский нацизм, а русский. Что такое нацизм, мы теперь уже знаем. В литературе можно встретить намеки на то, что некоторые идеологи национал-социализма ценили Бердяева как человека, близкого им по духу. И не в этом ли секрет того, что Бердяев нигде в своих работах, в том числе и послевоенных, прямо не осудил нацизма, который он благополучно пережил с женой еврейкой, принявшей еще до Первой мировой войны католичество, в оккупированном немцами Париже.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 175–176.

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 240.

Бердяев хочет быть над схваткой, он против и «левизны», и «правизны». Один из героев Шолохова на вопрос, с кем он, с белыми или с красными, отвечает, что он не с теми и не с другими, а «со своей бабой». Ту же позицию, по сути, занимает Бердяев. Умер он в Париже в 1948 году, на три года пережив свою «бабу».

Таковы основные вехи жизненного и творческого пути крупнейшего русского философа XX века. Таким, к примеру, его считает историк философии Ф. Коплстон, у которого Н. Бердяев входит в тройку крупнейших русских философов, наряду с А.И. Герценом и В.И. Лениным<sup>1</sup>. Думается, что он недалек от истины, хотя сравнение Бердяева с Лениным в наше время может вызывать странное чувство. Ведь это люди, которые стояли на самых крайних полюсах идейного и политического спектра России конца XIX – начала XX столетий: Ленин предлагал как выход из ситуации кризиса социалистическую революцию и строить царство божие на земле, Бердяев предлагал ждать Второго пришествия и царства божьего на небе..

---

<sup>1</sup> См.: Copleston F. Philosophy in Russia. Univ. Of Notre Dame, 1986, P. 389.

## Переосмысление христианской эсхатологии

И увидел я новое небо и новую  
землю, ибо прежнее небо и прежняя  
земля миновали, и моря уже нет.

Откровение Святого Иоанна

Эсхатологии посвящена одна из поздних работ Бердяева «Опыт эсхатологической метафизики». Она вышла в 1941 г. Но идея эсхатологии как способ разрешения всех мировых проблем является у Бердяева очень рано. По существу это и есть то, что составляет содержание всей его так называемой религиозной философии. И это содержание является тотчас же после его расставания с марксизмом.

Две работы Бердяева «Философия свободы» и «Смысл творчества» концентрируют в себе все его основные философские идеи. Кроме того, они чисто текстуально включают в себя содержание более ранних работ Бердяева. Говорить о систематическом изложении философских воззрений самим Бердяевым, как это уже понятно, не приходится. Это отмечают почти все, кто всерьез изучал его творчество. Вот что, например, писал по данному поводу В.В. Зеньковский: «Литературная плодовитость неизбежно отразилась у Бердяева на том, что в его книгах очень много повторений, но это не должно закрывать глаза на то, что в каждой книге Бердяева есть как бы свой особый акцент. В литературной манере Бердяева есть некоторые трудности, – часто читателю трудно уловить,

отчего данная фраза следует за предыдущей: порой кажется, что отдельные фразы можно бы легко передвигать с места на место – настолько неясной остается связь двух рядом стоящих фраз»<sup>1</sup>. А это значит, что изложение и анализ его взглядов можно по большому счету начинать с любого места. И мы начнем его с идеи *кризиса культуры*.

Бердяев, как и его предтеча Ницше, и как многие другие их современники, исходит из того факта, что современная культура находится в безнадежном кризисном состоянии. «Культура, – пишет Бердяев, – по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература – неудача в творчестве красоты; семья и половая жизнь – неудача в творчестве любви; мораль и право – неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника – неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преобразования бытия»<sup>2</sup>.

В общем, не только европейская культура, как на этом настаивали Шопенгауэр, Ницше и Шпенглер, но любая культура, культура в принципе, включая сюда и религию, находится в кризисном состоянии. «Кульť, – пишет Бердяев, – религиозная неудача, неудача в богообщении. Кульť был лишь символическим выражением последних тайн. Церковь в своих видимых воплощениях имеет культурную природу и разделяет судьбу культуры и все ее трагические неудачи»<sup>3</sup>. То есть современная культура по сути есть гигантский выкидыш.

Если Ницше из этой в принципе порочной культуры видел выход, так сказать, в «натуре», то есть в возвращении к здоровым биологическим началам в человеке, то Бердяев

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2, часть 2. Л., 1991. С. 61-62.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 521.

<sup>3</sup> Там же.

видит выход из этой ситуации не в «натуре» и не в культуртрегерстве, а во внутреннем *преображении* человека. *«Третье творческое откровение в Духе, – пишет он, – не будет иметь священного писания, не будет голосом свыше: оно совершится в человеке и человечестве, это откровение антропологическое, раскрытие христологии человека»*<sup>1</sup>.

Иначе говоря, перед нами все та же соловьевская идея *Богочеловечества*. Если Ницше провозгласил, что «Бог умер», то, по Бердяеву, он должен возродиться в человеке так же, как человек должен возродиться в Боге. И здесь Бердяев, как и Соловьев пытается соединить христианскую эсхатологию с либеральной и социалистической идеей *прогресса*. Но просветительскую идею социального прогрессе он связывает с эсхатологией, т.е. со вторым пришествием.

Итак, в центре всей религиозной философии Бердяева *эсхатология*, т.е. учение о «конце света». И под эту идею он подверстывает всё, даже русскую революционную интеллигенцию. Революция, с которой русская революционная интеллигенция связывала будущее России, ничего не дает. После каждой революции наступает реакция, и все, как считает Бердяев, возвращается на круги своя. Но простого возврата к старому никогда не происходит. Так было во времена английской революции XVII в., которая кончилась, как известно, компромиссом между земельной аристократией и буржуазией и той формой правления, которая в Англии, с небольшими изменениями, существует до сих пор. То есть простого возврата к старому, т.е. неограниченной монархии и безраздельному господству лендлордов не получилось. Французская революция конца XVIII в. завершилась, как известно, поражением Наполеона и реставрацией Бурбонов. Но земля, которую дала крестьянам революция, осталась за ними. И организация армии, и гражданский правовой кодекс остались те же, как их создали революция и Наполеон. «Без сомне-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 337.

ния, – как писал Жан Кондорсе, прогресс может быть более или менее быстрым, но никогда развитие не пойдет вспять»<sup>1</sup>.

Ленин, между прочим, до самой своей смерти не был уверен в том, что контрреволюция не победит, но он был уверен в том, что чем глубже революция перепашет страну, тем больше ее завоеваний окажется неотъемлемым ни при каких условиях. Например, Советская власть ликвидировала неграмотность, все научились читать и писать. Последнее время, по общему признанию, наша страна перестала быть самой читающей в мире, но это не значит, что мы вернулись к тому положению, когда 80 % населения России вообще не умели читать. Как любил говаривать замечательный советский философ Михаил Александрович Лифшиц: то, что жизнью взято раз, не в силах рок отнять у нас.

Бердяев ни в какой социальный прогресс не верит, ни в реформы, ни в революцию. Даже реформаторская деятельность Столыпина не вызвала его восторгов. Он верит только во второе пришествие и считает, что эта вера коренится в русской душе. Эсхатологическая устремленность, считает он, принадлежит к структуре русской души.

Есть русская пословица: чужая душа – потёмки. Еще есть шутка насчет того, что нельзя найти черную кошку в тёмной комнате. На деле в тёмной комнате можно найти все, что душе заблагорассудится. Поэтому там, где отсылают к «русской душе» и к другим таким же тёмным инстанциям, всегда есть основания подозревать, что хотят найти что-то такое, чего найти вообще невозможно. Естественно, что и Бердяев находит в «русской душе» все, что ему хочется, в том числе и коммунизм.

Эсхатология для Бердяева – удобная палочка-выручалочка. Он не хочет идти с революционной интеллигенцией, – от этого наследства он отказывается. С реакцией ему тоже не по

---

<sup>1</sup> Кондорсе Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 2010. С. 5–6.

пути. – Что делать? Чай пить? – Нет, отвечает Бердяев, надо уповать на второе пришествие. И не просто уповать. Здесь с традиционным христианским квиетизмом Бердяев решительно не согласен: необходимо активно этому второму пришествию содействовать. Чем раньше человек преобразится здесь на Земле, тем скорее наступит царствие небесное. «Только христианская эсхатология, – заявляет Бердяев, и это центральная, можно сказать, идея всей его философии, – разрешает проблему прогресса и проблему страдания»<sup>1</sup>.

Единственный смысл исторического прогресса *эсхатологический*: история готовит человечество ко второму пришествию. В русском языке «ждать до второго пришествия» означает: не дожدهшься никогда. Поэтому очень удобно отсылать ко второму пришествию. Человек жалуется, что его обижают, его угнетают. А ему говорят: вот вернется Христос на землю, устроит Страшный Суд и накажет всех злодеев, и гореть им вечно в геенне огненной, а праведники унаследуют жизнь вечную, где нет ни печали, ни воздыхания, а одна только радость бесконечная...

На этом пути Бердяев различает богословие и религиозную философию. И суть религиозной философии, как она сформировалась в России, и как это в особенности проявляется у Бердяева, заключается в том, что если в Средние века философия была превращена в «служанку богословия», то теперь, наоборот, религия превращается в служанку философии. Иначе говоря, Бердяев хочет решить свои собственные философско-идеологические проблемы за счет религии. У него вообще чисто *потребительское* отношение к религии, что и вызывало нарекания со стороны Русской Православной церкви.

Итак, идея эсхатологии, заимствованная Бердяевым у Соловьева, призвана заменить идею социального прогресса и социальной революции, которые должны решить все социальные проблемы. И это по сути попытка эксплуатировать хрис-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 191–192.

тианскую идею в либеральных и даже в ретроградных целях. Поэтому и свобода оказывается у Бердяева не формой исторического прогресса, а сугубо *антропологической* характеристикой, не имеющей никаких реальных исторических оснований. И такое понимание свободы сродни волюнтаризму и иррационализму Шопенгауэра.

## «Философия свободы»

Свобода взметнулась неистово.  
И в розово-смадном огне  
Тогда над страной калифствовал  
Керенский на белом коне.

Сергей Есенин

Так писал русский поэт Сергей Есенин о тех самых временах, которые вовсе не пришлись по душе «философу свободы» Бердяеву. А уж свободы в это время в России было столько, сколько ее не было в ней ни до, ни после. И он объяснил, почему его не устраивала эта свобода. Это уже в «Судьбе России»: народ сам по себе не способен быть свободным. Здесь Бердяев ссылается на известное место из Герцена: нельзя человека освобождать внешне, если он не свободен внутренне. Но тут возникает сразу масса вопросов: а как быть, если народ сам себя освободил не дожидаясь, когда его освободят? Что, загонять чернь обратно в ее подвалы, как это предлагают некоторые современные «политологи»? Сам слышал, как в телевизоре они порицали последнего царя за то, что тот не проявил решительности и не вызвал верные ему части с фронта.

В рассуждениях о свободе у Бердяева проявляется характерная для него манера своеобразной антитетики, о которой было уже упомянуто. Сначала он утверждает, что «Россия – страна бесконечной свободы и духовных далей, страна странников, скитальцев и искателей, страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не жела-

ющем знать формы»<sup>1</sup>. А потом все наоборот: «А вот и анти-тезис. Россия – страна неслыханного сервилизма и жуткой покорности, страна, лишенная сознания прав личности и не защищающая достоинства личности, страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством, страна крепкого быта и тяжелой плоти. Россия – страна купцов, погруженных в тяжелую плоть, стяжателей, консервативных до неподвижности, страна чиновников, никогда не переступающих пределов замкнутого и мертвого бюрократического царства, страна крестьян, ничего не желающих, кроме земли, и принимающих христианство совершенно внешне и корыстно, страна духовенства, погруженного в материальный быт, страна обрядоверия, страна интеллигентщины, инертной и консервативной в своей мысли, зараженной самыми поверхностными материалистическими идеями»<sup>2</sup>.

Это, конечно, все красно сказано, хотя и длинновато. Лермонтов в свое время сказал яснее и короче: «страна рабов, страна господ». Но за многословием легко скрыть несообразность. Ведь «бесконечная свобода» странников, скитальцев и искателей и есть проявление «антитезиса», а именно того, что они лишены крепкого быта и «тяжелой плоти». От добра, как говорится, добра не ищут, и никто не уходит в «духовные дали» от крепкого быта, а «тяжелая плоть» тоже не способствует странствиям и исканиям. В общем Бердяев не замечает, а, вернее, не выговаривает ясно и отчетливо, что его «тезис» и его «антитезис» это две стороны одной и той же медали. Того строя жизни, когда один привязан к «крепкому быту», а другой вообще лишен всякого «быта», даже земли, от которой он мог бы жить и питаться. А Бердяев упрекает крестьян в том, что они кроме земли ничего не желают. Это все равно, что упрекать голодного в том, что он кроме хлеба ничего не желает. Так накормите голодного, а потом он, может быть, пожелает

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 21.

<sup>2</sup> Там же.

и духовной пищи. А Бердяев хочет, чтобы они одним святым духом жили, без земли и без хлеба. Бердяев вообще все время напоминает ту королеву, которая, когда узнала, что народ бунтует, потому что у него нет хлеба, выразила наивное удивление: а почему же они не кушают пирожные. И почему «интеллигентщина» инертна и консервативна, если она «заражена» материалистическими идеями? Материалистическими идеями была «заражена» как раз революционная и демократическая интеллигенция: Герцен, Чернышевский, Писарев. Может быть, это действительно был поверхностный материализм, как считал Бердяев, но и он был направлен как раз именно против консерватизма и охранительства.

«Не хлебом единым...», – это понятно. Но это тоже иезуитство, когда голодному человеку вместо хлеба предлагается одна только «духовность». А Бердяев под предлогом «духовности», которой заразилась и современная «интеллигентщина», уходит от вопроса о земле и о хлебе. А народ-то всегда связывал, и будет связывать, свободу именно с землей и хлебом.

«Чтобы понять важность, что не о хлебе едином заботится человечество, – пишет Андрей Белый по поводу бердяевской проповеди «духовности», – мы должны накормить его хлебом: и справедливая борьба за экономическую справедливость; символ этой борьбы – доктрина экономического материализма – точно выражает стремление передовой части человечества искать религию и Бога не в пышных догматах, а в малых поступках: суживаясь здесь возносятся; возносясь суживаются»<sup>1</sup>.

Дайте сначала хлеба голодному человеку, а когда он наконец насытится, то, может сам, без понукания, начнет думать о высоком. Ведь это еще Аристотель заметил, что люди начали философствовать, когда у них появился досуг. А досуг у человека появляется, когда он сыт, и ему не нужно бежать добывать в поте лица хлеб свой насущный.

---

<sup>1</sup> Белый А. Каменная исповедь / Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 324.

Вот тебе «тезис» и «антитезис». Но это еще ничего, когда они ставятся рядом. Но у Бердяева мы имеем дело с такой антитестикой, от которой взбеситься можно. Я надеюсь, что Вы, дорогой читатель, еще не забыли про «крепкий быт» и «тяжелую плоть» русского человека. Но вот в другом месте читаем: «Россия – самая не буржуазная страна в мире; в ней нет крепкого мещанства, которое так отталкивает и отвращает русских на Западе... Россия – страна бытовой свободы, неведомой передовым народам Запада, закрепощенным мещанскими нормами. Только в России нет давящей власти буржуазных условий, нет деспотизма мещанской семьи. Русский человек с большой легкостью духа преодолевает всякую буржуазность, уходит от всякого быта, от всякой нормированной жизни»<sup>1</sup>.

Это все, понятно, было бы лестно слышать русскому человеку, если бы это было так на самом деле. Но в этом может обмануться только русский человек, который не читал пьес Островского. А «Мещане» Горького? Это что же, вранье, поклеп на российскую действительность? Очернительство? Горький, правда, как считает Бердяев, ничего не понимал в русской жизни. Это Горький-то, который прошел всю Россию пешком и который вырос в мещанской среде с ее «крепким бытом». Но Чехов? «В овраге»? Страшненькая вещь. И там тоже «крепкий быт». А Толстой? «Власть тьмы»? И откуда же тогда Василий Розанов, как правильно характеризует его Бердяев, выразитель «русской религии родовой плоти, религии размножения и уюта»<sup>2</sup>.

«Мещанство, – заявляет Бердяев, – метафизическая, а не социальная категория»<sup>3</sup>. Это характерная для Бердяева манера все социальные проблемы превращать в метафизические. Но если метафизические, то *вечные*. И тогда какой резон этим возмущаться. Тогда не плакать надо и не смеяться, как учили

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С.19.

<sup>2</sup> Там же. С. 17.

<sup>3</sup> Там же. С. 150.

нас наши древние учителя. А Бердяев постоянно только то и делает, что «плачет».

Но вдруг, как это часто бывает у Бердяева, является анти-тезис. «Мещанская жизнь в Париже, – излагает он свое обличение мещанства, – стала столь душной, столь убийственной для души, что только великие катастрофы и великие испытания могут очистить и освободить человека от мещанства»<sup>1</sup>.

Так значит можно освободиться от мещанства. Хотя бы ценой великих катастроф и великих испытаний. Но тогда это не метафизическая, а *историческая* категория. Но именно истории Бердяев боится, как и его учитель Ницше.

С подобной антитетикой мы еще не раз столкнемся в его текстах. И, можно сказать, что нет ни одной серьезной философской проблемы, по которой у Бердяева было бы определенное и однозначное мнение. Говорите всегда: да, да, или нет, нет, а что сверх того, то от лукавого. Так сказано в Писании. У Бердяева все именно от «лукавого»: и да и нет. И если при этом сошлются на диалектику, то классическая диалектика видит в противоположностях единство. У Бердяева никакого единства и взаимоперехода нет, противоположности так и остаются застывшими противоположностями. И он выходит из положения только за счет того, что подальше их разводит. И это называется не диалектика, а эклектика и софистика.

Но не об этой свободе идет речь у Бердяева, не о *политической* свободе, – могут возразить его адепты, а речь идет о *метафизической* свободе. И это будет верно. Но что мне толку от метафизической свободы, если она не переходит в реальную свободу, в политическую и экономическую свободу. Н.А. Бердяев назвал себя «философом свободы», и все «философы» подхватили и закричали: «Бердяев – это свобода! Бердяев – это свобода!». Но он с таким же успехом мог назвать себя Наполеоном, Магометом, Христом... Ведь это так на него похоже. Однако кем был Николай Бердяев на самом деле, вот

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 150.

в чем вопрос. И как он понимал свободу. Ведь Бердяев с самого начала заявляет: «Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать»<sup>1</sup>. Но что-то понять означает это что-то из чего-то другого *вывести*. Таков научный метод понимания. Однако такой метод Бердяев на корню отвергает: философия, заявляет он, не наука, а это, как он выражается, «эротическое искусство»<sup>2</sup>.

Н.А. Бердяев с самого начала ставит очень жесткие условия: «Философия свободы значит здесь – философия *свободных*, философия, исходящая из свободы, в противоположность философии рабов, философии, исходящей из необходимости, свобода означает состояние философствующего субъекта»<sup>3</sup>. Получается, что если ты исходишь из необходимости, то ты – *раб*, а если хочешь быть свободным, то занимайся «эротическим искусством». Понятно, что никто не захочет признать себя рабом. По сути это запрещенный прием. Ведь надо еще доказать, что тот, кто исходит из необходимости, является рабом. Стоики исходили из необходимости, но рабами не были, и даже раб Эпиктет по сути рабом не был. Именно они впервые отличили *внутреннюю* свободу человека от всех форм *внешней* необходимости, которая не всегда подвластна человеку, но которая не обязательно должна подчинить человека внутренне, его *душу*.

Наиболее откровенно и ясно Бердяев сформулировал свое понимание свободы в последней работе под названием «Самопознание». Это, так сказать, итог всей его жизни. Раннюю работу «Философия свободы» он сам считает еще не совсем зрелой. «Свобода, – пишет он в «Самопознании», – не есть познанная необходимость, как хочет Гегель и за ним марксизм, свобода уж скорее есть нежелание знать необходимость»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 12.

<sup>2</sup> Там же. С. 284.

<sup>3</sup> Там же. С. 12.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 413.

Однако здесь надо заметить, что так «хочет» не только Гегель и «за ним марксизм». Гегель здесь только завершает ту традицию в философии, которая начинается с Сократа и которую принято называть *классической*. Как раз эту традицию и отвергает Бердяев. «Совершенно ясно, – замечает он, – что меня нельзя назвать классиком. У меня есть несимпатия к классицизму»<sup>1</sup>.

Уже Сократ понимал, что пути к свободе лежат через познание всеобщего нравственного закона и подчинение этому закону, а не своему желанию и субъективному капризу, как считали софисты – основоположники, можно сказать, неклассической традиции, которую в наши дни продолжают, прежде всего, так называемые постмодернисты. Царская наука, считал Сократ, должна научить «не подчиняться никаким наслаждениям, дабы выработать у себя привычку быть свободным человеком и истинным царем, в первую очередь властвуя над своими собственными порывами, а не рабски им повинаясь»<sup>2</sup>. И когда Сократ отказался бежать из тюрьмы и счел за «лучшее» добровольно подчиниться приговору суда, то это было актом свободы.

Стоики в подчинении необходимости видели несчастье для человека. Но путь к свободе они видели не в «нежелании знать необходимость», как будто от этого необходимость перестает быть необходимостью, а в добровольном уходе из жизни. Несчастье жить в необходимости, говорили они, но нет необходимости жить в необходимости, так возблагодарим же Бога за то, что ничто не удерживает нас в этой жизни. И они уходили из жизни во имя свободы.

Христиане не одобряют самоубийства: то, что дал Бог, только он и отнять может, человек не в праве распоряжаться своей жизнью, но свобода состоит в добровольном следовании божественным заветам, заветам Христа. А то, что чело-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 130.

<sup>2</sup> Платон. Собр. соч. в 6-ти т. Т. 1. М., 1990. С. 246.

век делает по собственной воле, а не по воле Бога, есть *произвол*, а не свобода. Поэтому и самоубийство – это не свобода, а произвол. Так примерно понимал данную ситуацию Августин Блаженный. Христианство отнюдь не освобождает человека от подчинения необходимости, а требует только *добровольного* подчинения. Хотя, в случае отсутствия доброй воли, допускается и внешнее принуждение: раны, нанесенные другом, как оправдывает это Августин, – идеолог «священной инквизиции», – лучше поцелуев врага, поэтому лучше покалечить тело, но спасти душу.

Как раз против этого и восстает Н. Бердяев, но хочет сохранить свою приверженность христианству. При этом модернизированное христианство Бердяева есть не что иное, как стыдливое ницшеанство, помазанное сверху христианским мирром. Если Лев Шестов, по словам Бердяева, давал библейскую транскрипцию Ницше, то Бердяев пытается дать ницшеанскую транскрипцию библии. Хотя сам Ницше здесь честнее и последовательнее, усматривая в христианстве религию несвободы. Именно с Ницше, а еще раньше с Шопенгауэра, идет понимание свободы как произвола и вся современная неклассическая философия.

В центре классического понимания свободы стоит, конечно же, Спиноза. У Спинозы, в отличие от традиционного христианства и иудаизма, Бог не является, так сказать, *внешним* принуждением человека к свободе. Свобода, по Спинозе, это возможность действовать и поступать из понимания *внутренней* необходимости поступать так, а не иначе. Таким образом, Бог оказывается в душе человека. И это возврат к Сократу. Ведь тому его «демон» подсказывал, как поступать, а по Спинозе это диктует нравственный закон, которому только название – «Бог». Но не Спиноза, как уже, наверное, понятно, дорог Бердяеву, а его гораздо больше привлекает такой современник Спинозы, как Яков Бёме. «Бесстрастие в познании, – пишет он, – рекомендованное Спинозой, мне всегда казалось искус-

ственной выдумкой, и оно не применимо к самому Спинозе. Философия есть любовь к мудрости, любовь же есть эмоциональное и страстное состояние»<sup>1</sup>.

Но чтобы не плакать и не смеяться, а понимать, тоже нужна воля – воля к истине, а потому она, согласно Спинозе, есть *высшая страсть*. Любовь к Истине побеждает, по Спинозе, только мелкие страсти. И в этом смысле Спиноза просто сохраняет сократовское единство Истины и Добра.

В отличие от Спинозы, Бердяев – эстет. Поэтому он из классической троицы, Истины, Добра и Красоты, оставляет только Красоту, жертвуя Истиной и Добром. И такого рода эстетизм – всеобщее поветрие так называемого «серебряного века». «Слишком многие, – пишет Бердяев, – вдруг стали эстетиками, мистиками, оккультистами, презирали этику, пренебрежительно относились к науке»<sup>2</sup>. Но Бердяев часто говорит о других то, что он должен был бы сказать о себе. Это тоже его характерный стиль.

Целую систему свободы на основе подчинения нравственному закону мы находим у Иммануила Канта с его *категорическим императивом*, который *повелевает безусловно*. Но разве мы чувствуем себя несвободными, когда поступаем *по велению сердца*? Свобода и необходимость у Канта, как и у Сократа, соединяются через нравственный закон. «Моральный закон, – считает Кант, – есть единственное определяющее основание чистой воли»<sup>3</sup>. Этот закон и есть основание свободы. Но он же «неизбежно смиряет каждого человека, сопоставляющего с этим законом чувственные влечения своей природы»<sup>4</sup>.

Свобода, следовательно, не только не совпадает с чувственным влечением, как это будет затем у Шопенгауэра, а потом у

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 114.

<sup>2</sup> Там же. С. 174.

<sup>3</sup> Кант И. Критика практического разума / Соч. в 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 504.

<sup>4</sup> Там же. С. 463.

Бердяева, а она состоит в *преодолении* чувственных влечений, и вообще в *преодолении*. Следование моральному закону – это всегда преодоление, а потому следование *долгу*, а не *склонности*. Конечно, можно поступать и по склонности. Например, мне хочется есть, и я ем. И в этом нет никакого преступления. Но и заслуги никакой нет. И в заслугу это ставят только ребенку: молодец, поел всю кашку. И смешно, когда взрослые люди иногда ставят себе в заслугу, что они хорошо покушали.

«Сам я вышел из Канта и немецкого идеализма...», – пишет о себе Бердяев.<sup>1</sup> Но впоследствии, видимо, Кант из него весь вышел. Философию свободы Канта Бердяев проклинает постоянно и безусловно. «Я, – пишет он, – совершенно отрицательно всегда относился к этическому формализму Канта, к категорическому императиву, к закрытию вещей в себе и невозможности, по Канту, духовного опыта, к религии в пределах разума, к крайнему преувеличению значения математического естествознания, соответствующего лишь одной эпохе в истории науки. Формалистический морализм с категорическим императивом меня особенно отталкивал»<sup>2</sup>.

Но категорический императив Канта – всего лишь транскрипция основного правила христианской этики: не делай другому того, чего себе не пожелал бы. А формализм здесь состоит только в том, что это, так сказать, не взирая на лица. И что это был бы за нравственный закон, если бы мы делали зло одному человеку, и не делали другому, потому что он – большой начальник. И непонятно, как Бердяев хочет оставаться христианином, отвергая основной христианский закон?

Итак, свобода как добровольное подчинение необходимости есть, по Бердяеву «рабская» философия. Таким «рабом» был Спиноза и все представители немецкой классической философии. И таким «рабом» был, конечно же, Маркс. В общем-то неплохая компания. И можно было бы стоять на этом, даже

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 206.

<sup>2</sup> Там же. С. 119.

рискуя получить от Бердяева клеймо «раба». Но мы пойдем другим путем.

Мы не будем говорить, что понимание Бердяевым свободы «неправильно», что ее надо понимать так, как ее понимали Сократ, Сенека, Августин, Спиноза, Гегель. А мы скажем, и попытаемся это показать, что философия свободы Бердяева не оригинальна, хотя он претендует прежде всего на оригинальность. В философии, которая существует вот уже две с половиной тысячи лет, вообще трудно придумать что-нибудь новое. И здесь, вместе с Экклезиастом, хочется сказать: «И что было, то есть! И что есть, то будет! И нет ничего нового под солнцем!»

Бердяев – «оригинальный философ». Поэтому он нигде и ни на кого не ссылается, даже там, где он явно крадет чужие мысли и образы, как это происходит у него с «большим умом» и «умом малым», о которых толкуют у Ф.М. Достоевского Аглая Епанчина и князь Мышкин. И когда он говорит о своих собственных истоках, когда говорит о своем собственном понимании тех или иных проблем, то забывает об этом. Так он пишет о Шопенгауэре: «Из философов я рано читал и глубоко воспринял Шопенгауэра. В нем я нашел что-то соответствующее пессимистическому элементу моей природы. Шопенгауэр подтверждал мое глубокое убеждение, что мир явлений, окружающий меня эмпирический мир не есть мир подлинный и окончательный. Впоследствии я отошел от Шопенгауэра, но что-то шопенгауэровское во мне осталось. Шопенгауэровский волюнтаризм мне всегда остался близок»<sup>1</sup>.

Так вот, волюнтаризм Артура Шопенгауэра оставался не только близок Николаю Бердяеву всю жизнь: вся его «философия свободы» есть не что иное, как перепев волюнтаризма Шопенгауэра. И прежде всего Бердяев, как и Шопенгауэр, противопоставляет свободу разуму. Вот как он клянет «гносеологию», т.е. теорию познания. «Роль гносеологии в последних

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 109.

плодах новейшей философии, – пишет он, – свелась к функциям лакейским и полицейским. Встречает вас критическая гносеология в передней и не пускает в жилые комнаты. Новейшая гносеология слишком долго держит в передней и в конце концов заявляет, что хозяев видеть нельзя и что даже их совсем нет. Это – философия передних. Пора перейти к философии жилых комнат. В то же время роль гносеологии можно сравнить с функцией полицейской. Она составляет протоколы, следит, чтобы не был нарушен философский порядок, не пускает, тащит в участок»<sup>1</sup>.

«Гносеология», по убеждению Бердяева, не отвечает на самые важные вопросы человеческого бытия, в том числе и на вопрос о том, что такое свобода. Мы знаем, что кантовская *трансцендентальная философия*, – а Бердяев именно ее имеет в виду, потому что говорит о *критической* «гносеологии», – *ограничивает* разум, чтобы дать место *вере*. Поэтому она пускает не только в «переднюю», но и в «заднюю». Именно там прячутся, по Канту, проблемы Бога и бессмертия человеческой души. Другое дело, что это все, так сказать, сверх ума. Но ведь и Бердяев считает, что туда надо идти с совсем другими инструментами.

Что же касается свободы, то она неразрывно связана у Канта, как уже было сказано, с всеобщим нравственным законом, которому человек может подчиниться только *свободно*. Нравственность по принуждению – это, как справедливо считает Кант, противоречие в определении. Поэтому он иногда считает даже, что боязнь божьего наказания смазывает чистоту мотива нравственного поступка: нравственность – сама себе мотив, сама себе закон. И потому она свободна. Человек свободен там, где он сам себе полагает закон, а нравственный закон, как и любой закон, есть выражение *всеобщего*. Своей собственной может быть жена, а нравственный закон не может быть чьей-то частной собственностью. Вот этого всего Бердяев у Канта в упор не видит. Он видит только «гносеологию».

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 31.

Бердяев был бы по существу прав в своем протесте против кантианства и позитивизма, если бы он показал, как расширить границы философии, чтобы она могла вместить в себя указанные проблемы и решить их. Но Бердяев идет по существу тем же путем, что и Кант, решая эти проблемы не за счет философии, а за счет веры. «В конце концов, – пишет он, – власть гносеологии есть порождение скепсиса. Живая и сильная вера исключает возможность болезненной рефлексии, а, следовательно, и разъедающей волю гносеологии. Вечно рефлектирующая гносеология есть безволие, и воля должна положить этому предел»<sup>1</sup>.

Как говорил Достоевский, «рефлексия заела». Чисто рассудочная рефлексия действительно лишает человека воли к действию, через которое и осуществляется свобода. Но если «рефлексия» не дает никаких оснований для свободного решения, то это не значит, что надо отбросить всякую «рефлексию» и действовать, как бог на душу положит. Можно так зарефлектироваться, что лишишь себя воли. Но можно и наоборот – за счет необузданного волюнтаризма лишиться себя ума. Именно до полного умопомрачения и доводит свою «философию» Бердяев.

«Меня, – пишет Бердяев, – называют философом свободы. Какой-то черносотенный иерарх сказал про меня, что я «пленник свободы». И я действительно превыше всего возлюбил свободу. Я изошел от свободы, она моя родительница. Свобода для меня первичнее бытия. Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ»<sup>2</sup>.

Выходит, что Бердяев стал свободным еще до своего рождения, до своего «бытия»! Но, во-первых, кто не любит свободу? Любой уголовник клянется: «век свободы не видать». И «на воле» все-таки лучше, чем в тюрьме. Пусть Бердяев приведет

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 31–32.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 66.

хотя бы один пример, когда человек сказал бы, что он не любит свободу. Это так же тривиально, как девицы из телевизионной рекламы, которые заявляют, что они для себя «выбирают лучшее». Как будто кто-то сознательно выбирает для себя худшее. Тем не менее, Бердяев пишет: «В противоположность распространенному мнению, я всегда думал, что свобода аристократична, а не демократична. Огромная масса людей совсем не любит свободы. Многое я приобрел в своем духовном пути, в опыте своей жизни, но свобода для меня изначально, она не приобретена, она есть *a priori* моей жизни»<sup>1</sup>.

Понятно, что это клевета на «огромную массу людей», которые просто иначе, чем Бердяев понимают свободу. Они просто хотят стать свободными *вместе*, а не по одиночке. И свободу видят не в «*a priori*» своей жизни, а в том, как писал Ж.-П. Сартр, чтобы есть досыта каждый день и иметь приличные штаны. Все помнят знаменитое гётевское «лишь только тот достоин счастья и свободы, кто каждый день за них идет на бой». Бердяеву не надо каждый день идти на бой за свободу, потому что ему не надо ее приобретать: она *a priori* его жизни. Но здесь за кантовским априоризмом явно просвечивает натурализм: свобода дана Бердяеву его аристократическим происхождением.

В декламациях на тему любви к свободе, конечно же, нет ничего оригинального. Но вот относительно «философии», и это уже во-вторых, сложнее. И тут действительно может показаться, что так радикально, как Бердяев, вопрос о первичности свободы ни один философ не ставил. – Ставил! Да еще так радикально, как не получается и у Бердяева, который здесь пытается повязать все с христианством. Были такие философы, которые в своем волюнтаристском радикализме и на христианство не оглядывались и, более того, видели в нем начало, существенно ограничивающее свободу. Был, например, такой философ Ф. Ницше, о чем уже шла речь, для которого

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 68.

христианство есть апология рабства. А еще раньше был такой философ А. Шопенгауэр, у которого философия начинается не с Бытия, как у ненавистного Гегеля, – марксизма он еще не знал, – а с Воли.

В каком учении воля не стеснена никакой «рефлексией», т.е. никаким мышлением? Правильно вы догадались, – это «Мир как воля и представление» незабвенного Артура Шопенгауэра, который первым поставил «двойку» Сократу, сказавшему: «Умейте думать, афиняне». Зачем думать? – ставил вопрос Сократ. – Чтобы быть свободными. Ведь человек может быть свободным только тогда, когда он может поступать *по собственному разумению*, а не по воле богов или по воле начальства. Согласно Сократу и всей классической философии, это свобода через мышление, через разум. Поэтому только разумное существо может быть свободным. Только разум дает основание и санкцию воле. Воля – всего лишь *практическое проявление разума*.

Но иначе свободу понимали антиподы Сократа – киники. Они считали, что свобода не в мышлении, а в безмыслии. И потому именно их должен был бы считать своими учителями Шопенгауэр, а за ним и Бердяев. Отличие Шопенгауэра от Бердяева в том, что первый еще, несмотря на свое оголтелое антигегельянство, «классик»: под свой волюнтаризм он хочет подвести логико-методологический фундамент, ненавистную Бердяеву «гносеологию». Основой своей системы Шопенгауэр считает работу «О четверояком корне закона достаточного основания»<sup>1</sup>. Об этом же он пишет и в своей основной работе «Мир как воля и представление». Если закон достаточного основания является всеобщим и необходимым, то и воля должна иметь под собой основание. Но если воля имеет под собой основание, то она уже не-воля, т.е. уже *принуждение и необходимость*. В этом случае уже нет никакой свободы. И потому Шопенгауэр ограничивает действие закона достаточного

---

<sup>1</sup> См.: Шопенгауэр А. Афоризмы и истины. М.–Харьков, 2000. С. 13.

основания, чтобы дать место свободе. Мировая Воля у него не имеет под собой никакого основания, – она безосновна.

Но свобода, не имеющая под собой никакого основания, есть *произвол*. А произвол одного всегда есть ограничение свободы другого. Отсюда эгоизм и мизантропия Шопенгауэра. И отсюда вопиющее противоречие его философии, которое подмечено автором предисловия к немецкому изданию работ Шопенгауэра о законе достаточного основания и его «Афоризмов» М.А. Блюменкранцем. Последний пишет о том, что «Афоризмы житейской мудрости», заключающие данную книгу, в корне противоречат философским установкам самого Шопенгауэра на снятие индивидуальности и проповеди этики сострадания. «В них по большей части, – пишет он, – торжествует достаточно унылый и плоский житейский прагматизм убежденного мизантропа. Возможно, сам автор рассматривал их как руководство для тех, кому не достает в этом мире ни собственной воли, ни собственного представления»<sup>1</sup>.

Ограничение действия закона достаточного основания логически неизбежно, как только мы примемся рассуждать не о тех или иных конечных вещах, а о *мире в целом*. Он-то имеет под собой какое-то основание, или нет? Если он имеет свое основание за пределами себя, тогда это не мир в целом. А если он имеет основание в себе самом, то это *спинозизм* с его идеей субстанции как причины самой себя. Но такую диалектическую идею ни Шопенгауэр, ни Бердяев принять не могут. О Спинозе Шопенгауэр отзывается довольно пренебрежительно и объявляет его путаником, который смешал логический закон достаточного основания с законом причинности, хотя такую «путаницу» допускает и противник Спинозы Лейбниц, для которого тождественны положения: ничего не происходит без причины и ничего нельзя утверждать без достаточного на то основания. И это понятно, потому что если бы что-то происходило без причины, то и утверждать об этом можно было бы

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Афоризмы и истины. С. 10.

без всякого основания. И указание на причину разве не есть достаточное основание.

Но если мы разделим эти два закона, то тогда рассуждать по закону причинности мы уже не можем, потому что рассуждение – это *логический* процесс, а причинность характеризует *физический* процесс. Однако, не только по Спинозе, но и по Декарту, «порядок и связь идей» те же самые, что «порядок и связь вещей», Иначе никакая логика, порядок и связь идей, не имела бы никакого предметного смысла. Поэтому парадоксально не отождествление принципа основания и принципа причинности, а их абсолютное разделение. Шопенгауэр по сути не опровергает Спинозу, а лишь отделяется ироническим сравнением *causa sui* с бароном Мюнхгаузеном: «Подлинной эмблемой *causa sui*, – пишет он, – является барон Мюнхгаузен, охвативший ногами свою тонущую лошадь и вытянувший себя вместе с лошадью, держась за свою перекинутую на темя косицу; а под этим должно быть поставлено: *causa sui*»<sup>1</sup>.

Шопенгауэр хочет сказать, что все это нелепость, ерунда. Как это так: человек сам себя вытаскивает из болота? Но разве аэроплан не поднимается *сам* в воздух? И разве человек, как это считал «грубый шарлатан» Гегель, не производит самого себя своим собственным трудом? И если не так, то тогда его производит кто-то другой: Бог, как в христианстве, или природа, как у французских просветителей. Однако в обоих последних случаях человек не может быть свободным. В первом случае Бог предопределяет весь жизненный путь человека, и даже ни один волос не упадет с его головы без божественного соизволения. А во втором случае человек как существо природы должен подчиняться естественно-природной необходимости и должен чесать правой задней лапой за правым ухом даже в присутствии дам. И какая уж тут свобода, тут одна только «нужда».

Отсюда натуралистическое понимание морали у Шопенгауэра: моральная необходимость у него состоит в том, что, в

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Афоризмы и истины. С. 27.

силу этой необходимости, «каждый человек, даже каждое животное, *должно* при наличии мотива совершить то действие, которое соответствует его врожденному и неизменному характеру и поэтому следует так же неизбежно, как любое другое действие какой либо причины»<sup>1</sup>. Поэтому, считает Шопенгауэр, это действие в принципе можно предсказать, хотя и не так легко, как, допустим, солнечное затмение, из-за «трудности распознать и вполне изучить индивидуальный эмпирический характер и свойственную ему сферу познания, исследовать которые нечто совсем иное, чем изучить свойства средней соли и по ним предсказать ее реакцию»<sup>2</sup>.

Удивительно то, что Шопенгауэр проницательно замечает: *мотив* – особая форма причины. «*Мотивация*, – считает Шопенгауэр, – *это каузальность, видимая изнутри*»<sup>3</sup>. Но мотивация – это не только каузальность, *видимая изнутри*. Это каузальность, *действующая изнутри*. Указанное «изнутри» Шопенгауэр понимает, видимо, натуралистически, как действие изнутри *организма*. Однако то, что действует изнутри организма, есть не мотив, а только *стимул*, за которым следует определенная *реакция*. И это целиком биологическая, натуральная категория, а не *моральная*. Причем вне зависимости от того, действует такая причина изнутри организма или извне организма, она является *внешней* по отношению ко мне как личности, как моральному существу, причиной, и она может превратиться в мотив только в том случае, если я приму решение *затормозить* ее действие.

Вот этого противодействия моральных мотивов биологическим позывам, в чем, собственно, и проявляется человеческая воля, совершенно не понимает Шопенгауэр. Поэтому он и не понимает, что такое человеческая воля, путая ее с биологическим позывом, жизненным порывом, химическим средством и прочее, т.е. с чем-то натуральным.

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Афоризмы и истины. С. 155.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 146.

Интересно, что натурализм в понимании воли проявляется в таких крайних формах неклассической философии, как философия жизни и позитивизм. Вот, например, что пишет в этой связи Эрнст Мах: «Воля состоит в подчинении менее важных рефлексивных актов жизненной функции руководящих процессов. А эти руководящие процессы суть ощущения и представления, **регистрирующие условия жизни**»<sup>1</sup>.

Определение не из ясных, но понятно одно: воля не выходит и не выводит человека за пределы *органической* жизни. Это по сути то же самое, что и у Шопенгауэра. Поэтому человеческое поведение, как совокупность телесных действий, по Шопенгауэру, целиком и полностью подвержено закону причинности. Но как же тогда человек может быть свободным? Сознание не освобождает его от действия естественно-природной необходимости: оно, как это получается у Шопенгауэра, может только наблюдать действия собственного тела. И зачем тогда человеку сознание? Чтобы страдать оттого, что мы не в силах справиться с действиями своего тела, своего организма? Поэтому у Шопенгауэра и получается, что сознание есть одно только страдание. Получается своеобразный психофизический параллелизм, дуализм души и тела, который неизбежно возникает везде, где отвергается спинозизм.

Шопенгауэр же спинозист, т.е. детерминист во всем, кроме одного – мира в целом. «Общий смысл закона основания, – заключает он свое «философское исследование», – сводится вообще к тому, что всегда и повсюду каждое есть *посредством другого*. Однако так как закон основания во всех своих формах априорен, следовательно, коренится в нашем интеллекте, его нельзя применять к целому всех существующих вещей, к миру, вместе с этим интеллектом, в котором он пребывает»<sup>2</sup>. Но тогда и человек как воля тоже не имеет под собой никакого основания, ведь его воля только проявление мировой Воли. И чем

---

<sup>1</sup> Мах Э. Познание и заблуждение. М., 2009. С. 91.

<sup>2</sup> Там же. С. 158.

тогда определяется логика его поведения? Человек оказывается непредсказуемым так же, как и то существо, которое чешет задней лапой за ухом: вроде он – мирный пес, но что у него там на «уме», сказать невозможно. А вдруг возьмет, да укусит. И как же мы можем тогда предсказать поведение человека?

Главное противоречие всей философии Шопенгауэра состоит в том, что, с одной стороны, абсолютный детерминизм, а с другой – абсолютный произвол. Бердяев детерминизм полностью отвергает и оставляет один только произвол. Если бы Бердяев сказал: я понимаю свободу так, как понимал ее Шопенгауэр, то было бы все понятно. И о влиянии на него Шопенгауэра он не раз проговаривается. «Характерно, – пишет он, – что во время моего духовного пробуждения в меня запахла не Библия, а философия Шопенгауэра. Это имело длительные последствия»<sup>1</sup>.

Бывает так, что западет в нас какая-нибудь идея от кого-то. А потом она всплывает как *своя*. И это вовсе не всегда сознательный плагиат. «Чужая мысль едва коснулась его слуха и уже стала его собственностью» (А.С. Пушкин). А у Бердяева дело запутывается тем, что он потом еще сознательно вбил в себя Библию, которая в общем-то антипод всему творчеству Шопенгауэра. В этом главный парадокс бердяевской философии: он пытается дать шопенгауэровскую транскрипцию Библии, он хочет соединить волюнтаризм и христианство.

По Сократу, да и по Библии, свобода и воля, или свободная воля, что всего лишь только масло масленное, возможны только через разум, через сознание. У Шопенгауэра все наоборот: воля сама по себе, т.е. до разума и вне разума «совершенно и во веки веков свободна»<sup>2</sup>. А свободна она, потому что «не подвластна необходимости»<sup>3</sup>. Свобода есть не познание необ-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 60.

<sup>2</sup> См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск, 1998. С. 509.

<sup>3</sup> Там же.

ходимости и овладение этой необходимостью, а ее *отрицание*. И «рефлексия», по Шопенгауэру, бессильна против «воли». «... Первоначально и по своему существу познание находится всецело на службе у воли»<sup>1</sup>. Слуга не может командовать своим господином. Но в этом, считал Шопенгауэр, несчастье человека. И не только человека. В этом несчастье мира, потому что «воля должна пожирать самое себя, ибо кроме нее нет ничего и она – голодная воля»<sup>2</sup>. «Отсюда – поиски, отсюда – тоска и страдание»<sup>3</sup>.

И сознание, которое есть только у человека, только усиливает страдание. Животное не страдает, потому что оно не знает, что оно «страдает». А человек *знает*, что он страдает, и потому страдает еще больше. И у человека часто наблюдается эскалация страдания. И он сам иногда не знает, отчего он страдает. Но вся его жизнь одно сплошное страдание.

Бердяев хочет сказать наоборот: в отказе от «рефлексии», от разума, в погружении в мистику состоит великое «счастье» человека. Но, как он сам признается, его собственная философия – это тоже сплошная тоска: один из параграфов его «Самопознания» так и называется «Тоска». И весь итог его жизни, как он сам признается, одно только томление. «Основное противоречие моей жизни, – пишет Бердяев, – всегда вновь себя обнаруживает. Я активен, способен к идейной борьбе и в то же время тоскую ужасно и мечтаю об ином, о совсем ином мире»<sup>4</sup>.

Но и отрицания по большому счету не получается. Как можно отрицать грозу, когда молния может тебя убить? От нее надо куда-то спрятаться, а не отрицать. «Против могучего голоса природы, – пишет Шопенгауэр, – рефлексия имеет мало

---

<sup>1</sup> См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 341.

<sup>2</sup> Там же. С. 310.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 446.

силы»<sup>1</sup>. Но если наш разум бессилен перед зовом природы, то это и говорит о том, что мы вынужденно *подчиняемся* природе, т.е. мы несвободны. Свобода есть прежде всего власть над своей собственной природой, и только поэтому мы можем властвовать над внешней природой, подчинить ее своим разумным целям: построй громоотвод, как это придумал прагматичный американец Бенджамин Франклин, и не бойся грозы.

Разум бессилен перед природой, считает Шопенгауэр. Бессильна перед ней и наука: «ни одна наука в подлинном смысле (под чем я разумею систематическое познание, руководимое законом основания), ни одна наука никогда не может дать вполне удовлетворительного объяснения, ибо она никогда не попадает во внутреннее устройство мира, никогда не выходит за представление и, в сущности, знакомит только с взаимоотношениями одного представления к другому»<sup>2</sup>.

Разве это не похоже на рассуждения Бердяева про «переднюю» и «заднюю»? Но Шопенгауэр-то писал это примерно за 80 лет до Бердяева. Так чем же Бердяев оригинальный философ? И про науку Шопенгауэр пишет то же самое: «Научность есть лишь одно из выражений утери свободы творческого духа»<sup>3</sup>. И про философию как «искусство» он пишет то же самое, что потом появится у Бердяева: «Моя философия будет отличаться от всех предшествовавших ей (за исключением разве философии Платона) тем, что она не будет простым применением закона основания, которым руководствуются все остальные системы как научные, так и философские; она будет не наукой, а искусством»<sup>4</sup>. «Философ никогда не должен забывать, что философия есть искусство, а не наука»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 500.

<sup>2</sup> Там же. С. 117–118.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 265.

<sup>4</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 1251.

<sup>5</sup> Там же. С. 1258.

Шопенгауэр, правда, не говорит здесь об эротике, как Бердяев. Хотя эротика и у Шопенгауэра занимает немалое место. Напрасно только он пытается взять себе в союзники Платона. Платон никогда не отрицал закона основания. А что касается причастности последнего к искусству, то его диалоги действительно по форме представляют собой художественные произведения. Но только *по форме*. А по содержанию это очень строгое диалектическое рассуждение, и потому *наука*. Вот декламации Бердяева действительно не имеют ничего общего с наукой. В этом смысле в своем отрицании науки и научности он более последователен, чем Шопенгауэр. Однако и искусства у него не получается. Всё «искусство» его сводится к тому, что он на разные лады повторяет одно и то же. Да и лады у него не очень-то разнообразны.

Бердяев действительно не устает повторять это «сладкое слово свобода». Но он ни разу, даже ради приличия, не сказал о свободе народа, вообще – о свободе кого бы то ни было, хотя бы негров в Америке, или евреев в России. Помните, как это у Некрасова: «Воля народа, счастье его, жизнь и свобода прежде всего». Создается впечатление, что у Бердяева все время речь идет о *его собственной свободе*. Он, как пушкинский Алёко, «для себя лишь хочет воли». Потому что он не рожден для «дикой доли».

Внешние притеснения человека Бердяева мало волнуют, – он печется о его внутренней свободе. «Недостаточно, – пишет он, – человека освободить от внешнего насилия, как то думает социальная религия наших дней, нужно освободиться человеку от внутреннего зла, которое и рождает насильственную связанность природы и смертоносный ее распад. Человек должен стать внутренне свободным, достойным свободы и вечной жизни, действительно перестать быть рабом, а не надевать костюм свободного: он должен сознать свой грех, в котором участвовал, и религиозную связь свою с искуплением. Освобождение зверя с бушующим в нем хаосом не есть осво-

божество человека, так как подлинный человек есть часть божественной гармонии»<sup>1</sup>.

Как много красивых и непонятных слов! А суть? Станьте свободными *внутри*, а потом мы освободим вас от *внешней* зависимости. Вот такая иезуитская философия получается у Бердяева. И кто будет решать, свободен я внутренне, или нет. Начальство? Вот в эту сторону и клонит постоянно Бердяев, который о начальниках слова плохого не говорит, а только о том, что народ «плохой», не заслужил свободы. Он допускает свободу только по воле начальства. Или по воле Бога. Но это все равно, ведь Бог это и есть Большой Начальник. «Свобода, – пишет Бердяев, – должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной *благодати*, вмешательством самого Бога в судьбы мировой истории»<sup>2</sup>.

Сам человек освободиться не может. «Может ли дитя смерти спастись и спасти мир собственными силами?»<sup>3</sup> На этот вопрос у Бердяева совершенно определенный отрицательный ответ: «Искушение творения, освобождение от греха и спасение совершается не слабыми и поработченными человеческими силами, а мистической диалектикой Троичности, соединяющей Творца и творение, преодолевающей трагедию свободы греха»<sup>4</sup>.

Поэтому когда народ без всякой мистики сам себя освободил, Бердяев очень обиделся на него и полностью порвал с Русской революцией, хотя готов был признать правоту революций в прошлом. «В Великой французской революции, – пишет он, – и во всех освободительных революциях была несомненная правда, восстание против несомненной лжи, освобождение от первоначального рабства, но, – спешит добавить Бердяев, – было и новое зло, обо-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы.... С. 129.

<sup>2</sup> Там же. С. 143.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

готворение человеческой стихии, поклонение новому земному богу вместо Отца Небесного, с которым соединил нас Христос»<sup>1</sup>.

Но разве в Русской революции не было восстания против *несомненной лжи*? И Бердяев, наверное, ответил бы даже положительно на этот вопрос. Но в революции все-таки совершилось все не по философии Бердяева, и он окончательно проклиная свой народ. И здесь проявилось его барство и самодурство, в которых Бердяев откровенно сознается. «Я получил по наследству, – пишет он о себе, – вспыльчивый, гневливый темперамент. Это русское барское свойство. Мальчиком мне приходилось бить стулом по голове. С этим связана и другая черта – некоторое самодурство. При всех добрых качествах моего отца, я в его характере замечал самодурство. Этот недостаток барски-русский есть и у меня. Я иногда замечаю что-то похожее на самодурство даже в моем процессе мысли, в моем познании»<sup>2</sup>.

Надо сказать, что такое самодурство чувствуется во всем. В том числе и в бердяевском понимании свободы. Ему, как капризному ребенку любая игрушка – не игрушка, любая свобода – не свобода. Вот уж в результате Февраля 1917 г. в России была такая свобода, которая до того была, правда, очень короткий период, во Франции в 1848 г., тоже в результате Февральской революции, а в России нет до сих пор. Тогда даже солдаты могли не становиться во фронт перед генералом и болтались по Петрограду расхристанные, лузгая семечки. Но именно это, наверное, и не понравилось Бердяеву. «В противоположность распространенному мнению я всегда думал, – пишет он, – что свобода аристократична, а не демократична. Огромная масса людей совсем не любит свободы и не ищет ее. Революции масс не любят свободы»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы.... С. 168.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 18.

<sup>3</sup> Там же. С. 68.

Бердяев никогда не хотел свободы от народного восстания, которое уничтожает аристократическую свободу. Для него народ всегда страшен и неприятен, ведь от него так плохо пахнет. Бердяев, между прочим, отмечает, что он всегда страдал от дурных запахов и был патологически брезглив. Поэтому он любил духи и хорошие сигары. И в этом смысле антиподом Бердяева оказывается мужицкий демократ Л.Н. Толстой. И здесь вспоминается характерный эпизод из «Воскресенья», когда во время Пасхи Нехлюдов христосовался с мужиками, ему нравился их здоровый деревенский запах, который, как замечает Толстой, бывает только у мужиков. Но именно потому, что Толстой любил мужиков, его не любил Бердяев и вменял ему в вину его «народолюбие».

Исторически известны два понимания свободы: свобода как *произвол* и свобода как *познанная необходимость*. Против второго Бердяев возражает самым решительным образом. Но тогда свобода оказывается произволом, под каким бы благовидным соусом он ни подавался. Бердяев здесь повторяет ход мысли Шопенгауэра: если свобода – произвол, то она не подчиняется никакому основанию. И Бердяев, вслед за Шопенгауэром, подменяет принцип достаточного основания «принципом достаточного желания», как назвал его американский философ Марвин Фарбер, имея в виду принцип любого *верования*. «Принцип достаточного желания» – это и есть произвол, это и есть самодурство. И то и другое по сути просто синонимы.

Кстати, «принцип достаточного желания», т.е. самодурство так же как и у Бердяева проявляется у Шопенгауэра не только в философии, но и в поступках. Шопенгауэр, правда, не бил стулом по голове, но бедную белошвейку-то он покалечил. Это понятно, что женщины своей болтливостью могут раздражать. Тут Шопенгауэра можно понять. Но нельзя же за это спускать человека с лестницы.

Итак, свобода первична, а бытие вторично. Но как можно быть свободным и не быть? Гамлет гадал: быть или не быть.

Он выбрал *быть*. И это был акт свободы. Свобода и человеческое бытие тождественны. А потому вообще нельзя ставить вопроса о том, что «первично», бытие или свобода: быть человеком – это и значит быть свободным, а быть свободным – это значит быть человеком. Человек в одном акте производит себя и свою свободу, а именно в *труде*, который ни Шопенгауэр, ни Бердяев вообще не рассматривают как существенную часть человеческого бытия. Поэтому свобода у них к человеку или приходит извне, от бога, как у Бердяева, или от природы в виде инстинкта, позыва, желания и т.д., как это в общем-то получается у Шопенгауэра.

Но позыв, инстинкт представляют собой абсолютную необходимость: инстинкт действует неудержимо. А человек может и должен *сдерживать* себя. И в этом, в способности *торможения*, – в чем и состоит *сила воли*, – и заключается залог и первый акт свободы. Поэтому свобода наступает лишь там, где прекращается безраздельная власть инстинкта, власть слепого чувства. Бердяев говорит, что «детерминированная свобода не есть свобода»<sup>1</sup>. Но инстинкт как раз и есть форма детерминации в природе. В природе только физическое препятствие может помешать срабатыванию инстинктивного позыва. В обществе ему препятствуют *моральные* препятствия, препятствует *сознание* того, что *так нельзя*. Как это ни странно, в обществе свобода начинается с *запретов*, с *табу*. И хотя это действовало первоначально тоже с непреложностью инстинкта, это было все-таки ограничение животности. Следующая ступень – *сознательное* самоограничение. «Интеллектуальная греческая мысль, – заявляет Бердяев, – была очень неблагоприятна для свободы. Добро было детерминировано разумом. Примат и господство разума не признает свободы»<sup>2</sup>.

Получается, что человек может стать свободным только потеряв разум, т.е. совершенно одурев. Если бы Бердяев ска-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 382.

<sup>2</sup> Там же.

зал, что разум не признает *произвола*, то это было бы верно. Ницшеанское поругание греков, – в отличие от Ницше Бердяев это делает несколько стыдливым и неявным образом, – это отказ от сократовско-платоновского единства Истины, Добра и Красоты. Добро отделяется от Истины. Но что есть Добро, противопоставленное Истине?

«Наиболее общее определение свободы, – пишет Бердяев, – обнимающее все частные определения, заключается в том, что свобода есть определение человека не извне, а изнутри, из духа»<sup>1</sup>. Это абсолютно верно! Человеческая свобода определена не инстинктом, а духом. Но это и есть *сократовское* определение свободы. Не сухожилия и не кости, не инстинктивный страх смерти определяют, согласно Сократу, свободный поступок, а *решение*, которое исходит из понимания, из сознания Всеобщего Блага. Вспомним, как это было, – ведь это всемирноисторический факт.

Сократ сидит в тюрьме и дожидается исполнения смертного приговора, который вынес ему афинский суд, обвинив его в том, что он отрицает староотеческих богов и хочет ввести новых, а также в том, что он развращает юношей. Современные молодые люди при слове «разврат» начинают смущенно улыбаться. Но весь «разврат» в случае с Сократом заключался только в том, что он учил юношей поступать *по собственному разумению*, а не так, как велит обычай и традиция. Иначе говоря, он учил их поступать *свободно*, потому что свободный поступок это, по Сократу, *обдуманый* поступок, *сознательный* поступок. И сам Сократ поступает сознательно и обдуманно, когда он отказывается бежать, как это предлагают ему его друзья, а *добровольно*, т.е. свободно идет на смерть.

Добровольно идти на смерть это нонсенс, скажет современный «философ». Смерть это такая вещь, от которой человек может только бежать. И подведет под это современный научный «базис»: все живое избегает смерти. Так, скажет он,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 283.

учит Лоренц, или какой-нибудь биологический авторитет. «Научно» объяснять человеческие поступки, считают современные «философы», это значит объяснять их из биологии и физиологии. Сократ как раз и был тем первым философом, который считал, что человеческий свободный поступок не объяснить ни из биологии, ни из физиологии. А он объясняется только из *общественного долга*. Я *должен* так поступить, говорю я сам себе, и потому поступаю свободно. Долженствование и есть основная моральная категория по Канту. И после Сократа только Кант развил адекватную этическую теорию. «Счастье», наоборот, считал он, жалкая категория, потому что ради «счастья» и благополучия человек может нарушить долг, предать товарищей, изменить Родине и т.п.

Сила духа как раз и проявляется в презрении человека к смерти. Хайдеггер говорит, что человек отличается от животного тем, что человек *знает*, что он смертен. Но высшее отличие человека еще и в том, что человек может победить смерть. Сократ победил смерть. Потом этот подвиг повторит Христос. В чем разница между тем и другим, в этот вопрос мы здесь вдаваться не будем. Но Бердяев делает во всем этом одну «маленькую» подвижечку: для него дух это только религиозный дух, дух только там, где слепая вера, дух противопоставляется разуму. У Сократа, наоборот – сила духа это и есть сила разума. Сократ как раз борется против слепой веры. Он не против староотеческих богов, в чем его пытались обвинить. А он за то, чтобы граждане этих богов *свободно выбрали*. И он не против того, чтобы сын кожевника Анита стал кожевником, но чтобы он это сделал *сознательно и свободно*.

Страх смерти это *малодушие*. И эту тему замечательно прописал в своих произведениях Лев Николаевич Толстой. И, оказывается, он оказался здесь совершенно не понятым, как это проявилось в лекции по телевизору одного «современного философа». Речь шла о повести Толстого «Смерть Ивана Ильича». Лектор трактует это так, что Иван Ильич перед своей не-

избежной и скорой кончиной испытывает *одиночество* и *страх*. Но дело-то в том, что страх-то и бывает от одиночества. На миру, как говорит русская пословица, и смерть красна. И когда Иван Ильич вдруг узнает, что он не одинок, что есть человек, который тебе по-человечески сочувствует, то у него начинает исчезать страх перед смертью. И он *побеждает* смерть...

Одиночество Ивана Ильича обусловлено тем, что он сам всю жизнь был, как говорится, черствым эгоистом. Он всю жизнь только устраивал *свою* благополучную жизнь. И когда это «тяжким трудом нажитое» благополучие рушится, вот тут-то и начинается «экзистенциальный страх». Но как только он прорывается сквозь коросту своего эгоизма к людям, хотя бы к одному из людей, а прорваться к одному, это значит прорваться ко всем, то и кончается этот самый «экзистенциальный страх». И преодоление этого страха и есть победа над смертью и Свобода. И этот прорыв происходит у Ивана Ильича, – соответственно, у Льва Николаевича, – через то самое «народолюбие», которое так не нравится в Толстом Бердяеву. Поэтому он и не находит пути к свободе здесь, на этой «грешной» земле, а ищет совсем другие пути – пути, ведущие на небо.

Сократ показал, что для свободы должны быть очень серьезные *основания*. Когда у человека нет таких оснований, а он поступает так, потому что ему так хочется, то это не свобода, а *произвол*. Вот Бердяев и хочет выдать последнее за первое.

## Безосновная свобода

Наша западная свобода легковесна,  
беззаботна, легко ранима.

Эммануэль Мунье

Свобода таинственна, изначальна, исходна, бездонна, безосновательна, иррациональна.

Николай Бердяев

Немецкий философ Готфрид Вильгельм Лейбниц в своё время впервые сформулировал так называемый закон достаточного основания. Согласно этому закону что-то можно утверждать только на достаточном основании. Иначе говоря, все, что утверждается, должно быть доказано. В юриспруденции этот закон получает форму принципа презумпции невиновности: человека нельзя обвинять, если его вина не доказана. Этот закон можно назвать основным принципом рационализма. Всякий иррационализм всегда связан так или иначе с отрицанием этого основного принципа разума.

Лейбниц, между прочим свой принцип достаточного основания как основной принцип *рационализма* сформулировал и в том смысле, что все имеет свою *причину*, и без причины ничего не происходит, и в том, что всякое утверждение должно иметь свое основание. «Великие принципы *достаточного основания* и *тождества неразличимого*, – писал он, – придают метафизике новый вид, так как посредством их она получает

реальное значение и доказательную силу, в то время как раньше она состояла лишь из пустых слов»<sup>1</sup>.

Без закона достаточного основания метафизика теряет доказательную силу и из науки превращается в «эротическое искусство». Доказательство невозможно без *основания*. Поэтому «метафизика» Бердяева, как и Шопенгауэра не может ничего доказывать. Она может только убеждать, заверять, пугать, пугать прежде всего наукой: вот поверите науке и потеряете свободу. И свобода оказывается отказом от необходимости что-нибудь доказывать.

Если основание есть то же самое, что *причина*, то причины бывают разные. Иррационалистическая философия, – и это хорошо видно у Бердяева, – своим отрицанием основания хочет обосновать возможность человеческой *свободы*. Но это не свобода, а *произвол*, потому что произвол это именно все то, что мы делаем безо всякого основания, без причины и даже без повода и определенного мотива. Человеческий поступок является человеческим поступком только тогда, когда он *мотивирован*. Иррационализм, отрицая мотивацию как основание свободы, отождествляет тем самым свободу и спонтанность, стихийность. Тем самым человек не выделяется из природы, а опускается в нее, является только ее частью.

Это же относится и к известному немецкому философу XX века Мартину Хайдеггеру, который в специальном сочинении «Положение об основании» подвергает сомнению всеобщий характер этого закона. Не признает этого закона также современная так называемая *постмодернистская философия*, которая считает, что подчинение логике это так называемый *логоцентризм*, который, по мнению постмодернистов, является примерно тем же самым, что и тоталитаризм.

Поразить рационализм в его основе это значит ограничить действие основного принципа рационализма – принципа *достаточного основания*, или, что то же самое, принципа *при-*

---

<sup>1</sup> Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1982. С. 450.

чинности. Уже древние сформулировали этот принцип в той форме, что *ничего не происходит без причины*. То, что происходит без причины, называется *чудо*, а чудеса бывают только в сказках, а еще в мифах и, соответственно, в религии.

Всё это достаточно просто. Но даже простой вопрос можно, как показывает история, запутать, так сказать, до основания. Первоначально его запутал Шопенгауэр в своей работе «О четверояком корне закона достаточного основания». И мотивы его понятны. Ведь надо было доказать, что Мировая Воля существует без всякого основания, иначе она не была бы волей, а была бы необходимостью. Но она поэтому и непонятна, не поддается никакому рациональному объяснению. Тем самым и было положена начало европейскому *иррационализму*. Эту традицию и подхватывает Хайдеггер, которую он развивает прежде всего в работе «Положение об основании» (*Der Satz vom Grund*). Но делает он это более хитро, чем Шопенгауэр.

Шопенгауэр отверг Спинозовскую идею субстанции как причины самой себя. Собственно, Спиноза и был вершиной европейского рационализма: у него *все* имеет под собой основание. Но это основание всякое отдельное бытие имеет в чем-то другом. Например, основанием бытия Земли является Солнце, не было бы Солнца, не было бы и Земли. Но бесконечный Универсум не может иметь основание вне себя, поэтому он имеет свое основание в самом себе. Это и есть, по Спинозе *субстанция*, которую он и определяет как *причину самой себя*, как *causa sui*.

Здесь в общем-то все понятно и все просто. Живой организм, например, движется, но причину своего движения он имеет не в другом, а в самом себе. Поэтому он *субстанциален*. Хайдеггер запутывает вопрос своими лингвистическими хитростями. Он различает *бытие* и *сущее*. Бытие имеет свое основание в себе. А вот сущее имеет такое основание. «Под ту область, – пишет Хайдеггер, – где властвует положение об основании, подпадает не «бытие», а лишь сущее»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 1999. С. 96.

Но это все для простачков, которыми и оказались все современные «философы». Во-первых, закон основания совсем не утверждает, что основание не может быть внутри, а обязательно вовне. Во-вторых, бытие, по определению, это все, что *есть*. А то, чего *нету*, *не есть*, называется небытие. Так, сущее относится к бытию, или небытию? Оно есть, или его нету? Если его нет, то получается, что есть нечто, чего нету. Странное получается это «сущее».

Понятно, куда клонит Хайдеггер. Он хочет сказать, что сущее это некая *иллюзорная* действительность. А наша *подлинность* связана с нашим *бытием*. И бытием оказывается только наше *личное бытие*, внутренний<sup>1</sup> мир нашей *субъективности*. Все остальное неподлинное. И наше существование во внешнем мире есть наше неподлинное существование, существование в обезличенном мире *Man*.

В философии все переворачивается с ног на голову. Если под Бытием в классической философии имелось в виду нечто *объективное, солидное и всеобщее*, то у Хайдеггера все наоборот: бытие это мир человеческой субъективности. Но тогда это уже не Бытие, а бытие. И последнее оказывается *иррациональным, необъяснимым* с точки зрения обыкновенного человеческого разума. И о себе мы можем только *проговариваться*, но никогда не можем сказать о себе что-то прямо и просто. В общем, молчи, скрывайся и таи... мысль изреченная есть ложь и т.п.

Хайдеггером иррационализм не завершается, в последнее время он продолжается в виде так называемого постмодернизма. Но первым иррационалистом в европейской философии был конечно же Артур Шопенгауэр. Шопенгауэр замечает, что «название *основание познания* совпадает с названием разума: то и другое называется *ratio, la ragione, la razon, la raison, the reason*»<sup>1</sup>. Можно добавить еще, что и по-русски, когда говорят, что в этом есть *резон*, то имеют в виду и то, что это разумно, и то, что это имеет под собой основание. Шопенгауэр поэтому

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Афоризмы и истины. С.109–110.

и стремится прежде всего ограничить действие этого закона и дать, тем самым, место иррациональной Воле, иначе говоря – произволу. Ограничение действия этого закона и есть ограничение разума.

Этому посвящена его работа «О четверояком корне закона достаточного основания». «Четвероякий корень» – это означает, что закон основания имеет разное проявление в четырех областях действительности: в области эмпирических объектов, где этот закон выступает как закон причинности, в области абстрактных понятий он выступает как логическое *следование*: основанием суждения может быть другое суждение, в третьей форме этот закон выступает как *закон основания бытия*, в четвертой форме основание выступает как *мотив*.

Очень важным в учении Шопенгауэра об основании является то, что причина, логическое основание, основание мира и мотив у него выступают не как разные основания, а только как *разные формы проявления одного и того же*. Как пишет об этом сам Шопенгауэр, он стремится представить в своей работе «закон достаточного основания как суждение, имеющее четвероякое основание, – не четыре различных основания, которые случайно ведут к одному и тому же суждению, а четверояко представляющее основание»<sup>1</sup>. Это Шопенгауэр называет «четверояким корнем». Но недостаток этого учения состоит в том, что Шопенгауэр не показывает *переходов* одной формы в другую, – как, например, причина становится логическим основанием и как причина, или логическое основание, становится мотивом.

Уже в 1911 году у Бердяева выходит «Философия свободы», где он предлагает собственный субъективистский взгляд на свободу, который есть прямая противоположность ее марксистскому пониманию. И это при том, что именно против субъективизма он выступал, когда был «легальным марксистом». Но Бердяев разочаровался не только в марксизме, но и

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Афоризмы и истины. С. 112.

во всем западноевропейском рационализме и «позитивизме». И потому на смену остаткам демократизма у него приходит ницшеанский волюнтаризм и презрение к «массе».

Бердяев пытается скрыть свое ницшеанство. Он даже пытается внешним образом отнестись к Ницше критически. Но то, что люди скрывают от самих себя, в них замечают другие. «Ницше, – пишет про Бердяева его друг Лев Шестов, – ... совсем овладел душой Бердяева... Даже манера писать Бердяева напоминает Ницше, и, что особенно любопытно, Ницше самого последнего периода, когда им был написан «Антихрист». Как у Ницше его «Антихрист», так и у Бердяева его книга написана на одной, самой высокой ноте его голоса. Нет периодов, нет придаточных предложений, почти нет запятых. Сходство до такой степени поражает, что остается впечатление, что содержание книги Бердяева совершенно покрывается содержанием ницшевского «Антихриста»<sup>1</sup>.

Интересно, что и по поводу влияния Ницше на Шестова также высказывается его давний друг и вечный оппонент Н. Бердяев. «Ницше был ему ближе Библии, – пишет он о Шестове, – и остается главным влиянием его жизни. Он делает библейскую транскрипцию ницшеанской темы, ницшеанской борьбы с Сократом, с разумом и моралью во имя “жизни”»<sup>2</sup>. Это поистине замечательно, как друзья “закладывают” друг друга!

Как мы уже говорили, ко всей философии свободы Бердяева эпиграфом могли бы быть несколько измененные пушкинские слова: *он для себя лишь хочет воли*. Во всяком случае у него нет даже намека на то, что называется народной волей. Бердяев вообще, как очень верно заметила П.П. Гайденко, «пишет не только *свое* – о чем бы он ни говорил, он пишет *о себе*»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Шестов Лев. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М., 1993. С. 255–256.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор / Н.А. Бердяев. О русской философии Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 98.

<sup>3</sup> Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 449.

Итак, свобода... Это «сладкое слово» он действительно склоняет во всех падежах. Но что конкретно имеется в виду? Читатель, который открывает «Философию свободы» Бердяева, совершенно напрасно ожидает здесь встретить не то что ясное и чёткое, но хотя бы какое-то определение свободы. Бердяев пишет о самых разных вещах – о реальности, о «гносеологии», о религии, о вере, о «науке», которая враг свободы, и о многом другом. В общем, что встречается на его пути, о том он и поёт. И только прочитав добрых две трети текста, мы, наконец, встречаем у Бердяева нечто более или менее вразумительное относительно того, что такое свобода.

Оказывается, свобода утеряна человеком в грехопадении. «Человечество, а за ним и весь мир, – читаем мы, – поработены злом, попали во власть необходимости, находятся в плену у диавола. Свобода была признана творением не как норма бытия, а как произвол, как нечто безразличное и беспредметное; свобода почуялась тварью как свобода *«от»*, а не свобода *«для»* и попала в сети лжи, растворилась в необходимости. После грехопадения человек не может уже свободно, своими естественными человеческими силами спастись, вернуться к первоисточнику бытия, так как не свободен уже: природа его испорчена, поработена стихией зла, наполовину перешла в сферу небытия. Свобода должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной *благодати*, вмешательством самого Бога в судьбы мировой истории»<sup>1</sup>.

В этом пассаже уже все сказано. Он требует лишь некоторых уточнений. Например, насчет того, что человек не только не свободен, но он и не может освободиться *сам*. Иначе говоря, человек *вообще не свободен*.

А далее у Бердяева начинается «мистическая диалектика Троичности, соединяющей Творца и творение, преодолевающей трагедию свободы греха»<sup>2</sup>. «Свобода греха», надо по-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 143.

<sup>2</sup> Там же.

нимать, это и есть произвол, на который обреч человека Бог. Но если человек не свободен, он и не отвечает за себя, за свой произвол. Произвол потому и произвол, что он не имеет под собой никакого разумного основания. Произвол есть по сути проявление естественно-природной необходимости. В соответствии как раз с такой необходимостью кот Васыка уплетает цыплёнка, когда повар читает ему мораль в известной крыловской басне. Поэтому-то она и смешна, эта мораль.

Кот *по своей кошачьей природе* должен есть цыпленка. Упрекать его в этом все равно, что упрекать рыбу в том, что она дышит жабрами. Но всё это возможно только в случае, если мы претендуем на философско-теоретический анализ. А Бердяев в этом вопросе, как и во многих других, противоречив. С одной стороны, он философствует, а с другой стороны – его философия не может быть инструментом теоретического анализа, а она, как выражается Бердяев, является «эротическим искусством».<sup>1</sup> Но к искусству должны предъявляться уже совсем другие требования.

Бердяевское понимание свободы нельзя понять вне кризиса классической культуры, современником которой он был. Кризис культуры, а Бердяев не отрицает самого факта этого кризиса, не может не отразиться на философии данной эпохи. И только целостная культура может давать целостную философию. Философия Бердяева как «эротическое искусство» сама есть порождение разлагающейся культуры, а потому и не может выразить ее целостности даже в идеале. Поэтому идеал у него оказывается лишь в прошлом. Бердяев испытывает тоску по утраченной целостности: «Тяжело, печально, жутко жить в такое время человеку, который исключительно любит солнце, ясность, Италию, латинский гений и кристалличность»<sup>2</sup>.

Бердяев весь соткан из противоречий. Он, как и Ницше, любит Италию и «латинский гений», и, вместе с тем, служит

---

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 143.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1918. С. 34.

тому пафосу отрицания, нигилизма, которые несет в себе ницшеанство, и это связано и у того, и у другого с их волюнтаристическим пониманием свободы. Бердяев говорит о «пустой свободе» модернистского искусства. Но что это такое? Это и есть свобода *отрицания*, а не *созидания*. Свобода *от*», а не *для*». Бердяев хочет классической красоты, Италии и «латинского гения» и, вместе с тем, держится неклассического понимания свободы т.е. шопенгауэровско-ницшеовского ее понимания, в противоположность Спинозовско-Гегелевскому и, в общем-то, ортодоксально-христианскому ее пониманию, – об этом разговор еще только предстоит, – которое исключает произвол.

Бердяев мог бы в своей книге о свободе обсудить исторические традиции, с этим понятием связанные. Но в том-то и дело, что он почти никогда не обсуждает всерьез иные точки зрения. А ведь их в этом вопросе в сущности всего три: классическое понимание, идущее от Сократа, христианское понимание и неклассическое понимание, ярче всего, пожалуй, выраженное у Кьеркегора и Шопенгауэра.

Классическое понимание свободы Бердяев решительно отрицает. «Знание – *принудительно*, вера – *свободна*, – заявляет он. – Всякий акт знания, начиная с элементарного восприятия и кончая самыми сложными его плодами, заключает в себе принудительность, обязательность, невозможность уклониться, исключает свободу выбора»<sup>1</sup>. Но, во-первых, знание не исключает свободу выбора. Те, которые бросались с крыш небоскрёбов в Нью-Йорке, делали это на основе свободного выбора. И это не значит, что они не знали закона свободного падения, или верили в то, что будут свободно парить, как птицы. Они знали, что с необходимостью погибнут и именно потому бросались вниз. Сократ знал, что, если он останется в тюрьме и не совершит побег, как предлагали ему друзья, то погибнет, но именно поэтому он там и остался. Во-вторых, слепая вера делает человека орудием осуществления чужих и чуждых ему

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 45.

целей. И именно поэтому просветители всех времен и народов выступали против фанатизма. Более того, с фанатизмом связана не свобода, а как раз *произвол*. И потому «Философия свободы» Бердяева – это не философия свободы, а философия произвола.

Философия Бердяева – типичный *волюнтаризм*, хотя и не такой циничный и откровенный, как у Шопенгауэра и Ницше. А волюнтаризм отнюдь не безобиден для окружающих. Ведь произвол одного есть ограничение свободы другого. На неотделимое от волюнтаризма богоборчество Бердяева указал ещё В.В.Зеньковский в своей «Истории русской философии». Но Бердяев, тем не менее, претендует как раз на христианское понимание свободы. Но как свобода понималась в христианстве, – вот в чем вопрос.

## Проблема свободы в христианской философии

Загнанный в земной загон,  
Влеку дневное иго я.  
А на мозгах  
верхом  
«Закон»,  
на сердце цепь –  
«Религия».

Владимир Маяковский

«Люди, – писал Боэций, – принимают во внимание не порядок вещей, а лишь свои собственные страсти, вследствие этого свободу грешить и безнаказанность преступления считают счастьем»<sup>1</sup>. Люди *могут* совершать преступления. А *могут* не совершать. В этом они «свободны», т.е. могут выбирать. Поэтому преступников и наказывают. Но одинаково ли свободны люди, когда они совершают преступления под действием страстей, или когда они воздерживаются от преступления, подчиняясь закону и нравственным соображениям? Старая христианская философия, в лице таких ее представителей, как Августин и Боэций, как и классическая философия вообще, здесь следует принципу: свобода есть *осознанная необходимость*, тем более, что Боэций здесь воспринимает почти целиком стоическую философию.

---

<sup>1</sup> Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 2009. С. 261.

Аврелий Августин, признанный христианский авторитет, как и все серьезные мыслители, бился над проблемой свободы и не нашел другого ее решения, кроме как следования заветам Христа: следуешь – свободен, не следуешь – творишь произвол. Во всяком случае, как и во всей классической философии, в традиционной христианской философии четко различались такие вещи, как *свобода* и *произвол*. Бердяев не различает этих вещей, а потому он плохо понимает, или не принимает, и христианскую трактовку свободы.

Основная идея «Философии свободы» Бердяева состоит в том, что, как он сам выражается, «Христос есть свобода»<sup>1</sup>. Иначе говоря, вне религии и церкви человек освободиться не может. «Дух человеческий – в плену. Плен этот я называю «миром», мировой данностью, необходимостью. «Мир сей» не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь духовного освобождения от «мира», освобождение от мира человеческого из плена необходимости»<sup>2</sup>.

Мы знаем, что по-русски означает слово «мир»: когда люди собирались «всем миром», то это означало *всем обществом*. А под «обществом» русский крестьянин понимал деревенскую общину. И это была органическая общность, которая еще не распалась, не атомизировалась, как это происходит с гражданским, т.е. городским обществом. Эти вещи Бердяев не различает. Их различал Маркс, а, вслед за ним, социолог Тённис. Социологический словарь Бердяева вообще очень бедный: сословия, классы, группы, слои, – это все для него из области «разобщенности и вражды», против чего выступает Бердяев. Но если мы скажем, что в обществе не должно быть разобщенности и вражды, от этого они не исчезнут.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 194.

<sup>2</sup> Там же. С. 254.

Если расшифровать мысль Бердяева, то можно сказать просто и без прикрас: есть человеческое общество, в котором царят рабство, разобщенность, необходимость, и есть Бог, который есть свобода. Путь к свободе это путь к Богу. Это *духовное* освобождение. Это Бердяев постоянно подчеркивает, но нигде не говорит прямо, что материально-реальное освобождение человека здесь на земле невозможно. Хотя это постоянно имеется в виду. Бердяев вообще этот вопрос не обсуждает. Нужно освободиться не в «мире», а нужно освободиться от «мира». В том числе нужно освободиться от «ложных, призрачных наслоений культуры и ее накипи – этого утонченного плена у «мира»»<sup>1</sup>.

Получается, что свободным человек может быть только внутри церкви. «Быть свободным, – пишет Бердяев, – значит быть в церкви. Мы слишком рабы, а не сыны церкви, и от нашей несвободы рождается внешняя принудительность церкви. Мы прежде должны стать свободными, т.е. почувствовать себя внутри церкви, и тогда только получим право говорить о зле церковной действительности. Рабы природной и государственной необходимости не могут даже говорить о церкви и не смеют судить о ее болезнях»<sup>2</sup>.

Иначе говоря, по Бердяеву получается, что человек вне церкви не имеет права судить о ее «болезнях». Но ведь если это человек церкви, то он тоже не имеет права судить, потому что внутри христианской церкви допускается только *послушание*. И как здесь быть? Здесь Бердяев изворачивается, как только может, и пытается всю вину за все церковные грехи возложить на «папизм», на католическую церковь и на протестантизм. Что же касается православной церкви, то она, как и жена Цезаря, должна оставаться вне подозрений. «Православие, – заявляет Бердяев, – может держаться только свободой, только на почве свободы можно

---

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 255.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

защищать относительные преимущества православия перед католичеством и другими вероисповеданиями. Свобода протестантско-отрицательная становится формальной, бессодержательной свободой»<sup>1</sup>.

Что касается протестантизма, то он, как известно, сделал веру делом человеческой *совести*. Лютер освободил человека от внешнего авторитета церкви, сделав авторитетным только один документ – Библию. Но никто не может теперь человеку диктовать, как это все понимать и толковать. Здесь опять-таки человек свободен. Бердяев объявляет эту свободу формальной и бессодержательной, потому что это свобода *от*, но не свобода *для*. Он считает, что религия и церковь должны дать человеку *положительный идеал*, которому должен следовать христианин. Но если церковь не оставляет здесь человеку *выбора*, то какая же это свобода?

Бердяев осуждает католическую, а иногда и православную, церковь за принуждение, за насилие. «Христианство в истории, – пишет он, – слишком часто срывалось на путь принуждения, подвергалось искушению и отрекалось от свободы Христовой. Католическая, да и православная иерархия нередко подменяла свободу принуждением, шла на соблазн Великого Инквизитора. Абсолютный папизм как предел снимает бремя свободы – вот в чем его ужас и провал. И всякий, отказавшийся от несения бремени свободы, последовательно вынужден стать папистом и признать догмат непогрешимости. Только там, в католичестве, есть настоящее водительство душами со всей жутью, которую несет за собою снятие бремени свободы с души человеческой»<sup>2</sup>.

Бердяев безусловно прав в том, что свобода это *ответственность*. И свобода в этом смысле – бремя. Поэтому в отказе от этого бремени есть свой «соблазн». «В абсолютном папизме, – пишет Бердяев, – торжествует соблазнительный для

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 198.

<sup>2</sup> Там же. С. 196.

людей путь принуждения, путь, облегчающий людей от непереносимой свободы. За свободного человека и свободное человеческое общество все мучительное и трудное решает папа, материальное явление в эмпирическом мире, через которое голос Божий принудительно воспринимается. Папизм есть как бы превращение веры в принуждение... Не превращается ли свободная вера в принудительное знание, когда истина Христова становится авторитетом, материально воспринимаемым и не требующим подвига избрания? Абсолютизация папизма обостряет эту проблему, но она существует не только для католичества, она должна быть поставлена и для православия, равно как в католичестве постановкой этой проблемы не уничтожается подлинная святыня западной церкви»<sup>1</sup>.

В чем же тогда преимущество православия? В том, что в нем нет догмата непогрешимости? Но тогда грешными могут быть и клирики, и сам глава православной церкви. И почему же тогда они не могут ошибаться в делах веры, не говоря уже о делах «мирских»? Но здесь Бердяев перекладывает всю ответственность на «людей». «Люди, – утверждает он, – ответственны за мерзость запустения в церкви, так как они свободны в религиозной жизни. Не церковь ответственна за то, что почти вся интеллигенция из нее ушла и что почти вся духовная иерархия пришла в состояние небывалого нравственного упадка, – виноваты люди. Не церковь плоха, а мы плохи: церковь неизменно хранила святыню, мы же святыню предавали и постоянно ей изменяли. Только повышение свободной человеческой ответственности и творчества может повысить сознание незыблемой святыни церкви»<sup>2</sup>.

У Бердяева всегда «мы плохи». То есть церковь всегда «хорошая», а мы всегда «плохие». Но люди, и прежде всего интеллигенция, отвернулись от церкви именно потому, что она не только не обеспечила им свободу, а эту свободу вместе с

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 196.

<sup>2</sup> Там же. С. 200.

государством отнимала. Свобода в церкви это свобода церкви. Но о какой же свободе здесь может идти речь, если церковь превращена в государственный департамент? Бердяев не только нигде не выдвигает общедемократического требования отделения церкви от государства, но всячески подчеркивает необходимость их соединения. «Соединение христианской церкви с языческим государством, – пишет он, – было исторически и провиденциально неизбежно. Но результатом этого неизбежного соединения было образование языко-христианства, христианизированного язычества или обьязычившегося христианства. Свобода и необходимость, благодать и закон сплелись в исторической действительности, два царства проникали друг в друга и смешивались. Великая правда этого соединения была в том, что языческое государство признало благодатную силу христианской церкви, христианская же церковь еще раньше признала словами апостола, что «начальствующий носит меч не напрасно», т.е. что власть имеет положительную миссию в мире (независимо от ее формы). Таким образом, христианство перешло на большую дорогу истории, стало вселенской силой»<sup>1</sup>.

Уже Августин Блаженный в своем сочинении «О Граде Божьем» понял «душеспасительную» миссию государства, «Града Земного», именно в том смысле, что государство предоставляет церкви свой репрессивный аппарат для принуждения к «правильной» вере. Ведь у церкви такого аппарата нет. И оправдывал он это тем, что лучше покалечить тело, но спасти душу, которая в противном случае «погибнет». Этим закладывались теоретические основы такого богоугодного заведения, как инквизиция. В России такого не было, но государство не могло не принимать участия в церковных гонениях на инаковерующих. В нашей истории не было крестовых походов против «неверных» и не было истребления альбигойской ереси. Но были гонения на «стригольников», «жидовствующих» и

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 201.

«заволжских старцев», которые выступали как раз именно за отделение церкви от государства. А самые масштабные репрессии обрушились на старообрядцев, противников реформ Никона. И это было уже не языческое государство, а «христианское государство», которое должно образовываться с церковью «симфонию», как характеризовалось это соединение в Византии, откуда к нам эта «симфония» и пришла.

«Соблазнительность же этого соединения, – пишет Бердяев, – в возможности смешения необходимости с свободой, закона с благодатью. Цезарепапизм и папоцезаризм – срывы и соблазны христианской истории. Да и сама идея «христианского государства» есть срыв и соблазн. Церковь освящает не христианское государство, а языческое государство, признает неизбежность начала власти и закона против анархии и распада в мире природном и благословляет власть на служение добру, никогда не благословляя злых деяний власти»<sup>1</sup>.

Но кто будет определять, что есть Добро, и что есть Зло? Церковь, или Государство? И Русская Православная Церковь только в стародавние времена пыталась осуждать «злые деяния» власти. Но именно поэтому Петр Великий приструнил ее раз и навсегда, превратив в придаток государства и заставив работать на государство. У Бердяева же ничего конкретного на этот счет, и его софистическому искусству мог бы позавидовать сам глава софистов Протагор. И кто кому подчиняется, непонятно. «Церковь, – пишет он, – не может ни подчиниться государству, ни подчинить государство себе. Государство – порядок принуждения и закона – остается в сфере Ветхого Завета человеческого, завета еврейского и языческого. Ветхий Завет необходим христианскому миру, но он не есть откровение новозаветное. Государство и закон есть Ветхий Завет человечества. Внутри новозаветного откровения нет закона, нет государства, нет

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 201.

семьи, нет никакого принудительного порядка, есть только благодать, любовь, свобода»<sup>1</sup>.

Может быть это и так, хотя и Христос действовал отнюдь не только любовью и благодатью: торгующих из Храма он гнал совершенно ветхозаветным образом. Но как отделить Новый Завет от Ветхого, – вот в чем вопрос. А Бердяев как будто и не хочет их разделять. ««Христианское государство», – пишет он есть смешение Нового Завета с Ветхим, благодати с законом, свободы с необходимостью. Но соединение христианства с государством имело воспитательное значение по внутреннему возрасту человечества: ведь Новый завет не отменяет Ветхого Завета для ветхого еще человечества. Заповедь «не убей» имеет принудительное значение для мира, не победившего в себе воли к убийству»<sup>2</sup>.

Принуждение, таким образом, необходимо для «ветхого» человечества. Когда же произойдет преображение человечества, то отпадет и необходимость принуждения. «В церковном обществе, – пишет Бердяев, – нет места для принуждения, всякое принуждение нецерковно. Принуждение внутри церкви есть contradiction in adjecto, так как церковь есть общение в любви, есть порядок благодатный. Мирское общество и языческое государство могут покоряться церкви и служить ей, могут в путях истории защищать веру и воспитывать человечество, но из недр церкви принуждение идти не может и никогда не шло. Гонения на свободу совести никогда не были церковными, то был грех человеческий»<sup>3</sup>.

Все, что плохо в церкви, то, по Бердяеву, «грех человеческий». А что в ней есть хорошего, то благодать божеская. Но так можно оправдать все, что угодно. И осудить все, что угодно. Поэтому Бердяев, и это понятно, выводит проблему свободы за рамки разумного понимания. «Свобода – вот исходное

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 201–202.

<sup>2</sup> Там же. С. 202.

<sup>3</sup> Там же. С. 202.

в церковной мистике, – пишет он. – Церковная мистика есть прежде всего мистика свободы, как церковная философия есть философия свободы. Свобода есть не только цель и конец мистической жизни, свобода есть также основа и начало этой жизни. Жить мистической жизнью и значит жить жизнью свободной, значит прорвать цепь природной необходимости и рабства. Тайна свободы – вот пробный камень истинной мистики и истинной философии»<sup>1</sup>.

Так есть ли все же разница между «истинной мистикой» и «истинной философией»? Или это одно и то же? Если есть разница, то в чем она? У Бердяева, в общем-то, получается, что нет. «Свобода, – заявляет он, – таинственна, изначальна, исходна, бездонна, бесосновательна, иррациональна»<sup>2</sup>.

Ну, так это с самого начала надо сказать: «Тайна сия великая есть!» и не отнимать время у читателя, который, естественно, пытается что-то понять, продираясь через декламации Бердяева. Но только все-таки трудно поверить в то, что отказавшись от ума можно стать свободным. Тогда самыми свободными были бы самые последние дураки. И они действительно свободны. Но они «свободны» так же, как «свободны» животные, которые «свободны» только потому, что не знают, что такое свобода.

Даже Богу, согласно Бердяеву, предшествует некая творческая сила, которую он, вслед за немецким мистиком Беме, определяет как *Ungrund*. У В. Соловьева аналогичное мёоническое начало заключено в самом Боге и носит *безличный* характер. Но это свобода скорее негативная, которая не терпит каких-либо ограничений. Именно такая негативная сила стоит за спиной Создателя. И именно в этом направлении «развивает» философию Соловьева в условиях «серебряного века» религиозный философ Бердяев.

Нельзя соединить две несовместные вещи: христианское смирение и ницшеанское богоборчество. И Ницше был гораз-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 222.

<sup>2</sup> Там же.

до более последователен: если свобода, то долой Бога. Христианство это рабство. Но что касается Бердяева, надежду на освобождение он возлагает исключительно на Бога. При всем пафосе свободы, который питает Бердяев, человек не может стать свободным *сам*. «Свобода, – пишет он, – должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной *благодати*, вмешательством самого Бога в судьбы мировой истории. Промысел Божий и откровение Божие в мире – не насилие над человечеством, а освобождение человечества от рабства у зла, возвращение утерянной свободы... В высшем смысле свободна лишь человеческая природа, соединенная с божеской и обожествившая себя – она порабощена необходимости естественного порядка и обессилена. Может ли дитя смерти спастись и спасти мир собственными силами?»<sup>1</sup>.

Человек бессилен сам себя освободить. Поэтому он должен молиться, ждать и надеяться. А если человек не хочет молиться, то его надо к этому принудить. «Христианин, – пишет он, – должен сознавать, что «начальник не напрасно носит меч» в мире, погруженном еще в язычество»<sup>2</sup>. Он оговаривает это «язычество». Но ведь и язычников принуждать мечом к «правильной вере» не совсем гуманно. Во всяком случае, православному христианину Бердяеву, как и католицизму, далеко до *свободы совести* даже в ее лютеранском варианте. А он толкует о свободе во Христе.

«Современному человеку передового сознания, – пишет Бердяев, – особенно русскому интеллигенту, бесконечно трудно принять христианство, препятствия подстерегают на каждом шагу, препятствия и разума и сердца»<sup>3</sup>. «Препятствие» было и то, что «начальник не напрасно носит меч». Иначе говоря, *принуждение* к вере. Попробуй не верить в такой стране, как Россия. Толстой навлек на себя

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 143.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 297.

<sup>3</sup> Там же. С. 291.

немильность Православной Церкви в том числе и за то, что он защищал духовоборов.

А Бердяев как будто бы не понимает этого. Он всегда оказывается непонимающим, когда речь идет о простых вещах, но которые не в его пользу. «Человек этот, – пишет он про того, который «передового сознания», – согласен временами принять какую угодно религию, любую форму язычества, религию Вавилона и дионисизма, браманизма и буддизма, даже магометанства, но только не христианство. В этом отвращении от христианства есть что-то странное и таинственное. Особенно охотно человек нашей эпохи становится пантеистом, если религиозная потребность не окончательно в нем заглохла. Пантеизм и пантеистическая мистика уживаются и с позитивизмом, и с атеизмом, и с марксизмом, и с любым учением современности. Только христианский теизм ни с чем не уживается, и современность не принимает его»<sup>1</sup>.

Да. Даже марксисты, вроде Луначарского, Горького, занимались богоискательством, потому что хотели придать социализму привлекательный и понятный тёмным мужичкам вид своеобразной религии. Но ведь и они не воспользовались для этого обычным христианством. И это потому, что приходской попик такого бы всыпал мужичкам за «социализм», что мало не показалось бы. А Бердяев этого «не понимает». Это для него «странно» и «таинственно». И ему как будто бы неизвестно, что казенная русская церковь, сколько она существовала, всегда давила любую освободительную мысль, любое освободительное движение. Почему так взорвался неистовый Виссарион, когда Гоголь выступил на стороне охранительного христианства, о чём уже было сказано.

И это Бердяеву тоже «непонятно». Ему непонятно, что так называемые «западники», и Белинский в том числе, выступали против крепостного права, за свободу личности. «Современный человек думает, – продолжает он свою «непонимающую»

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 291–292.

мысль, – что при пантеизме сохраняется его личность, за человечеством признается огромное значение, свобода, как и прочие хорошие вещи, остается при нем, а вот при христианстве и личность порабощается, и свобода исчезает, и человечество унижено. Какая странная aberrация! В действительности как раз наоборот»<sup>1</sup>.

И это Бердяеву тоже «непонятно». Ему непонятно, что так называемые «западники», и Белинский в том числе, выступали против крепостного права, за свободу личности. «Современный человек думает, – продолжает он свою «непонимающую» мысль, – что при пантеизме сохраняется его личность, за человечеством признается огромное значение, свобода, как и прочие хорошие вещи, остается при нем, а вот при христианстве и личность порабощается, и свобода исчезает, и человечество унижено. Какая странная aberrация! В действительности как раз наоборот»<sup>2</sup>.

И снова сказка про белого бычка: «Только христианское сознание основано на чувстве личности...»<sup>3</sup>. И дальше идет обычная для Бердяева «повторительность». Все то же самое: ни новых фактов, ни новых аргументов, ни разъяснения, что такое «пантеизм». И какие были в истории пантеисты. Николай Кузанский, Джордано Бруно, Бенедикт Спиноза. Все, между прочим, гонимые христианской церковью, Кузанского спасло, правда, то, что он сам был церковным иерархом. А бедного Джордано Бруно сожгли вместе с его книгами... наверное, за то, что он подавлял... свободу личности, которую защищала Католическая церковь с таким ее богоугодным заведением, как Священная Инквизиция...

Но народ устал ждать и надеяться. И когда он сам попытался освободить себя, Бердяев, надо сказать, очень обиделся и окончательно перешел на антидемократические позиции. Ког-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 292.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

да русский народ умирал под немецкими снарядами в окопах Первой мировой войны, не имея возможности отвечать немецкой артиллерии, потому что снарядов не подвезли, Бердяев призывал этот самый несчастный народ к творчеству свободы. Бюрократическая государственность, писал он в годы войны, рождается из анархизма. Но и анархизм порождается бюрократической государственностью. «Из этого безвыходного круга, – утверждает Бердяев, – есть только один выход: раскрытие внутри самой России, в ее духовной глубине мужественного, личного, оформляющего начала, овладение собственной национальной стихией, имманентное пробуждение мужественного, светоносного сознания. И я хочу верить, что нынешняя мировая война выведет Россию из этого безвыходного круга, пробудит в ней мужественный дух, покажет миру мужественный лик России, установит внутреннее должное отношение европейского востока и европейского запада»<sup>1</sup>.

В общем, Бердяев в годы мировой войны явно разделяет империалистические притязания российских верхов. Мало того, в войне он видит средство «канализации» недовольства низов. Эту тему он развивает в своей работе, которая примыкает к «Философии свободы». Полное название этой работы – «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (М., 1916). Но о войне в «философии» Бердяева это особый разговор.

Итак, Бердяев разделяет христианское презрение к культуре. Само христианство здесь следует древним киникам: подальше от культуры, поближе к природе. Как писал Сергей Есенин:

Пойду в скуфье смиренным иноком  
Иль белобрысым босяком –  
Туда, где льётся по равнинам  
Березовое молоко.

Или:

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Душа России / Русская идея. М., 1992, С. 305.

«брошу все, отпущу себе бороду и бродягой пойду по Руси,  
Позабуду поэмы и книги,  
Перекину за плечи суму,

От того что в полях забуддыге ветер больше поёт, чем кому»,  
то тут опять же было бы всё понятно. Но Бердяев не хочет совсем отказываться от культуры, он любит хорошо одеваться, любит духи, хорошие сигары, свою бархатную жену, на ночь непременно французский роман. Тут он барин, и это барство проявляется и в его отношении к модернистскому искусству, в котором он видит только «упадничество», только разложение культуры, но совершенно не видит протеста против барства в культуре. Тут и трагедия Бердяева и Есенина, а еще сотен и тысяч немножко думающих граждан: они не могут жить в этой культуре, и отказаться от этой культуры они не могут. Это как покурить: понимаешь, что гадость, а бросить не можешь.

Бердяев хочет решить проблему свободы при помощи христианской религии. Но в этом проявляется, с одной стороны, бессилие философии, а с другой – извращается суть православного христианства и христианства вообще, которое вовсе не обещает освободить человека в *этой* жизни. Бердяев всегда скрывал свое нищестество. Но такая скрытность не для всевидящего ока РПЦ. Это только для «философов», в том числе западных, он православный христианин. «Но хотя, – как сказано о нем в «Краткой философской энциклопедии», вышедшей на английском языке в 2005 г., – некоторые западные писатели характеризуют его как рупор Русского Православного Христианства, его независимость направлена как против православных философов и теологов, так и против антисоветски настроенных русских»<sup>1</sup>. В общем Бердяев, как и Зиновьев, был против всех и ни за кого.

В истерических воплях Бердяева о свободе проявляется как раз несвобода, невозможность и неспособность овладеть

---

<sup>1</sup> The shorter routledge encyclopedia of philosophy. Edited by Edward Craig, London and New York, 2005, p. 93.

общественной и природной необходимостью, а также собственными страстями, которые застилают разум и парализуют волю, делают его слепой игрушкой страстей. И возражения Бердяева против модернизма несостоятельны именно с точки зрения его же собственного понимания свободы. Ведь модернизм это свобода, раскованность воображения, «авантюризм фантазии», решительный слом всех устоявшихся классических канонов. А Бердяев говорит «безобразие».

То, что нельзя преодолеть, нужно принять, говорили стоики: покорного судьбы ведут, а непокорного тащат. Бердяев не хочет принять и не хочет преодолеть. Поэтому он застревает постоянно в жутких антиномиях. И получается то, что Гегель назвал «несчастное сознание». Уже в послегегелевское время такая философия получила название *экзистенциализм*. И Бердяев тяготеет к этой философии. Но об этом потом.

## Все было...

И что есть, то было...

И нет ничего нового под солнцем

Экклезиаст

Чем больше живешь на свете, тем больше убеждаешься в том, что все уже давно открыто и все умное и верное уже сказано. Вот и о «свободе» Бердяева тоже сказано и сказано верно. Просто иди и читай. Читаю: «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»<sup>1</sup>.

Это Борис Валентинович Яковенко, отнюдь не марксист, но человек проницательный и философ по крайней мере более основательный, чем Бердяев. Читаем дальше: «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-

<sup>1</sup> Яковенко Б.В. Философское донкихотство / Н.А. Бердяев: pro et contra, С.235.

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»<sup>1</sup>.

Закон и право тоже не всегда дают человеку свободно дышать, но это все-таки лучше, чем бесправие и беззаконие, т.е. произвол, а по Бердяеву «свобода». И далее: «Она *ограничительна*, – речь идет о «свободе», – 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 – устраниаются. 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 уголочек 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»<sup>2</sup>.

Уже давно замечено, что анархизм и деспотизм – близнецы-братья. Провозглашая безграничную свободу, – при этом, заметим, Бердяев нисколько не трогает российскую феодально-бюрократическую машину подавления всякой свободы, – Бердяев готов распинать любого, кто усомнится в истинности того, чему он учит. Но тут, как говорится, бодливой корове бог

---

<sup>1</sup> Яковенко Б.В. Философское донкихотство / Н.А. Бердяев: pro et contra, С. 235–236.

<sup>2</sup> Там же. С. 236.

рога не дал. И это мы проходили, и таких инквизиторов с благостным личиком мы знали.

И еще один очень важный и тонкий момент, важный в особенности в свете нынешней моды на всяческий натурализм, глобальный эволюционизм и т.п. Когда Яковенко замечает рядом с теологическим характером понимания свободы у Бердяева, ее *натуралистический* характер, то это просто восхищает. «Она, – пишет он, – *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 обличие. На них произвольно переносятся категории природы, категории космоса, коверкающие сущность исторической жизни»<sup>1</sup>.

Бердяев, как и Ницше, боится истории. Это «шок от будущего», ведь будущее не сулит ничего хорошего. Поэтому Бердяеву хочется заткнуть историю Вторым Пришествием, а Ницше затыкает ее своим Сверхчеловеком, который придет на смену «последнему человеку». Ницшеанская идея состоит в том, что человек не может освободить себя в истории, поэтому он должен освободить себя от истории.

Мы говорили, что Бердяев не любит Толстого, не любит за его мужицкий демократизм, за «народолюбие». Но он не любит еще одного русского мыслителя, Александра Ивановича Герцена. И он не любит его уже не только за демократизм, но и за революционность.

Герцен понял, что гегелевская диалектика – *алгебра революции*. Но такая революционная диалектика возможна только

---

<sup>1</sup> Яковенко Б.В. Философское донкихотство // Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 234.

как *историческая* диалектика. Но историзм рождался как раз в русле демократической традиции в истории философии. В истории русской философии идея историзма была представлена и развита как ни одного из более ранних, да и более поздних, русских философов, в философии великого русского демократа А.И. Герцена. «История, – писал Герцен, – связует природу с логикой: без нее они распадаются»<sup>1</sup>.

Иначе говоря, природа поднимается к сознанию только через историю. «История, – подчеркивает он, – эпопея восхождения от одной к другой, полная страсти, драмы»<sup>2</sup>. От природы непосредственно невозможно перейти не только к статскому советнику, но даже к паровой машине и телеграфу. И точно так же от природы невозможно перейти к естественнонаучным теориям, хотя они и описывают природу. Они возникают и развиваются *исторически*. И без рассмотрения их истории, истории их происхождения, с позиций «чистой логики» они непонятны.

Итак, сам процесс развития мышления и познания, хотя он и осуществляется отдельными людьми, по убеждению Герцена, есть *исторический* процесс. «Историческое мышление, – читаем мы у Герцена, – родовая деятельность человека, живая и истинная наука, то всемирное мышление, которое само перешло всю морфологию природы и мало-помалу поднялось к сознанию своей самозаконности»<sup>3</sup>.

Иначе говоря, историческое по своей природе мышление приходит к осознанию своей правомерности. Но в своих *результатах* мышление может придти к пониманию этих результатов как окончательных и абсолютных. Наука себя осознает в «виде отвлеченной теории, независимой и безусловной: это формальная наука; она всякий раз считает себя завершением ведения человеческого, но она представляет от-

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1985. С. 253.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

чет, вывод мышления данной эпохи – она себя только считает абсолютной, а абсолютно то движение, которое в то же время увлекает историческое сознание далее и далее. Логическое развитие идеи идет теми же фазами, как развитие природы и истории»<sup>1</sup>.

Это тоже выражение *единства логического и исторического*. Оно означает, как замечает Герцен, что «в сущности все равно, рассказать ли логический процесс самопознания или исторический»<sup>2</sup>. Однако такое безразличие не может быть абсолютным: в конечном счете все равно встает вопрос, что было в начале, логика или история. И вот здесь Герцен совершенно определенно отдает предпочтение *истории*. И в этом его позиция кардинальным образом отличается от гегелевской. У Гегеля в конечном счете история является производной от Логики, у Герцена логика производна от Истории.

Отсюда вытекает необходимость истории для всякого понимания. «Ничего не может быть ошибочнее, – пишет Герцен, – как отбрасывать прошедшее, служившее для достижения настоящего, будто это развитие – внешняя подмостка, лишенная всякого внутреннего достоинства. Тогда история была бы оскорбительна, вечное заклятие живого в пользу будущего; настоящее духа человеческого обнимает и хранит все прошедшее, оно не прошло для него, а развилось в него; бывшее не утратилось в настоящем, не заменилось им, а исполнилось в нем; проходит одно ложное, призрачное, несущественное; оно, собственно, никогда и не имело действительного бытия, оно мертворожденное – для истинного смерти нет. Недаром дух человеческий поэты сравнивают с морем: он в глубине своей бережет все богатства, однажды упавшие в него; одно слабое, не переносящее едкости соленой волны его, – распускается бесследно»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Соч. В 2-х т. Т. 1. С. 253.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

Это то, что в немецкой классической диалектике было названо *снятием*, которое есть *отрицание* старого и, вместе с тем, *сохранение* его в новом. Вот этого противоречия и не выдерживает позитивистская «философия науки», которая не может совместить, соединить *противоположности* отрицания и сохранения, старого и нового.

Герцен развивал идею историзма немецкой классической философии. Но эта идея нашла свое продолжение также совсем в другой традиции – в немецкой, в основном, иррационалистической философии. И если позитивисты абсолютизируют естественнонаучную методологию и на этой почве отрицают специфику метода исторической науки, не считая ее вообще наукой, то иррационалисты также отрицают применимость естественнонаучной методологии к истории и считают историю не наукой, но считают ее *искусством* и ставят ее выше не только естествознания, но и выше всякой науки. Появляется то, что в XX веке получило название *антисциентизм*. Соответственно, противоположная позиция, абсолютизирующая естественную науку, получила название *сциентизма*. А историзм немецкой иррационалистической философии можно назвать *мистическим историзмом*. Но поскольку сам термин «историзм» идет именно отсюда, то это и давало позитивистам повод для отождествления историзма и мистики, как это в особенности наблюдается у Поппера.

В общем и целом предмет социологии – это именно *социальность*. Так было у Конта, и так у современных социологов. Но что есть социальность – вот в чем главный вопрос. Произрастает она из биологии (из природы) или из истории? Если из биологии – то это или неисторическое понимание общества, или тот ограниченный историзм, который мы имеем у Каутского с его социал-дарвинизмом. Почему, кстати, даже историки социологии игнорируют «субъективную социологию» Н. Михайловского? Все дело в том, что это никакая не социология, которая есть сугубо объективистская наука, где

субъектом, в крайнем случае, является начальство. В этом свете «субъективная социология» Михайловского – «деревянное железо». И это понимал Н.Бердяев, когда с якобы марксистской точки зрения критиковал Михайловского, хотя до марксизма Маркса он так и не дотянул. Не дотянул Бердяев до марксизма по разным причинам, в том числе и по той, что и марксизм в конце XIX века уже трансформировался в «социологическую доктрину». Однако эта критика очень показательна в свете интересующего нас вопроса. И мы на ней немного остановимся, тем более что с Бердяевым сейчас носятся как с писаной торбой «философы» обоего пола.

Критике «субъективной» социологии Михайловского посвящена первая крупная работа Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском», которая вышла в Санкт-Петербурге в 1901 году. В этой работе Бердяев, хотя он и считает себя марксистом, путает индивидуализм с индивидуальностью, а объективизм с объективностью, то есть как раз те вещи, которые четко различал «Вл. Ильин» в своей книжке «Кто такие друзья народа...». И самое главное – он совершенно не понимает сути материалистического понимания истории.

Бердяев все время повторяет, что название «исторический материализм» неудачно, не учитывая того, что этого термина у самого Маркса просто нет. Но дело даже и не в этом, а в том, что Бердяев считает, что исторический материализм, т.е. материалистическое понимание истории, связано с абстрактным понятием *материи*, и что будто бы именно из нее Маркс пытался вывести общественные формы. Но для того, кто знаком с работами самого Маркса, это все может показаться смешным и нелепым.

«Выражение «исторический материализм», – пишет Бердяев, – конечно, лучше совсем уж бессмысленного словосочетания «экономический материализм», но все-таки неудачно. Слово «исторический» здесь не годится, потому что это – до-

ктрина социологическая, а не историческая, слово же «материализм» неудачно потому, что основой исторического процесса с этой точки зрения вовсе не является «материя»<sup>1</sup>.

Но в том-то и дело, что о «материализме» здесь речь идет совсем не потому, что в основе исторического процесса находится некая абстрактная «материя», а потому, что в основе этого процесса находится *материальное производство*. А термин «экономический материализм» неудачен потому, что экономика – только *форма* материального производства, всегда конкретно-историческая. Что же касается «социологической доктрины», то это совершенно не марксистская, в смысле – не марксовская, доктрина.

Маркс и Энгельс, а потом и Ленин, решительно возражали как раз против *доктринерского* истолкования их учения. Маркс с Энгельсом никогда не пользовались термином «социология», хотя он был им известен, поскольку не принимали именно *социологическое*, то есть внеисторическое понимание общества. И дело, конечно, не в словах: Ленин пишет о «марксистской социологии», но по существу излагает материалистическое понимание истории. Как было уже отмечено, во времена Ленина и Бердяева социология была очень модной и была по существу синонимом обществоведения, покрывая собой всякую общественную науку.

Для Маркса главным и определяющим является *история*. И *историческое* понимание общества Маркс с Энгельсом противопоставляли его *философскому* пониманию. По мнению же Бердяева, как и по мнению всех «марксистов» того времени, кроме, пожалуй, только одного Ленина, марксизму не хватает именно «философии». «Исторический материализм, – пишет он, – как учение мало разработанное в своих философских и гносеологических основаниях, не дает себе отчета в задачах социологии и не подвергает анализу поня-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С. 257–258.

тия социального, но он все-таки много дает для решения этой проблемы»<sup>1</sup>.

А поскольку социальное, по Бердяеву, не является продуктом исторического, как это было у Маркса, то оно оказывается у него «высшим продуктом космического и органического развития»<sup>2</sup>. Поэтому Бердяев и не может избежать *биологизма*, характерного для контовской социологии, хотя и пытается возражать против него. Он возражает, например, против мальтузианства: «Коренной методологический грех мальтузианства это – тенденция давать чисто *биологическое* истолкование чисто *социологическому* явлению. Маркс прекрасно понимал этот *социальный* характер вопроса о народонаселении и высказал гениальную мысль, что каждый исторический период имеет свой собственный закон народонаселения и что в обществе существует только относительное, а не абсолютное перенаселение»<sup>3</sup>.

Бердяев справедливо упрекает Михайловского в биологизме. Но сам, между тем, пишет: «В известном смысле на исторический материализм можно смотреть, как на применение принципов дарвинизма к историческому процессу, а на Маркса, как на продолжателя Дарвина, но марксистское понимание истории не имеет ничего общего с социологическими упражнениями дарвинистов, на которые так страстно нападает г. Михайловский»<sup>4</sup>. Маркс как «продолжатель» Дарвина – это, конечно, прекрасно, если в особенности учесть, что к тому времени, когда вышла работа Дарвина «Происхождение видов», Маркс уже был Марксом. А если К. Каутский считал, что «материалистическое понимание истории» надо обосновывать на Дарвине, то он в связи с этим прямо говорил

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С. 241.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 245.

<sup>4</sup> Там же. С. 240.

об «устарелости» диалектики, которую Маркс и Энгельс, как утверждает Каутский, заимствовали у Гегеля.

Самое интересное во всей полемике Бердяева с Михайловским заключается в том, что в главном и существенном они сходятся, а именно в том, что и для того, и для другого материалистическое понимание истории – это не метод для объяснения действительной истории, а уже *вся история*, то есть схема всей истории, прошлой, настоящей и будущей. Именно поэтому Марксу пришлось возразить Михайловскому по поводу его интерпретации «Капитала». В своем письме в редакцию журнала «Отечественные записки» он писал: «Ему непременно нужно превратить мой исторический очерк возникновения капитализма в Западной Европе в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются, – для того чтобы прийти в конечном счете к той экономической формации, которая обеспечивает вместе с величайшим развитием производительных сил общественного труда и наибольшее развитие человека»<sup>1</sup>.

Именно диалектики отрицательности и не понимает Бердяев. Он не понимает именно того, что биологическое в социально-историческом подвергнуто *отрицанию* и *снятию*, что в обществе биологические законы не могут действовать бесконтрольно, а там, где биология в обществе начинает проявлять себя в своей биологической откровенности, там мы имеем дело не с социальной нормой, а с социальной патологией. Что касается социологов, то у них получается, как правило, наоборот. Они говорят о социальной «аномии» тогда, когда люди стремятся утвердить своё человеческое достоинство через устранение бесчеловечных, зоологических форм общественного бытия. Поэтому социологи, начиная с Конта и кончая Питиримом Сорокиным, против революции как способа утвержде-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 19. С. 120.

ния человеческого достоинства. Зато социология очень хорошо сладилась с социал-реформизмом.

Бердяев, не в силах справиться с диалектикой биологического и социального, примерно как покойный академик И.Т.Фролов и его сотрудники из Института человека, которые начинают ставить примиряющий союз «и» там, где имеет место именно противоположность и даже непримиримая противоположность человеческого и зоологического. Они не могут понять, что зоологическое в человеке – это не атавизм, не хвост и не аппендикс, а следствие бесчеловечных, зоологических социальных условий существования. А в результате из человека выхолащивается его культурное, собственно человеческое содержание, и он предстает как индивид в его «голой фактичности». И это связано также с превращением марксизма в «социологическую доктрину», которое совершалось уже усилиями «марксиста» Бердяева, а потом усилиями «марксистов» Федосеева и Константинова.

В свое время мы, помнится, различали свободу *от*, свободу *от* принуждения, и свободу *для*, свободу для той жизни, которой мы хотим. Вся «философия свободы» Бердяева это философия свободы *от*. Но вот уже в другой гораздо более поздней работе о «русском коммунизме» Бердяев приводит парадоксальный пример свободы *для*.

«Марксизм-ленинизм или диалектический материализм эпохи пролетарских революций, – пишет Бердяев, – соответствуют новому пониманию свободы. И действительно коммунистическое понимание свободы очень отличается от обычных пониманий. Поэтому русские коммунисты искренно возмущаются, когда им говорят, что в советской России нет свободы. Рассказывают такой случай. Один советский молодой человек приехал на несколько месяцев во Францию, чтобы вернуться потом обратно в советскую Россию. К концу его пребывания его спросили, какое у него осталось впечатление от Франции. Он ответил: «в этой стране нет свободы». Его

собеседник с удивлением ему возражает: «что вы говорите, Франция – страна свободы, каждый свободен думать, что хочет, и делать что хочет, это у вас нет никакой свободы. Тогда молодой человек изложил свое понимание свободы: во Франции нет свободы и советский молодой человек в ней задыхается потому, что в ней невозможно изменять жизнь, строить новую жизнь; так называемая в ней свобода такова, что все остается неизменным, каждый день похож на предшествующий, можно свергать каждую неделю министерства, но ничего от этого не меняется. Поэтому, человеку, приехавшему из России, во Франции скучно. В советской же, коммунистической России есть настоящая свобода, потому что каждый день можно изменять жизнь – жизнь России и даже всего мира, можно все перестраивать, один день не походит на другой. Каждый молодой человек чувствует себя строителем нового мира»<sup>1</sup>.

Бердяев не опровергает молодого советского человека. Да и что тут можно ему возразить? И сама западная философия именно в это время заговорила о «давящей терпимости». Ты все можешь. Можешь исповедовать ислам, можешь из мужчины стать женщиной, но ты не можешь осуждать другого за то, что тот захотел стать женщиной. Ты обязан все это *терпеть*, даже если не хватает никакого терпения. А если осуждаешь, то значит, ты нетерпимый, ты – тоталитарист, фашист и т.д. Но обыватель потому и поддержал Гитлера, что терпеть все это стало невмоготу. И Бердяев не осудил Гитлера и спокойно пережил со своей женой-еврейкой немецкую оккупацию Парижа. Он принял новую философию свободы. Вот она эта новая философия.

«Мир стал пластичен и из него можно лепить новые формы. Именно это более всего соблазняет молодежь. Каждый себя чувствует участником общего дела, имеющего мировое значение. Жизнь поглощена не борьбой за свое собственное существование, а борьбой за переустройство мира. Тут свобо-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 123–124.

да понимается как свобода выбора, не как свобода повернуть направо или налево, а как активное изменение жизни, как акт, совершаемый не индивидуальным, а социальным человеком, после того, как выбор сделан. Свобода выбора раздваивает и ослабляет энергию»<sup>1</sup>

Можно всю жизнь «выбирать» и закончить ее так ничего и не выбрав. И что толку от такой «свободы выбора». И человек действительно «ослабляет энергию» и теряет решимость и волю, а, тем самым, и свободу. «Настоящая созидательная свобода, – пишет Бердяев, – наступает после того, как выбор сделан и человек движется в определенном направлении. Только такая свобода, свобода коллективного строительства жизни в генеральной линии коммунистической партии, и признается в советской России. Именно эта свобода оказывается актуальной и революционной»<sup>2</sup>.

Но Бердяев и здесь, как всегда, тут же находит, что стакан наполовину полный оказывается наполовину пустым. Участие в коллективном строительстве жизни, оказывается, лишает человека ... совести. «Свобода совести – и прежде всего религиозной совести – предполагает, что в личности есть духовное начало, не зависящее от общества»<sup>3</sup>.

Бердяев настолько ослеплен ненавистью к коммунизму, что не замечает, что совесть по своей природе является элементарной формой общественности. Ведь со-весть, так же как со-трудничество, со-жительство и т.п., предполагает совместное бытие людей. И мне совестно прежде всего от людей. А если и от самого себя, то только потому, что я смотрю на себя как бы со стороны, со стороны другого человека.

Декарт учил: сомневайся во всем и, прежде всего, в самом себе. У Бердяева нет не только ни малейшего сомнения в собственной правоте, он беззаветно верит в собственную не-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 124.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 125.

погрешимость. И это привлекает и завораживает как всякая пророческая риторика.

Рассудочный дискурс есть индикатор для обнаружения противоречий. У Бердяева этот дискурс отсутствует. Поэтому он и не осознает противоречий в своей собственной «философии».

## «Персонализм»

Я забывал себя, когда речь шла об  
интересах Отечества.

Александр Суворов

И.Г. Фихте, еще не зная, что такое «персонализм», определил его совершенно верно, как попытку усидеть на двух стульях – на стуле индивидуализма и на стуле коллективизма, т.е. как умеренный индивидуализм.

Индивидуализм, по Фихте, неразумен. Если человеческую жизнь лишить разума, считал он, останутся только индивидуальность и любовь к ней. «Сообразно с этим, – говорит он далее, – разумная жизнь состоит в том, что личность забывает себя в роде, связывает свою жизнь с жизнью целого и приносит первую в жертву последней; неразумная же, напротив, в том, что личность не думает ни о чем и не любит ничего, кроме себя самой, и посвящает свою жизнь единственно собственному личному благополучию; и если то, что разумно, можно в то же время называть хорошим, а противное разуму – дурным, то существует лишь одна добродетель – забывать себя, как личность, и лишь один порок – думать о себе»<sup>1</sup>.

Сейчас реклама каждый день внушает обывателю: «Заботься о себе!». Понятно, что мы живем в мире перевернутых ценностей: то, что в классической философии считалось хорошим, теперь считается плохим, и наоборот. Но в философии откровенных индивидуалистов немного, – это Штирнер,

---

<sup>1</sup> Фихте И.Г. Соч. в 2-х т. Т. II. СПб., 1993. С. 392.

«Единственный и его собственность» и Ницше, «Так говорил Заратустра». А из современных это Мишель Фуко, у которого индивидуализм выражен самым откровенным образом: одну из своих работ он так и называет, «Забота о себе». Это уж слишком противоречит общепринятой морали: иногда надо заботиться и о других, иначе кто же тебя будет любить. Индивидуалисту трудно, даже невозможно, жить среди людей. Поэтому обыватель смягчает свой индивидуализм.

«Смягчение, – пишет в связи с этим Фихте, – которое иные могут попытаться здесь сделать в том смысле, будто должно думать не о себе одном, но в то же время и о других, – это смягчение есть выражение того же самого нравственного учения, которое мы установили, как учение третьей эпохи [буржуазной – С.М.], но только последнее является здесь вдобавок еще непоследовательным и, не вполне потеряв еще стыд, старается кое-как прикрыть свою наготу. Всякий, кто думает о себе, как личности и желает жизни, бытия и личного наслаждения помимо жизни в роде и для рода, тот в сущности – лишь пошлый, маленький, дурной и вдобавок несчастный человек, какими бы разнообразными добрыми делами он ни старался прикрыть свое уродство»<sup>1</sup>.

Дело в том, что в обществе «третьей эпохи» другим уступают только для того, чтобы те уступили тебе. Принцип этого общества: даю тебе, чтобы ты дал мне. Это простой товарообмен, даже если товаром здесь оказываются любовь и дружба. Бердяев это понимает и не понимает. Он ищет «третий» путь. И он находит его в «персонализме». Но в сущности персонализм это межеумочная позиция: немножко того, немножко этого, но органического синтеза не получается, а получается био-социальный урод, которого изобрела советская философия в эпоху Ивана Фролова. Чтобы получился органический синтез, надо показать, как одно переходит в другое – биологическое в социальное, а социальное в био-

---

<sup>1</sup> Фихте И.Г. Соч. в 2-х т. Т. II. С. 393.

логическое. Но это-то и есть самое трудное, и персонализм этого не решает.

Существуют два противоположных понятия: *индивидуализм* и *коллективизм*. И то и другое не дают развиваться нормальной человеческой личности, без чего человек нам неинтересен и неприятен. Где же истина? Истина, часто говорят, *посередине*. Но, как заметил Гёте, посередине лежит не истина, а проблема. Истина это *синтез* противоположностей, *снятие* противоположностей, когда одно переходит в свое иное. Этого диалектического снятия Бердяев не знает, он вообще не владеет классической диалектикой взаимоперехода противоположностей. Он ищет «золотую середину», и в отношении индивидуализма и коллективизма находит ее в новом словечке, «персонализм». Всякое вообще словоблудие гораздо на всякие новые слова. Но от этого оно не перестает быть словоблудием. И вот вам, пожалуйста, пример:

«Отношения между человеком и обществом представляются парадоксальными. Извне, из объекта человеческая личность есть лишь малая часть общества, изнутри, из субъекта общество есть часть человеческой личности, как малой вселенной, заключающей в себе все. Важнее всего сознать, что человек принадлежит не только общественному плану, но и плану духовному, и в этом источник его свободы. Необходимо всеми силами обличать ложь всякого монизма, который всегда есть *источник* тирании. Общество, понятое монистически, всегда имеет тенденцию к тирании. Более был бы приемлем плюрализм, но плюрализм в обществах буржуазных и капиталистических связан с индивидуализмом и есть прикрытая форма тирании через капиталистическое господство. Поэтому речь может идти только о создании совершенно нового братского общества, общества персоналистического и коммунарного. Общество есть объект для человека, извне детерминирующий. Его надо превратить в субъект, внутренне обозначающий коммунарный и социальный характер человека»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 253.

Интересно, что из этого мог бы извлечь для себя юноша, обдумывающий житье, с кого делать жизнь... Но попробуем все-таки разобраться, о чем тут вообще идет речь. Начнем с того, что существует идеал *целостной* человеческой личности. Когда Лермонтов писал о своем герое: он знал одной лишь думы власть, одну, но пламенную страсть, то он писал о целостной, «монистической» личности. В общем это героическая личность, целостная личность, все помыслы которой подчинены *одной* цели. Монизм, от лат. *monas* – один. Целостная личность, можно сказать, монистическая личность.

Теперь послушаем Бердяева: «Необходимо всеми силами обличать ложь всякого монизма, который всегда есть источник тирании. Общество, понятое монистически, всегда имеет тенденцию к тирании». Мцыри, который рвется на свободу, имеет тенденцию к тирании?

Тут тирания с обеих сторон, и со стороны индивидуализма: Мцыри, вырвавшийся на свободу, вполне может стать тираном, если и не для народа, то для своей жены, своих детей, своей семьи. И коллективизм, который подавляет всякое проявление личного начала, личной инициативы, тоже деспотичен. Таковы почти все формы традиционной коллективности: родовая община, сельская община. В том-то и парадокс взаимоотношения между человеком и обществом, о котором пишет Бердяев, хотя правильно здесь говорить надо о взаимоотношении между *индивидом* и обществом. Человек и там, и там. И одно без другого не существует. Личность и есть то, что соединяет то и другое: это индивидуальное проявление общественной сущности человека. Но в своей адекватной форме такая личность была до сих пор невозможна. Такое общество, которое будет давать полный простор для развития индивидуального личного начала, только когда-нибудь будет. Бердяев тут не видит перспективы. И потому он, как и во всех других подобных случаях, прыгает на небо и там ищет спасения для личности.

Говорят, идею персонализма подсказал французу Мунье Бердяев. Возможно, это было именно так. Но у Мунье более прозрачным образом проявляется та земная общественная ситуация, которая побуждала его искать решение проблемы личности и общества на путях персонализма. Это поднимавшийся почти во всех странах Европы *фашизм*. «Непосредственным... толчком к созданию философии персонализма, – как сказано в предисловии И.С. Вдовиной к русскому изданию книжки Мунье «Что такое персонализм?», – послужил всемирный общественно-политический и экономический кризис 1929 – 1933 г., наступление фашизма и тоталитаризма в Европе»<sup>1</sup>.

Фашизм это реакция на либерализм и либеральный социализм, который связан с вседозволенностью, оборачивавшейся всякими гнусностями, которые расцвели пышным цветом и в нашей многострадальной стране. Ведь даже закон против педерастии, которая теперь называется «педофилия», – это подумать только, они детей *любят!* – с большим скрипом прошла в нашей либеральной думе. Потому что, если взять покруче, то это уже будет, как они считают, не демократия, а тоталитаризм. Гитлер всех педерастов и прочих «гомосеков» буквально на следующий день после прихода к власти законопатил в исправительно-трудовые лагеря. И обыватель его благословил. Методы были одни и те же. Поэтому сталинизм также приравнивают к фашизму. Но тогда фашистом был и бывший мэр Лужков, который запрещал в Москве гей-парады.

Более серьезная причина, конечно, в другом: либеральное государство уже не могло справиться с теми экономическими трудностями, которые обнаруживались после Первой мировой войны. Фашизм с ними справился, запретив забастовки и оппозиционные политические партии и через огосударствление всех общественных движений и объединений. Но, вместе с тем, оказалась задавленной и личность. Теперь личность могла проявлять себя только через преданность народу и государству в лице фюрера.

---

<sup>1</sup> См.: Мунье Э. Что такое персонализм? М., 1994. С. 5.

Но людям культуры, даже очень значительным, в этом виделось *спасение культуры*. На эту удочку попался, например, такой выдающийся философ, как Мартин Хайдеггер. Его не смущало даже персональное интеллектуально ничтожество Гитлера, о котором его предупреждал другой немецкий философ Карл Ясперс. Но Хайдеггер ему ответил: а Вы видели бы его руки. Хайдеггеру, видимо, выразительный жест был дороже всякой мысли.

Персонализм Мунье это и есть попытка найти третью позицию между тоталитаризмом и либерализмом. Но эта, как и всякая межеумочная, позиция не оказалась достаточно широко распространенной: она оказалась очень слабой и в борьбе с фашизмом, и в борьбе с растленным западным либерализмом. Фашизм был побежден не в идеологических спорах. Идеологический спор между Хайдеггером и Кассирером в Давосе кончился в пользу «фашиста» Хайдеггера: философская молодежь поддержала его, а не либерала Кассирера. Кассирер не понимал того, гибнет не культура вообще, а только либеральная западноевропейская культура, о гибели которой писал еще Ницше, а потом Освальд Шпенглер: «Закат Европы».

Плюрализм, множественность, Бердяева тоже не устраивает. Но тут он точно угадывает, что плюрализм в обществах буржуазных и капиталистических связан с индивидуализмом и есть прикрытая форма тирании через капиталистическое господство. Вот тут одна крайность переходит в другую: пускай расцветают сто цветов, но каждый цветет по своему, и так, что... глушит все другие цветы. Это называется также *конкуренция* – закон капиталистической экономики. По этому типу и выстраивают общество либералы и нео-либералы: с одной стороны вседозволенность, с другой *давящая терпимость*. Это общество не принуждает тебя ни к какому образу жизни, но принуждает, и даже очень жестко принуждает, терпеть любой другой образ жизни. И получается такой большой-большой дом терпимости.

«Персонализм, – писал Мунье, – насколько это будет зависеть от меня, никогда не превратится ни в систему взглядов, ни в орудие политической борьбы»<sup>1</sup>. Чтобы стать системой взглядов и орудием в политической борьбе всякая философия должна быть *определенной*. Определенность философии это ее *монизм*: она должна быть развита из единого принципа. И только благодаря этому она может стать *системой* взглядов и орудием в политической борьбе. Мунье, как и Бердяев, от этого сознательно уходят. Но тогда что остается человеку? Вздыхать об утраченной целостности человеческой личности?

Получается какое-то необязательное хобби. «Чтобы стать персоналистом, – пишет Мунье, – нет необходимости отречься от старых привязанностей или изменять свои позиции, выработанные в процессе практической деятельности. Можно быть христианином – и персоналистом, социалистом – и персоналистом и – почему бы нет? – коммунистом – и персоналистом, если наши убеждения не вступают в противоречие с представленными здесь фундаментальными ценностями»<sup>2</sup>.

Но тогда получается, что «фундаментальные ценности» у всех людей, и у коммунистов, и у социалистов и у христиан и т.д., *одни и те же*. Опять получается – самая фундаментальная «ценность» это все и вся «терпеть». Опять получается дом терпимости.

Мунье чувствует, что его «персонализм» обрекает человека на бесполезный квиетизм, на бездейственное прекраснотушение. И он тут же оговаривается: «Я заранее предостерегаю от того, чтобы использовать слово «персонализм» для оправдания бездействия или для защиты форм цивилизации, осужденных историей. Я отвергаю также всяческие попытки (а они сегодня весьма настойчивы) прикрывать «персонализмом»

---

<sup>1</sup> Мунье Э. Что такое персонализм? С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 9–10.

свою неспособность подчиняться дисциплине, которой постоянно требует от нас наша деятельность»<sup>1</sup>.

Ах, дисциплина? – возмутится иной читатель. Да это Ordnung, это фашизм, это коммунизм! И будет по своему прав, потому что дисциплина это характеристика всякой человеческой коллективности. А где же здесь персона, где тут личность?

Обыватель не может совместить общественную дисциплину и свободу личности. Но когда его свободе начинают угрожать всякие педерасты, наркоманы, алкоголики и жулики, он бежит под сень тоталитарного государства и требует от него защиты. Тут он за дисциплинарные меры, за исправительно-трудовые лагеря и т.п. Помните про «взбесившегося от ужасов капитализма закусившего удила мелкого буржуа»? Уже забыли уроки марксистской политграмоты? – Жизнь вам еще напомнит о них.

«Персонализм» – это позиция ни вашим, ни нашим. Не индивидуализм и не коллективизм. «Персонализм, – определенно заявляет Мунье, – никак не связан с индивидуализмом»<sup>2</sup>. И в то же время он пишет: «Персонализм не противостоит социализму или коммунизму»<sup>3</sup>. А социализм и коммунизм – это так или иначе коллективизм, даже иногда принудительный. Так же как либерализм принуждает к индивидуализму, коммунизм принуждает к коллективизму.

Получается какая-то апофатическая теология: Бог не круглый и не квадратный, не высокий и не низкий, не зеленый и не синий... А какой? – А, бог его знает, какой... Но про Бога это можно. Ведь он – Абсолютная Трансценденция. Но человек-то существо посюстороннее, он живет здесь, на этой грешной земле. И про него можно сказать что-то определенное. И Мунье как будто бы к какому-то берегу причаливает. «Все зависит от того, – пишет он, – о каком персонализме, каком социализ-

---

<sup>1</sup> Мунье Э. Что такое персонализм? С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 55.

<sup>3</sup> Там же. С. 46.

ме и коммунизме идет речь. Марксистская критика отчуждения и анализ жизненных условий рабочего класса с позиций марксизма пронизаны идеями персонализма, как пронизаны ими либерализм предшествующей славной эпохи и правовые требования, зародившиеся в 1789 году»<sup>1</sup>.

Существует, таким образом, марксистский персонализм и существует либеральный персонализм. И существует, по Мунье, что крайне замечательно, «абстрактный персонализм», который «выражает свои идеи в самой общей форме»<sup>2</sup>. Он «до такой степени внеисторичен, что его можно использовать в самых различных целях»<sup>3</sup>.

Либеральный персонализм образца 1789 г. тоже внеисторичен и абстрактен. Его идеи Свободы, Равенства и Братства, с одной стороны, понятны и близки народным массам. С другой стороны, они исторически неконкретны, потому что непонятно, о какой свободе идет речь и о равенстве *кого с кем* идет речь и, соответственно, о каком «братстве» может идти речь в обществе, разделенном на богатых и бедных: сытый голодного, согласно русской поговорке, не разумеет. Поэтому либерализм впоследствии отказался от идеалов равенства и братства и оставил одну только свободу, которая была истолкована как свобода предпринимательства, а поскольку всякая проституция это тоже предпринимательство, – каждый продает то, что у него могут купить, – то и свободу всякой продажности. Другое дело, марксистская критика отчуждения, которую Мунье признает как будто бы вполне состоятельной.

Марксистская критика отчуждения это критика отчуждения человеческой сущности, практическим выражением которого является отчуждение человека от человека. А причиной отчуждения человека от человека является, по Марксу, частная собственность, частный интерес. И это же оборачивается

---

<sup>1</sup> Мунье Э. Что такое персонализм? С. 46.

<sup>2</sup> Там же. С. 47.

<sup>3</sup> Там же.

отчуждением человека от культуры, соответственно – культуры от человека, что особенно остро стало ощущаться в начале XX в. «Частная собственность, – писал Маркс, – сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, т.е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т.д., – одним словом, когда мы его *потребляем*...»<sup>1</sup>

То, что не существует для меня на правах частной собственности вообще не существует для меня. Философия Сократа не моя, поэтому она не существует для меня. Сикстинская Мадонна не моя, поэтому она не существует для меня. Вся мировая культура не существует для меня, потому что ее нельзя съесть, выпить, надеть на себя или использовать в качестве капитала.

Частная собственность – это вполне *материальная* категория. Не в том смысле материальная, что ее всегда можно пощупать. Пощупать ее нельзя, потому что это *отношение*. Но это отношение по поводу владения прежде всего материальными вещами. И если это кладется в основу анализа социальных явлений, то это *материализм*, который не нравится Мунье.

Маркс, как и Фейербах, не принимает материализма. Идя вперед, я не с ними, как сказал Фейербах. То же самое повторяет и Маркс, который пишет, что «последовательно проведенный натурализм или гуманизм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе с тем объединяющей их обоих истиной»<sup>2</sup>.

Маркс здесь еще повторяет ошибку Фейербаха, и всей последующей антропологии, он хочет *непосредственно* соединить идеализм и материализм. Но в результате получается антропологический *дуализм*: оба начала, и идеальное и материальное совмещаются в одном органическом теле человека. Но

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42. С. 120.

<sup>2</sup> Там же. С. 162.

идеальное и материальное, как и любые противоположности соединяются только в *третьем*. Только так возможен *синтез* противоположностей. Это «третье» Маркс найдет в труде, в материальном производстве. И назовет свою концепцию уже не «натурализмом» и «гуманизмом», а материалистическим пониманием истории. Но это уже не тот материализм, от которого отказывался Фейербах, а потом «ранний» Маркс. Это уже материализм, включивший в себя идеализм.

Мунье все время путает материализм вообще с телесностью и не понимает, не хочет понимать, материализм Маркса, хотя и признает его заслуги. «Довольно часто, – пишет он, – мы бываем согласны с марксизмом в его методологических требованиях. В нашем мире, где все проблемы, вплоть до самых отвлеченных, тесно связаны с развитием техники, было бы неразумно не признавать исторического значения социальных и экономических структур. В этих утверждениях нет ничего «материалистического», если, конечно, не трактовать материализм крайне односторонне. Материя и тело – не только продолжение духовной активности человека, среда его деятельности, от которой ее нельзя отделить; они составляют единое целое с ней, они – ее непосредственное выражение, ее осязаемая плоть. Вот почему было бы противоестественно говорить о примате экономического фактора или духовного начала. Между этими двумя абстрактными понятиями, между телом и духом, не существует линейного отношения. Здесь одно существует благодаря другому, или, точнее, существует в другом»<sup>1</sup>.

Не только «материя и тело» продолжение «духовной активности» человека. Духовная активность есть продолжение материальной, телесной активности, которая есть труд, производство. И только здесь смыкаются телесность и духовность, материальное и идеальное, т.е. за пределами органического тела человека. Они смыкаются в «неорганическом теле чело-

---

<sup>1</sup> Мунье Э. Что такое персонализм? С. 71.

веческой цивилизации», как это называл Маркс. А у Мунье под телесностью все время проскальзывает *сома*, человеческое органическое тело.

И Мунье все время диктует марксизму условия, при которых возможно его объединение с «персонализмом». Одно из условий – это отказ от *детерминизма*. (Мы видели, что это такое у Бердяева и Шопенгауэра, каким произволом это оборачивается.) «Детерминизм, – пишет Мунье, – имеет отношение к тому, что завершено. Более того, он сам есть выбор завершеного. Но коль скоро человек в своих начинаниях, опираясь на прошлое, стремится к новым значениям и свершениям, не может быть ничегно окончательно завершеного. Стало быть, в строгом смысле слова, детерминизм несовместим с диалектической концепцией познания и деятельности. В этом отношении марксизм, будучи революционным и диалектическим учением, должен найти общий с персонализмом путь в истолковании человека и природы. Мы же, говоря о строгой обусловленности деятельности, тем самым не отрицаем того, что она открыта свободе и творчеству»<sup>1</sup>.

Как говорится, спасибо вам за приглашение. Но отказываться от детерминизма мы не будем. Но это не значит, что мы отрицаем свободу и творчество. Тут просто особая форма детерминации, Это, с одной стороны, детерминация условиями творчества. В том числе техническими. Из истории известно, с какими техническими трудностями столкнулся Леонардо да Винчи, проектируя конную бронзовую статую в Милане. А с другой – детерминация идет изнутри творца целями и идеалами. И кто никак не мотивирован на творчество, ничего никогда не сотворит. Но об этом уже шла речь, когда мы говорили о свободе.

Масштаб личности это широта тех интересов, которыми живет человек. Если весь интерес человека в том, чтобы угодить одной только собственной утробе, то перед нами самая

---

<sup>1</sup> Мунье Э. Что такое персонализм? С. 72.

ничтожная личность, если это вообще можно назвать личностью. А в общем-то это только лишь *организм*, биоид. Если человек живет интересами своей семьи, своих детей, и ради этого может поступиться своими индивидуальными интересами, то это уже личность, хотя и самая минимальная. Если человек живет интересами своего народа, своей страны, своего государства, то это уже патриот – личность вполне значительная. А вот если человек живет интересами *человечества*, то это, пожалуй, самый высший тип личности. И потому личность не индивидуальность, что отличает одного индивида от другого, а воплощение *всеобщего* – всеобщих интересов, всеобщих чувств, всеобщих идей.

Универсальная личность, подлинная личность не может быть индивидуалистом: индивидуалист это всегда *отрицательная* характеристика личности. А Бердяев хочет придать ему положительный смысл и строит, в связи с этим, очень сложные и запутанные «дискурсы». Вот, например, его рассуждение о «Пер Гюнте» Генрика Ибсена: «Гипертрофия индивидуальности, болезненное «ячество» ничем не отличается от гибели и распада индивидуальности. В ибсеновском «Пер Гюнте» великолепно обнаружен антииндивидуалистический характер такой гипертрофии индивидуальности. Пер Гюнт потерял свое «я», болезненно его ищет и не находит. С другой стороны, истинный индивидуализм – индивидуализм, подчиняющий личность норме, не только не противоположен универсализму, но даже неизбежно предполагает универсализм и в универсализме лишь осуществляется. Но большая заслуга этого писателя – бывшего декадента, что он так хорошо понял, в чем большое место декадентского мироощущения, и так тонко разобрался в вопросе о личности и индивидуализме»<sup>1</sup>.

Все было бы верно, если бы универсальная личность, руководствующаяся универсальной мерой, – а не узкой меркой своего «я», – не называлась «истинным индивидуализмом».

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 159.

Это все равно, что «истинный эгоизм», «истинный самодур» и т.д. Был в истории так называемый «разумный эгоизм». Но это означало *расчетливый* эгоизм: уступаю другим, поскольку это выгодно мне. И это очень сложное явление, кажется, не проанализированное толком до сих пор. Но ошибка там была та же самая, что и у Бердяева: это путаница, связанная с отождествлением личности и индивидуальности. Подлинная индивидуальность – это индивидуальность *через* личность. Даже физические индивидуальные черты, – рыжие волосы, зеленые глаза, орлиный нос и т.д., – приобретают характер личных свойств только через личность, через включенность индивида в общественно значимые дела. И поэтому те же самые черты лица могут восприниматься как симпатичные и приятные, даже красивые, а могут восприниматься как отвратительные. Это все оттого, какая личность. Как говорят в народе, с лица воду не пить, был бы человек хороший. Вот это и главное – «был бы человек хороший».

«Подлинная индивидуальность – личность – потому и проявляется, – писал Эвальд Васильевич Ильенков, – не в манерничанье, а в умении делать то, что умеют делать все другие, но лучше всех, задавая всем новый эталон работы. Она рождается всегда на переднем крае развития всеобщей культуры, в создании такого продукта, который становится достоянием всех, а потому и не умирает вместе со своим «органическим телом»»<sup>1</sup>.

Можно находиться на переднем крае *развития* всеобщей культуры, а можно находится на переднем крае *уничтожения* всякой культуры. И часто те, которые уничтожают культуру, считаются культурными героями и выдающимися личностями. Бердяев здесь, как и во всем, болтается между двумя крайностями: классикой и модернизмом, поэтому трудно сказать, кто он, герой или еретик.

Персонализм – сугубо антропологическая точка зрения на личность. Антропология пытается непосредственно соеди-

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 413.

нить в человеке телесность и духовность, материальное и идеальное. Но это, как показал еще опыт Декарта, безнадежная попытка. Ничего, кроме психофизического дуализма, здесь получиться не может. И без помощи Бога здесь не обойтись. Поэтому Декарт и решает проблему при помощи традиционного христианского Бога. Только Бог может творить чудеса. И именно он творит чудо соединения в человеке души и тела. По другому пути, по пути монизма, пошел Спиноза. Но его путь оказался неприемлем, в том числе и для Бердяева, потому что Спиноза обходится без христианского Бога, отождествив Бога с Природой. Впрочем, об антропологии, к которой тяготел Бердяев, мы еще поговорим специально.

## Антропология

Самое ужасное для взора моего – это видеть человека разрушенным и разбросанным, как будто на поле ровопролитной битвы. И если переносится мой взор от настоящего к прошлому, всюду находит он то же самое: обломки, отдельные части человека и ужасную случайность – и ни одного человека!

Фридрих Ницше

Бывают дни, когда меня охватывает чувство черной, самой черной меланхолии, – это *презрение к человеку*. Чтобы не оставить никакого сомнения в том, *что* я презираю, *кого* я презираю, – это теперешнего человека, человека, которому я роковым образом являюсь современником. Теперешний человек – я задыхаюсь в его нечистом дыхании...

Фридрих Ницше

«Наш гуманизм, – писал Эммануэль Мунье, – это стремление к целостности. Современный мир расщепил человека на отдельные части, и каждая из них, будучи оторванной от целого, приходит в упадок. Мы пытаемся вернуть человеку его целостность, соединить в нем тело и душу, созерцание и труд, мышление и деятельность»<sup>1</sup>.

Антропология и есть попытка вернуть человеку *целостность*. Именно это и пытался сделать, можно сказать, первый «антрополог» Людвиг Фейербах. «Антропологизм Л. Фей-

---

<sup>1</sup> Мунье Э. Что такое персонализм? С. 100.

ербаха и позитивизм О. Конта, – писал Бердяев, – философские вершины гуманистического сознания»<sup>1</sup>. Если это вершины, то выше их подняться уже невозможно. По сути, так оно и было в европейской философии после Фейербаха, если не считать гуманизма Маркса. (Про «гуманизм» Огюста Конта, автора одной из первых тоталитарных утопий, мы промолчим.) После этого наступает конец гуманизма. Этот конец был обозначен мизантропией Артура Шопенгауэра, а потом философией «последнего человека» Фридриха Ницше. Но именно эту последнюю Бердяев и воспринял, встретившись в Германии в 1922 г. с ницшеанцем Максом Шелером, который считал, что ни в какой период истории человек не был так проблематичен, как в настоящее время. «Это значит, – констатирует Бердяев, – что наступило время для философской антропологии, которой до сих пор не существовало»<sup>2</sup>.

Какой антропологии не существовало? Если Бердяева не устраивает антропология Фейербаха, то, во-первых, надо об этом прямо и сказать. А, во-вторых, *чем* она вас конкретно не устраивает. Если Фейербах это вершина гуманизма, то *чем* вас не устраивает гуманизм Фейербаха.

Бердяев отождествляет два понятия – антропологизм и гуманизм. Но это разные вещи. У Ницше имеется вполне определенная антропология, но гуманизм для него такое же ругательное слово, как демократизм, либерализм, социализм. А Фейербах рассматривал свою антропологию как *основу* того, что он называл «реальным гуманизмом». И этот «реальный гуманизм» на первых порах устраивал и Маркса, но потом он с этим гуманизмом разошелся, потому что нашел для него другой реальный базис: не *природу*, а *историю*, которая полностью выпала из антропологизма Фейербаха.

Но история это конец антропологии, потому что антропология утверждает внеисторическую сущность человека: во все

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С.321.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. С.54.

исторические периоды и при всех исторических формах общества и культуры человеческая сущность остается одной и той же. Поэтому все «антропологи» очень низко ценят историю. Тогда как Гегель считал, что история – *последний страшный суд*, который обрекает на исчезновение всякую преходящую форму культуры и философии.

Бердяев хватается не за историческое понимание человеческой сущности, а за *космическое*. Защищая оккультизм Штейнера, Бердяев пишет: «Предпосылкой оккультизма является учение о человеке как микрокосмосе»<sup>1</sup>. Но космизм не преодолевает натурализма: космос это только *природа*. А если это и Бог тоже, то это пантеизм, который несовместим с традиционным христианством, потому что в своем наиболее последовательном выражении, в форме спинозизма, пантеизм переходит в атеизм. И ни для одного христианского теолога это не оказалось тайной.

Что же касается оккультизма, предпосылкой которого, по словам Бердяева, является учение о человеке как микрокосмосе, то космизм в понимании человека вовсе не обязательно связан с оккультизмом. Учение о человеке как микрокосмосе развивал без всякого оккультизма Николай Кузанский еще в XV в. И уж тем более никакого оккультизма не было в учении Маркса, который писал, что человек в своей деятельности воспроизводит *всю природу*. Но одно дело рассматривать мир по образу и подобию человека, и совсем другое – рассматривать человека по образу и подобию мира. Первое называется *антропоморфизмом*. Второе можно условно назвать *космизмом*. Но вот что пишет далее Бердяев:

«Антропоморфизм не страшен, ибо в человеке открывается вселенная. Антропологизм должен быть сознательно утвержден»<sup>2</sup>. Опять стоп-стоп! Антропологизм и антропоморфизм Бердяев употребляет как синонимы. Но это разные

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. М., 2004. С. 308.

<sup>2</sup> Там же.

вещи! Антропоморфизм – это уподобление мира и бога человеку. Языческие боги, например, совершенно очевидно антропоморфны. Антропологизм – совсем особая вещь, которую надо еще прояснить. Во всяком случае, это характеристика той философии, которую впервые развивал Людвиг Фейербах. И у Фейербаха не было никакого антропоморфизма. Он считал, что природу надо брать в том виде, как она есть, без всяких добавлений и уподоблений. Что же касается Бога, то тут у Фейербаха есть антропоморфизм. Вернее, он не у Фейербаха, а он, согласно Фейербаху, во всякой религии, которая создает бога по образу и подобию человека. Согласно христианству Бог создал человека по своему образу и подобию. Фейербах оборачивает это отношение: Бога человек создал, в своем воображении, по своему образу и подобию.

Здесь Бердяев путается, вернее – путает философию Фейербаха. Вот что пишет Фейербах в «Сущности христианства»: «Бог человека таков, каковы его мысли и намерения. Ценность бога не превышает ценности человека. *Сознание бога есть самосознание человека, познание бога – самопознание человека.* О человеке можно судить по богу и о боге – по человеку. Они тождественны. *Божество человека заключается в его духе и сердце, а дух, душа и сердце человека обнаруживаются в его боге.* Бог есть *откровение* внутренней сути человека, *выражение* его «Я»; религия есть торжественное раскрытие тайных сокровищ человека, признание его кровавых помыслов, *открытое* *исповедание его тайн любви*»<sup>1</sup>.

В общем, религия, по Фейербаху, есть *отчуждение человеческой сущности*. Можно сказать, *объективация* человеческой сущности. Отсюда и понятен антропоморфизм: человек просто удваивает себя в религии и поэтому, понятно, в этом небесном зеркале видит только себя и, таким образом, *осознает* себя. Религия есть *форма сознания* человека. Но первичен че-

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Том II. М., 1955. С. 42.

ловек и его реальная жизнь, а его бог, как и сознание в целом только *отражение* этой реальной жизни.

«"Бог сотворил человека по образу и подобию своему", говорится в известной книге; а человек отплатил ему за это той же черной неблагодарностью, с ядовитой иронией добавил автор другой книги. А если отставить в сторону шутки и сказки, развил ту же мысль третий автор, то надо прямо и ясно сказать, что Человек создал бога, точно так же, как создал он книги и статуи, хижины и храмы, хлеб и вино, науку и технику; поэтому запутанный вопрос о том, кто кого и по какому образцу создал, разрешается в простой и ясной истине: Человек создал самого себя, а потом и свой собственный автопортрет, назвав его «богом». Так что под видом «бога» Человек познавал самого себя и поклонялся лишь самому себе, думая, что он познает какое-то другое, нежели он сам, существо, и религия на самом деле всегда была лишь зеркалом, отражавшим Человеку его собственную физиономию»<sup>1</sup>.

Так объяснял Фейербаха Э.В. Ильенков. Но у самого Фейербаха присутствует момент, который позволяет оставлять открытым вопрос о том, кто кого создал. Это момент *тождества* божественной и человеческой сущности: сущность-то одна и та же. Поэтому отношение Бога и Человека можно обобщать как угодно, ведь если  $a = b$ , то и  $b = a$ . Вот на этом-то и возможны всякие спекуляции.

В статье «Опыт философского оправдания христианства» Бердяев пишет о книге Несмелова Виктора Ивановича «Наука о человеке»: «Несмелов все время говорит о «научном» обосновании веры и свой труд называет «наукой» о человеке. Это не совсем точно. Правильнее было бы говорить о философском оправдании веры и о философии человеческой природы. Несмелов очень боится всякой схоластики, стремится к живому знанию и гордится тем, что его наука о человеке основана на *фактах*, а не на *понятиях*. Огромную заслугу Несме-

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М., 1968. С. 44.

лова можно кратко выразить так: *основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства*<sup>1</sup>.

В общем, если Фейербах усматривает «тайну» религии в антропологии, то Несмелов, наоборот, «тайну» антропологии усматривает в религии. «Люди приходят к религии, – поясняет Бердяев мысль Несмелова, – через двойственность своей природы, через заложенное в них богоподобие наряду с звероподобием или природоподобием»<sup>2</sup>. Этот раздирающий человека дуализм и толкает его к тому, чтобы, так сказать, уподобиться Богу, который есть чистый дух без примеси звероподобия или природоподобия и тем избавиться от «греха» звероподобия и природоподобия.

Конечно, Фейербах в конечном счете дуалист. Но не в традиционно христианском и не в декартовском смысле, т.е. в смысле дуализма *души* и *тела*. Бестелесную христианско-декартовскую душу Фейербах не признает. То, что называется «душой», по Фейербаху, всего лишь функция головного мозга человека. Здесь он следует французам-материалистам, Гольбаху, Дидро, Ламетри, Кабанису. Дуализм Фейербаха не в этом. А его настоящий дуализм проявляется там, где Фейербах объясняет человеческую историю как смену общественных форм переменой форм религии. Т.е. это *идеалистическое* понимание истории. Здесь Фейербах остается гегельянцем, критикуя в то же время идеализм Гегеля, обзывая его «рафинированной религией» и связывая философский идеализм вообще с оправданием религии – этого отчуждения человеческой сущности. И философский идеализм есть отчуждение человеческой сущности, конкретно – мышления, которое превращается философским идеализмом в самостоятельную сущность – в Мышление, через причастность к которому сам человек якобы становится

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства / Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 289–290.

<sup>2</sup> Там же. С. 290.

мыслящим. А мыслящим человек, по Фейербаху, является не благодаря Мышлению, не благодаря, Абсолютному Духу, не благодаря Богу, а исключительно благодаря устройству его головного мозга. Это примерно так же, как у Давида Израилевича Дубровского. И от этого человек не страдает и не мучается. Страдает и мучается он совсем по другим причинам.

Все дело в том, что, отрицая бессмертную душу у человека, Фейербах не превращает человека в звероподобное и природоподобное существо. Это получается уже у другого «антрополога» – у Макса Шелера. Тут мы позволим себе цитату из Шелера, «украденную» у Б.Т. Григорьяна. «Между умным шимпанзе и Эдисоном, – пишет Шелер, – если последнего иметь в виду только как техника, существует одно очень большое различие, но лишь в степени развития»<sup>1</sup>.

Здесь невольно вспоминается попперовское: «От амёбы до Эйнштейна один шаг». Вот и у Шелера получается, что от шимпанзе до Эдисона если и не один шаг, то всего лишь несколько шагов. В общем, разница только в *степени* развития тех или иных задатков, способностей, качеств. Поэтому так же как шимпанзе свойственно человекоподобие, так и человеку свойственно звероподобие.

У Фейербаха человек отличается от животного не по *степени*, а по *существу*. «Религия, – с самого начала пишет Фейербах, – коренится в *существенном отличии* человека от животного: у животных *нет* религии»<sup>2</sup>. Сущность, как известно со времен Аристотеля, есть тождественная с бытием определенность предмета. Есть это существенное качество, есть предмет, нет его – нет предмета. Есть религия – есть человек, нет религии – нет человека, а есть животное. У животных нет религии. «Хотя старшие не владевшие критическим методом зоографы, – замечает Фейербах, – и приписывали слону рели-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Григорьян Б.Т. Макс Шелер / Философы двадцатого века. Книга первая. М., 2004. С. 320.

<sup>2</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. С. 30.

гиозность наряду с другими похвальными качествами, тем не менее религия слона – это басни»<sup>1</sup>.

Сущность человека это то, что является человеческим в человеке. «Каковы отличительные признаки человеческого в человеке? – задается вопросом Фейербах, и отвечает: «*Разум, воля и сердце*. Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства»<sup>2</sup>.

И отличие человека от животного, по Фейербаху, прежде всего в *силе чувств*: у человека чувства другие, не такие как у животного. «На животное, – пишет Фейербах, – производят впечатление только непосредственно для жизни необходимые лучи солнца, на человека – равнодушное сияние отдаленнейших звезд. Только человеку доступны чистые, интеллектуальные, бескорыстные радости и аффекты; только человеческие глаза знают духовные пиршества. Взор, обращенный к звездному небу, созерцает *бесполезные и безвредные* светила и видит в сиянии их свою собственную сущность, свое собственное происхождение. Природа глаза небесна. Поэтому человек возвышается над землей только благодаря зрению, поэтому *теория* начинается там, где взор обращается к небу. *Первые* философы были астрономами. Небо напоминает человеку о его назначении, о том, что он создан не только для деятельности, но и для созерцания»<sup>3</sup>.

Человеческое зрение отличается от животного зрения не *степенью*, не слабостью или силой разрешающей способности органа зрения, а тем, что человек видит то, чего не видит животное. Животное видит только то, что *ему нужно* по его животной природе. А человек видит то, что *ему не нужно*. Его видение *бескорыстно*, а потому интеллектуально и теоретично. Человеческие чувства *универсальны*. Вот в чем *специфика* человеческих чувств. Об этом Фейербах писал в другой сво-

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. С. 30.

<sup>2</sup> Там же. С. 31–32.

<sup>3</sup> Там же. С. 34.

ей работе, «Основные положения философии будущего». Вот что он там писал: «У человека нет обоняния охотничьей собаки, нет обоняния ворона; но именно потому, что его обоняние распространяется на все запахи, оно свободнее, оно безразличнее к специальным запахам. Где чувство возвышается над пределами чего-либо специального и над своей связанностью с потребностью, там оно возвышается до самостоятельного теоретического смысла и достоинства. ...Даже низшие чувства – обоняние и вкус – возвышаются в человеке до духовных, до научных актов»<sup>1</sup>.

Почему у человека чувства *универсальны*? На этот вопрос Фейербах практически не отвечает. Или отвечает примерно так: такова человеческая природа. И это есть ответ именно *антропологический*. В этом и состоит суть и специфика антропологии как особой исторической формы философии, родоначальником которой был Фейербах. Ответ, который здесь дает антропология, это ответ, который давала схоластика на все вопросы. Если схоласта, например, спросить: почему у собаки так сильно развито обоняние, почему она все нюхает, ответ был бы такой: такова ее *собачья природа*. Адекватный научный ответ на этот вопрос должен быть примерно такой: собака только по запаху может определить то, что есть можно, от того, что есть нельзя. Т.е. такова *жизнедеятельность* данного вида. Адекватный научный ответ относительно универсального характера человеческих чувств дает Маркс: человек *производит универсально*, а потому его чувства непосредственно в практике становятся универсальными, становятся «теоретиками», как пишет Маркс. Но это уже ответ не «антрополога». Это уже совсем другой *метод*, который Маркс называет *материалистическим пониманием истории*. И это отличие он зафиксировал в своих «Тезисах о Фейербахе»: «Фейербах сводит религиозную сущность к *человеческой сущности*. Но сущность человека не есть абстракт, присущий от-

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. С. 201.

дельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»<sup>1</sup>.

Это поясняется, в общем-то, довольно просто. Если сущность собаки в ее очень остром обонянии, то этим обонянием обладает каждая отдельная собака, каждая отдельная особь. Это и есть «абстракт», присущий каждому отдельному индивиду. Если же сущность человека проявляется в универсальности его чувств, то это не значит, что у каждого отдельного человека имеются эти самые универсальные чувства. Есть индивиды, которых совершенно не интересует звездное небо. Есть индивиды, которые не слышат музыки. Существуют эмоционально тупые люди. Но если бы встретилась собака, у которой отсутствует обоняние, то это было бы *физическим* уродством. Если же существуют бесчувственные люди, то это *моральное* уродство. И если физические уроды в природе просто погибают, выбраковываются, они нежизнеспособны, то в человеческом обществе моральные уроды прекрасно живут, и чувствуют себя гораздо лучше, чем, скажем, люди с обостренным чувством социальной справедливости.

Антропология понимает моральное уродство как физическое уродство, она приписывает это «генам», хотя «гены» у родителей нормальные и «здоровые», и «ребенок» в общем-то здоровый, ростом выше папы и мамы, а родителям грубит, учится плохо, хорошей музыки не слышит. Почему? Да потому, что совсем другой «ансамбль» общественных отношений, совсем другая компания, совсем другая жизнь. Вот наступила и у нас другая жизнь, и внук одного известного советского философа заявил, к моему ужасу, что он хочет стать «дискжокеем». Я это слово-то впервые услышал и выяснял, что это такое за зверь. Ведь мы-то в их возрасте хотели стать полярниками, летчиками, танкистами, космонавтами, учеными, чтобы служить Родине, приумножать ее славу и богатство. А они хотят приумножать только свое богат-

---

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. С. 262.

ство. Что поделаешь: другой «ансамбль» общественных отношений. А «антропологи» говорят: такова антропологическая природа человека... Так почему же эта «природа» у нас была одна, а у них уже другая? Ведь крокодиля природа не меняется: папа крокодил, и ребенок – крокодил. И так в течение тысяч, даже миллионов лет. Крокодилы ведь жили и тогда, когда людей еще не было. Они были, правда, говорят, покрупнее, но это были те же самые крокодилы. А у людей их «природа» меняется буквально в каждом поколении: родители были нормальными людьми, а дети родились – крокодилами.

Сущность человека, по Фейербаху, заключается в особенностях чувств человека, в человечности его чувств. Такие, скажем, чувства, как любовь, симпатия, заключены в антропологической природе человека. И как всякая видовая природа они неистребимы, как неистребимо желание собаки все понюхать: попробуйте отучить ее от этого, и вы убедитесь, что против природы не пойдешь. Желание любить, дружить, служить другому человеку *неистребимо* в человеке. Но человек не может реализовать эти свои чувства и желания, потому что тот другой, по отношению к которому это должно проявиться, оказывается не человеком, а крокодилом, а крокодила любить нельзя. И тогда человек начинает любить... Бога. Бог есть любовь, как сказано в Евангелиях. Почему Бог есть любовь? Да потому, отвечает Фейербах, что любовь *божественна*. Все что нам нравится, мы часто называем «божественным». Даже вкус вина, мы говорим, божественный. Все, что мы ценим в других людях, в себе и т.д., но не находим этого, а находим, наоборот, только гнусное и противное, даже самим себе мы часто противны, мы ценим в Боге. «Следовательно, – говорит Фейербах, – бога можно определить только так: *бог есть чистое, неограниченное, свободное чувство*»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. С. 40.

Когда человек не может реализовать свое чувство, он начинает любить свое собственное чувство. Но поскольку, скажем, любить любовь это непонятно, как, то человек начинает любить Любовь, т.е. свое объективированное чувство, которое и есть Бог. «Качество божественно, – пишет Фейербах, – не потому, что оно свойственно богу, а, напротив, оно свойственно богу, потому что божественно само по себе, потому что без него бог был бы существом несовершенным»<sup>1</sup>.

Это и есть *отчуждение и извращение* человеческого чувства, – отчуждение потому, что я, так сказать, отрываю свое чувство от себя, переношу его в другой мир – в мир фантастический и нереальный, а извращение потому, что от любви к Богу, так же как от всех других видов извращенной любви, детей не бывает. Нормальная любовь мужчины к женщине должна, в нормальном случае, кончиться детьми.

«У религии нет, – пишет Фейербах, – *собственного, особого содержания*»<sup>2</sup>. Все содержание любой религии так или иначе земное, человеческое. Отсюда и *антропоморфизм*, который, как считает Бердяев, религии не вредит. А это как раз именно очень опасная вещь для религии. Как только люди замечают, что их боги очень похожи на них самих, т.е. на людей, как только они *осознают* это, то это сразу, как замечает Фейербах, порождает скепсис: а не являются ли эти боги всего лишь *проекциями* на небо нас, людей. Действительно, что такое боги античной Греции? Это, как заметил один умный философ, «чертежи идеальных людей». Что такое Венера, как она изображена в образе той Венеры Милосской? Это просто прекрасная женщина. Идеал женской красоты. А Апполон Бельведерский? А Зевс Олимпийский?

И это все свойственно *наивному* религиозному сознанию греков, которые были, по словам Маркс, «нормальны-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 51.

<sup>2</sup> Там же. С. 52.

ми детьми». Более искушенное сознание начинает догадываться об этой опасности, и, как это происходит в христианстве, помещает своего Бога уже не в этом мире (как это было у греков, у которых только главные боги обитали на Олимпе, т.е. на горе, а остальные где угодно), а в мире *потустороннем*, подальше от «грешной» земли, чтобы он не был похож ни на что земное. Отсюда же и запрещение изображения бога, иконоборчество и т.д. Но все равно, если человека Бог создал по своему образу и подобию, то и он подобен человеку. Ведь отношение подобия, как говорят логики и математики, симметрично. Вот это-то и позволяет это отношение оборачивать как угодно: человек подобен Богу, Бог подобен человеку. Вот на этом и основана спекуляция Несмелова-Бердяева.

Мы уже знаем, что противоречие самому себе никогда не смущало Бердяева. Ведь если антропология Фейербаха – вершина гуманизма, то почему же антропологии «до сих пор», т.е. до Макса Шелера, «не существовало». Конечно, можно это понять и так, что *такой*, т.е. как у Шелера, антропологии не существовало. Иначе говоря, антропология Шелера в чем-то превосходит антропологию Фейербаха. Но тогда Фейербах не «вершина». И в чем конкретно антропология Шелера превосходит антропологию Фейербаха?

Антропология Шелера это один из вариантов решения проблемы, которая была обозначена в диамате как *основной вопрос философии*. Эту проблему можно решать в смысле первичности и вторичности. И марксизм обычно, как это делает и Бердяев, считают материализмом, имея в виду, что он отрицает идеальное. Маркс никогда не был таким материалистом. И он с самого начала подхватил идею Фейербаха *синтезировать* то и другое. «Мы видим здесь, – писал Маркс, – что последовательно проведенный натурализм или гуманизм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе с тем объединяющей их обоих истиной. Мы видим в

то же время, что только натурализм способен понять акт всемирной истории»<sup>1</sup>.

Маркс еще не нашел лучшего термина для обозначения такого синтеза. И слово «натурализм» здесь явно не подходит на роль такового. Ведь натурализм это редукция всего духовного, идеального, культурного к природному. Таков и натурализм в художественном творчестве, как он проявился у француза Эмиля Золя. Впоследствии Маркс откажется от этого термина. Но единственное, что послужит у Маркса для обозначения синтеза материализма и идеализма, это *материалистическое понимание истории*. Вся беда, однако, в том, что ни сторонники, ни противники Маркса этого здесь не увидели. А они, и те и другие, редуцировали это понимание к *грубому*, как его называл Маркс, материализму. Только одни со знаком плюс, а другие со знаком минус. Интересно, что Бердяев обвиняет Маркса именно в грубом материализме, перехватывая у того сам этот термин, как всегда без всяких ссылок на первоисточник. То есть он по существу крадет чужое.

Маркс никогда не отрицал идеальных стремлений, целей и мотивов человеческой жизни. Он только искал для этого реальную основу, которую он и нашел в материалистическом понимании истории. Недостаток антропологического решения этого вопроса Фейербахом состоял в том, что тот пытался осуществить синтез материализма и идеализма *непосредственно* внутри тела отдельного человеческого индивида. Но синтез *противоположностей* вообще, и синтез противоположностей материализма и идеализма в особенности, возможен только в чем-то *третьем*. Третьего у Фейербаха «не дано». Он не усвоил гегелевскую диалектику *снятия* противоположностей в третьем, в высшем синтезе. Маркс нашел эту форму синтеза в *труде*, к чему пришел по существу уже Гегель, который уже рассматривает «труд как акт *самопорождения* человека»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 162.

<sup>2</sup> Там же. С. 169.

Самопорождение человека его же собственным трудом это и есть порождение *человеческих качеств*. Прежде всего таких, как мышление и сознание, которые, конечно, можно истолковать и в духе физиологического материализма, как это и делается до сих пор, а именно как форму проявления телесного бытия, – обычно имеется в виду такое телесное бытие, как головной мозг человека, – но это не объяснение *идеального* характера мышления и сознания. А отождествление их с некоторым материальным процессом, т.е. редукция идеального к материальному и есть вульгарный материализм.

Религиозный антропоморфизм, как он проявлялся в языке, действительно есть гуманизм: боги человечны, ничто человеческое им не чуждо. Соответственно, ничто божественное не чуждо человеку. Полное отчуждение божественного от человеческого, а человеческого от божественного происходит, как это считал ранний Гегель, в христианстве. И «грех» христианство считает *первородным грехом*, а потому это антропологическое качество человека. Такова христианская антропология. И это именно антропологическое понимание человека: человеческие качества *неизменны*, человек *грешен*, если он даже не «грешит». И это, как во всякой антропологии, *приписывание* человеку определенных качеств. В мусульманской антропологии человеку приписываются совсем другие качества, и деторождение там не только не считается «грехом», а великим благом: чем больше «греха», тем лучше. И, как сказано в Коране, если тебе мало одной жены, то возьми вторую, третью, четвертую... А вот больше нельзя. А почему, там не сказано. Наверное, посчитали, что это предел мужских возможностей по содержанию семьи. Антропологическое «объяснение» примерно такое же, как у Мольера в его пьесе «Мещанин во дворянстве»: опий усыпляет, потому что он обладает усыпляющим свойством.

Вот, например, образчик такого «объяснения». «Феномен тоталитаризма, – пишет мракобес С. Хоружий, – обычно рассматривают под углом практик власти, но, думаю, самые глу-

бокие и губительные его проявления – в антропологии»<sup>1</sup>. Но если тоталитаризм сидит в антропологии, то он и неистребим, как неистребима склонность собаки кусаться, потому что это сидит в ее собачьей природе, в «кинологии». Но тогда и осуждать его нельзя, как нельзя осуждать грозу за то, что она убила человека. На «антропологию» ссылаются тогда, когда хотят оправдать что-то «радикально злое» в человеке. Однако если это «банальность зла» (Хана Аренд), то и жаловаться нечего. А то получается какая-то интеллигентская истерика, как у Хоружего, который сокрушается по поводу того, что у нас «антикоммунистическое движение оказалось несостоятельным в роли созидательной силы новой реальности»<sup>2</sup>.

Но это значит, что антикоммунизм не является «антропологическим» свойством человека. Ведь антропологическое свойство есть *субстанциальное* свойство. А субстанциальное свойство, в отличие от *акцидентального*, случайного, свойства, является *неотделимым* свойством: если человек его лишается, то он и перестает быть человеком. Так что, если быть антикоммунистом не является субстанциальным качеством человека, то он может оставаться человеком и не будучи антикоммунистом. И потом, никакое «анти» никогда не было созидательным, а только разрушительным: Ельцин и был антикоммунистическим тараном, который должен был разрушить Великую Державу. А как только он это сделал, то его и отправили на покой, и упокоили: мавр сделал свое дело... Дальше пошла, как выразился Л. Радзиховский (не путать с Э. Радзинским), «нормальная эксплуатация».

«Антропологическая природа» – это вообще миф, который придумывается тогда, когда надо оправдать какие-то человеческие качества. Это в особенности началось в Новое время, когда появилась теория естественного права и договорная

---

<sup>1</sup> Хоружий С. Две-три России спустя // Литературная газета. 1–7 апреля. 2009. № 14.

<sup>2</sup> См.: там же.

теория государства. И уже с самого начала в антропологии сложились две противоположные концепции человеческой природы. Это Руссо и Гоббс. У первого человек, «дикарь», по своей «природе» добренький, отзывчивый, дружелюбный. У второго – он злой, агрессивный и ведет постоянную войну против всех. Отсюда – первый республиканец с лозунгами Свободы, Равенства и Братства. Второй – монархист и «тоталитарист». У первого цивилизация – порча человека, человеческой «природы». У второго – она вводит человека в человеческий образ и сдерживает его агрессивные наклонности.

И ни один другого не опроверг и не доказал свою правоту. Ведь можно «верифицировать» и ту и другую версию, т.е. привести и примеры проявления зла человеческого, и примеры добра. И все дело в том, что сами понятия Добра и Зла не антропологические, а культурно-исторические категории. В природе нет ни того, ни другого. Природа в этом смысле а-моральна: человеку человека убивать нельзя, а грозе, что возмущало «подпольного человека» Достоевского и Льва Шестова, убивать человека можно. Да, в том-то и дело, что природе нельзя сказать «можно» и «нельзя». Это можно сказать только человеку, наделенному сознанием и волей. И то, и другое вытекает не из природы. То и другое относится к области человеческого духа, а дух, как считал Людвиг Фейербах, – и это было у него по сути отступлением от его «антропологического принципа», – нельзя «по крайней мере непосредственно вывести из природы, как нельзя объяснить себе непосредственно из природы лейтенанта, профессора, статского советника, хотя человек из природы объясним»<sup>1</sup>. Вот это и есть настоящий дуализм у Фейербаха: с одной стороны, человек объясняется из природы, это по сути антропология, а с другой – из общества, человеком человек становится в природе, а лейтенантом – в обществе.

Но можно ли быть человеком, не будучи лейтенантом, профессором, статским советником или хотя бы печником,

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Том II. С. 662.

плотником, слесарем, программистом, менеджером и т.д.? Если от всего этого абстрагироваться, – абстрагироваться, конечно, можно от всего, – то мы получим «человека», который ничем не отличается от бабуина, потому что человек тем и отличается от животного, что он *обязательно кем-то должен стать*. И он не может стать человеком раньше, чем он станет хотя бы первобытным охотником. А бабуин спокойно может прожить свою жизнь оставаясь бабуином.

Фейербах это даже как будто бы понимает. «Обычно, – пишет он, – названием «человек» обозначается человек с его потребностями, ощущениями, умонастроениями, человек как личность в отличие от его духа, вообще – от его всеобщих общественных качеств, в отличие, например, от художника, мыслителя, писателя, судьи, словно это *не характерное, не существенное свойство*, что он мыслитель, что он художник, что он судья, словно человек в искусстве, в науке *выходит за свои пределы*»<sup>1</sup>.

Человек здесь действительно выходит за пределы. Только он здесь выходит не за пределы человеческого, а за пределы природного. За пределы природного он выходит становясь мыслителем, художником, судьей. И личностью он становится *здесь*, а не в природе. В природе он вообще не человек. Но Фейербах все-таки сохраняет дуализм природного и общественного. Он никак не может отказаться и отрешиться от природы, потому что только в природе он видит спасение от спиритуализма. «Источник оздоровления – только в возвращении к природе»<sup>2</sup>.

Фейербах противоречит себе, когда он говорит, что человека из природы вывести можно, а лейтенанта нельзя. Тогда получается, что лейтенант это бабуин с лейтенантскими погонами. И «человек», который из природы, это абстракция, которая может быть наполнена чем угодно. И из которой можно

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. М., 1955. С. 131.

<sup>2</sup> Там же. С. 96.

вывести что угодно. Поэтому такие пустые абстракции и были всегда основой всяческой софистики.

Софистика тех самых философов, которые и были первыми софистами, спекулировали как раз на таких общих абстрактных понятиях, из которых можно вывести, что угодно. И именно им возражал Сократ, которого до сих пор часто тоже зачисляют в софисты. «Экий же ты любитель потолковать, – говорит Сократ одному из своих софистических собеседников, – если и меня по доброте своей считаешь каким-то мешком, из которого я без труда могу извлечь любое рассуждение и заявить, что все это не так»<sup>1</sup>.

Многие вообще считают всякого «философа» таким пустым мешочком, откуда можно извлечь все, что угодно. Такими «мешочками» и были софисты, которые по любому поводу могли извлечь из недр собственного Я и «да», и «нет», в зависимости от того, чего кому хочется. Вот и антропологическая человеческая «природа» вообще это такой пустой мешок, откуда можно достать что-угодно. Захотел Фейербах достать оттуда универсальные человеческие чувства, и достал, захотел Хоружий достать оттуда «тоталитаризм», и достал, захотел Фрейд достать оттуда «либидо», и достал, захотел Юнг достать оттуда «архетипы», и достал. А чего там накопили Хайдеггер, Сартр и современные постмодернисты, – там и Тошнота, и Забота, и Страх и Ужас, и шизофрения и педофилия. В общем, чего изволите. И апофеоз здесь, конечно же, Жак Делез. Ну, вот, почитайте хотя бы это: «Естественным продолжением оральности является каннибализм и анальность. В последнем случае частичные объекты – это экскременты, пучащие тело матери так же, как и ребенка. Частицы одного всегда преследуют другое, и в этой отвратительной смеси, составляющей Страдание грудного ребенка, преследователь и преследуемый – всегда одно и то же. В этой системе рот-анус, пища-экскременты тела проваливаются сами и сталкивают другие тела в некую всеобщую

---

<sup>1</sup> Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1993. С. 215.

выгребную яму. Мы называем этот мир интроецированных, пищеварительных и экскрементальных частичных внутренних объектов миром *симулякров*»<sup>1</sup>.

«Антрополог» – это фокусник, который вынимает из шляпы кролика, курицу, километры всяких лент и гирлянд. И если шляпа в сущности пустая, то оттуда можно извлечь все, что угодно. Только туда надо это что угодно сначала незаметно подсунуть, а потом, уже на публику, оттуда торжественно и демонстративно вынуть. Вот и антрополог, он вам не скажет и не покажет, как и что он вложил в «человеческую природу», а вот вынимает он оттуда все торжественно и демонстративно.

Первым «антропологом», как мы уже сказали, был Фейербах. Кант и Гегель не в счет, потому что у тех «антропология» это только частная философская дисциплина, где речь идет о человеке как «естественном существе». А главные человеческие определения, – дух, сознание, воля, мышление, – это все рассматривается не в антропологии, а, скажем, в «Критике чистого разума» Канта, или в «Феноменологии духа» Гегеля. И они даже не пытаются выводить эти человеческие качества из антропологических качеств, даже свои априорные формы мышления и сознания Кант не считает антропологическими, а они *трансцендентальные*. Но именно в этом разрыве между человеком «естественным» и человеком мыслящим и сознающим Фейербах и усмотрел неистребимый порок всей предшествующей, в особенности гегелевской, философии. И поскольку в этом суть всей предшествующей философии, то Фейербах рассматривает свою философию как *«отрицание философии»*, то есть он объявляет «истинной философией только такую, которая облечена в плоть и кровь, в человеческую философию, и торжествует, поскольку пустые невежды, принимающие за *сущность* философии ее *призрак*, не желают вовсе признавать ее философией»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 224.

<sup>2</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. С. 19.

Из всего состава гегелевской философии Фейербах оставляет только антропологию. У Гегеля антропология это учение о *природном человеке*, а, вернее, о том существе, которое только должно стать человеком. Это еще только бабуин без лейтенантских погон. Он есть *душа*, но еще не *дух*. Это, если по Аристотелю, *сензитивная*, то есть чувствующая, душа, но не *сознающая*. Чтобы дойти до сознания и самосознания, она должна пройти путем *феноменологии*, то есть ступить на путь *истории*. Антропологический человек это в буквальном смысле *доисторический* человек. И вопрос только в том, человек это или бабуин. Можно ли назвать человеком существо, лишенное сознания? Душа есть, а сознания еще нет. «Но, – как замечает Гегель, – в этом, еще абстрактном, определении она есть только *сон духа* – *пассивный νόс* Аристотеля, представляющий собой в *возможности* – все»<sup>1</sup>.

Антропология у Гегеля – это наука не о человеке, а только об «основе человека»<sup>2</sup>. И чтобы стать человеком, эта основа должна вывернуться наизнанку. «Первое, с чем имеет дело *антропология*, пишет Гегель, есть качественно определенная, к своим природным определениям привязанная душа (сюда относятся, например, расовые различия). Из этого непосредственного единосутия (*Einsseins*) со своей природностью душа переходит к противоположности и даже к борьбе с ней (сюда относятся состояния сумасшествия и сомнамбулизма). За этой борьбой следует победа души над своей телесностью, снижение и сниженность этой телесности до некоторого знака, до изображения души. Так идеальность души выступает наружу в ее телесности, так эта реальность духа идеально полагается неким способом, который сам, однако, является еще телесным»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 44.

<sup>2</sup> Там же. С. 40.

<sup>3</sup> Там же. С.41.

Преодоление телесности духом означает не какую-то «аннигиляцию материи», исчезновение тела и телесной организации, а подчинение ее душевным движениям. Иначе говоря, это *снятие* телесности. И этот процесс снятия происходит уже, у Гегеля, в исторической феноменологии. «В феноменологии душа, – как пишет Гегель, – посредством отрицания своей телесности, поднимается уже до чистого идеального тождества с собой, становится сознанием, становится «я», в противоположность к своему другому существует для себя»<sup>1</sup>.

Вот это порождение сознания через *снятие* телесности, через победу над телесностью, осталось совершенно непонятым в антропологии Фейербаха и во всей последующей антропологии, которая, как это имеет место у Макса Шелера, ищет *плавного* перехода телесности в духовность. И это соответствует духу эволюционизма, который всюду ищет плавных и постепенных переходов.

Деление Гегелем становления духа на антропологию и феноменологию довольно искусственно, потому что непонятно где начинается становление человека человеком. Эта искусственность связана с основной идеалистической предпосылкой всей гегелевской философии. Ведь если душа привязана к своим природным определениям, это еще не человеческая душа, а животная. И сумасшествие, которое Гегель трактует почти по Фрейду как борьбу души со своей телесностью, скорее наоборот – борьба уже человеческой души с агрессивной телесностью. Ведь животные с ума не сходят, потому что их душа с самого начала и до самого конца подчинена их телесности.

Но так или иначе, природная душа это человек только в возможности, а не в действительности. Чтобы стать действительным человеком, Дух, по Гегелю, должен проснуться в Слове. Слово есть, по Гегелю, первая действительность Духа, сознания, а потому и человека. Но наряду со Словом в «Фено-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. С.41.

менологии» появляется еще одна важная вещь – Труд. И Маркс нисколько не преувеличивал, когда в 1844 г. писал: «Величие гегелевской *«Феноменологии»*... заключается... в том, что он ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека... как результат его *собственного труда*»<sup>1</sup>.

Чтобы стать действительным человеком человек должен был встать на путь *исторического* развития. Огромная заслуга Гегеля состояла именно в том, что человеческая сущность это историческая сущность, а не природная, как это у Фейербаха. И если человек из природы выходит уже как человек, то история ему и не нужна. Поэтому история у Фейербаха оказывается совершенно безразличным по отношению к его сущности внешним существованием: антропологический человек это неисторический и внеисторический человек.

Побыв короткое время фейербахианцем Маркс снова становится гегельянцем, по сути не переставая им быть. Но он делает отправным пунктом своей собственной философии уже не Слово, а Дело, которое Фейербах потерял расставшись с Гегелем, у которого оно необходимо хотя бы в качестве «среднего термина» перехода от одной идеи к другой. Развитие мышления, познания по Гегелю невозможно без *практики*. И характерно, что Маркс так ни разу и не называет слово «антропология», он почти сразу переходит на позиции *истории*, хотя еще не знает, как отличить человеческую историю от *естественной истории*. «История, – пишет он, – есть истинная естественная история человека»<sup>2</sup>. И тут же в скобках замечает: «К этому надо еще вернуться»<sup>3</sup>. Но именно это и становится центральным пунктом всей философии Маркса: он четко разделил *естественную историю* и *общественную*, и общественная история начинается там, где кончается естественная, т.е. человек начинается там, где кончается бабуин.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С.158 – 159.

<sup>2</sup> Там же. С. 164.

<sup>3</sup> Там же. С. 164.

Это разделение на естественную и общественную историю четко проводил и русский гегельянец Александр Иванович Герцен. «Задача физиологии, – писал он, – исследовать жизнь, от клетки и до мозговой деятельности; кончается она там, где начинается сознание, она останавливается на пороге истории»<sup>1</sup>.

История – это *совершенно иной тип развития*, нежели природная эволюция. Эволюция здесь прекращается, начинается *человеческое* развитие. «Человек, – как писал Герцен, – отличается от животных *историей*, характер ее, в противоположность животному развитию, состоит в преобладании больше или меньше сознательных усилий для устройства своего быта, в наследственной, родовой усовершенности инстинкта, понимания, разума при помощи памяти»<sup>2</sup>.

С «инстинктом» здесь ошибка, последняя дань физиологии: человек не совершенствует инстинкт, а исключает его за счет *сознания*. Инстинктивная деятельность и сознательная антагонисты, одно *исключает* другое, и каждый мыслящий и сознающий человек прекрасно знает, как трудно сознавать и понимать, когда твоему организму чего-то очень сильно хочется. И поэтому по настоящему человеческая жизнь только тогда и начинается, когда, как это понимал еще Аристотель, все органические потребности удовлетворены.

Маркс употребляет по отношению к философии Фейербаха выражения «натурализм» и «реальный гуманизм». И в первом он видит обоснование второго. Но «натурализм» философии Фейербаха сочетается у него со *спиритуализмом*. Ведь человек Фейербаха это и природное, и духовное существо. Но это невозможно, что понимал Гегель. «В самом деле, – писал он, – если предположить, что душа и тело противостоят друг другу как *абсолютно самостоятельные* начала, то они столь же непроницаемы друг для друга, как любая материя непроница-

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1986. С. 527.

<sup>2</sup> Там же. С. 485.

ема для другой...»<sup>1</sup>.

Одно должно быть производно от другого: или дух производен от материи, или материя от духа. Или дух должен быть производным от человеческой телесной организации, или телесная организация человека подчиняется его духовной организации. Это как раз тот случай, когда «третьего не дано». «Третье» это психофизический дуализм, который мы имели уже у Декарта. Но он ни одного из серьезных мыслителей не устроил, прежде всего Спинозу и Лейбница.

Гегель выбирает второе, иначе дух сам ничего не определяет. Но это не значит, что Гегель лишает человека его материального тела, делает его непредметным существом: в человеке материальная природа *снята*. Иначе говоря, человеческая телесная организация это не телесность сама по себе, – когда она сама по себе, человек – природное существо, например, когда он спит, – а телесность, подчиненная человеческим целям и задачам, которые отнюдь не сводятся к тому, чтобы есть, спать и размножаться.

Период популярности философии Фейербаха был очень короткий и был связан не столько с ее «антропологическим принципом», сколько с тем, для чего он послужил методологией, а именно для критики религии вообще и христианства в особенности. Этот методологический подход выражается у Фейербаха короткой формулой: *сущность теологии в антропологии*. «Сперва, – пишет Фейербах, – человек бессознательно и непроизвольно создает по своему образу бога; а затем уже этот бог сознательно и произвольно создает по своему образу человека»<sup>2</sup>.

Это и есть, хотя и ограниченное, применение гегелевской диалектики отчуждения и снятия отчуждения. Вот это-то и произвело впечатление: не бог создал человека, а человек создал бога по своему образу и подобию, бог это просто проекция человека на небо. Именно это и показал Фейербах в своей

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. С. 45.

<sup>2</sup> Там же. С. 149.

«Сущности христианства». «Кто не пережил освободительного влияния этой книги, – писал впоследствии Ф.Энгельс, – тот не может и представить его себе. Мы все были в восторге, и все мы стали на время последователями Фейербаха»<sup>1</sup>.

Воодушевление прекратилось сразу же после революции 1948 г., которая разочаровала многих демократов, в том числе и Фейербаха ... Но после этого зато резко стала нарастать популярность философии Шопенгауэра, которая была потом названа «философией жизни»: человек сначала «живет» и только потом думает, – вот в чем суть этой философии. И между Фейербахом и Шопенгауэром имела место, на что по сути никто не обращал внимания, преемственность: действительным основоположником «философии жизни» является Фейербах, а не Шопенгауэр и не Ницше. Философия Шопенгауэра это та же антропология только без того «реального гуманизма» и демократизма, которые были свойственны философии Фейербаха. Но зато в философии Шопенгауэра замечательно проявился дуализм, свойственный всякой антропологической философии: человек, с одной стороны – бабуин со злой волей, а с другой – сострадательный христианин, который безуспешно борется с бабуином в себе. Это то, что Ницше потом назовет французским словом «ресентимент». И здесь бессильной оказывается и антропологическая философия и христианство. «На все жалобы по поводу тяжелых времен и по поводу всеобщей моральной и материальной нищеты христианское сознание греховности отвечало: да, это так, и иначе быть не может; в испорченности мира виноват ты сам, виноваты вы все, твоя и ваша собственная внутренняя испорченность!»<sup>2</sup>

Порча мира оказывается антропологической порчей. Человек поврежден изначально. И избавиться от этого он может только после Второго Пришествия, – это христианское решение. Другое, натуралистическое, решение предлагал Ницше,

---

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. XIV. М.–Л., 1931. С. 642.

<sup>2</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. XV. М., 1935. С. 609.

который «решил проблему» тем, что отделил в человеке бабуина от христианина, объявив первого *Übermensch*-ем, а второго – «последним человеком».

Борись не с испорченностью мира, а с порчей в себе! В этом призыве Фейербах един с христианством: моральное совершенствование – вот путь спасения человечества. Отсюда равнодушие Фейербаха к политике, отсюда его «непонимание» революции 1848 г. Бердяев тоже не «понимает», а вернее – не принимает, революцию, потому что революция, и вообще никакие социальные пертурбации ничего в человеческой «природе» изменить не могут. И тут нужно или вмешательство Бога, как считал Бердяев, или вмешательство евгеники, распространенного в начале XX в. направления, представители которого считали, что нужно исправить человеческие пороки при помощи генной инженерии.

Это значит, грубо говоря, изменить свою биологию, свою *породу*. А почему бы нет? Уже при современном состоянии биологической и медицинской науки это вполне возможно. Ведь меняют же люди свой пол: из мужчин становятся женщинами. Но приносит ли это *моральное* исправление? И здесь как раз наоборот: желание стать женщиной, то есть определенный моральный мотив, является причиной биологического «исправления».

Никакая биология и никакая генетика не доказали, что человека можно «исправить», так сказать, путем оперативного вмешательства в его биологию. При одном обсуждении проблемы педофилии один медик предложил «радикальное средство»: оперативным вмешательством лишать этих людей пола. И тут не требуется, слава богу, никакой современной биологии и медицины: люди умели это делать давно, и по отношению к животным, и по отношению к самим себе. Один из первых христианских «философов» Ориген, например, согласно преданию, оскотил себя сам, чтобы «это» не мешало его философско-богословским занятиям. Но это значит не испра-

вить моральное уродство, а это значит, из морального уродца сделать физического уродца.

У человека его физическое уродство может быть следствием морального уродства. Но физическое уродство вовсе не обязательно влечет за собой моральное уродство. И тут можно приводить всякие примеры, в том числе литературные, например, Квазимодо у Виктора Гюго в «Соборе Парижской богоматери». И реалистическая литература тут скорее схватывает суть дела, чем антропологическая философия, которая так и не смогла выбраться из био-социального дуализма. И здесь показательный пример с антропологией Макса Шелера, от которого по сути и идет вся философская антропология XX века, а теперь уже и XXI века, в который мы уверенно вошли именно с антропологией Шелера.

В XX в. антропология, теперь уже чаще «философская антропология», родилась как бы заново. Фейербах оказался прочно забыт: ведь если вспоминать Фейербаха, то тут невольно вспомнится и Маркс. И ее новое рождение связывают с именем Макса Шелера. «В нашу эпоху, – писал Шелер, – впервые в почти десяти тысячелетней истории человек в полной мере стал для себя «проблемой»: он уже не знает, что он есть и вместе с тем знает, что он этого не знает»<sup>1</sup>.

Шелер здесь явно лукавит. Разве уже Сократ не сделал девизом своей философии: познай самого себя. Понятно, что он имел в виду не себя персонально, а Человека. И Сократ тоже говорил, что он знает, что ничего не знает. Но он не говорил, что мы ничего не можем знать, а это было приглашение к тому, чтобы вместе разобраться, что это такое – Человек. И случилось это тогда, когда человек сам для себя стал «проблемой». В условиях родоплеменного общества человек не был для себя «проблемой», проблемой было, как выжить *физически*. Теперь проблема встала по-другому: как человеку выжить *морально*. А это уже непосредственно связано с *обществом*, а не с при-

---

<sup>1</sup> Scheler M. Mensch und Geschichte. Koln, 1957, S. 8.

родой, с которой боролся первобытный человек. И для этого у него только-только хватало сил, и их не хватало для борьбы между собой. Поэтому все были *братья по крови*.

У Сократа «проблема» человека встала именно в связи с проблемой его общественного, его морального выживания. Спасти человека для него означало спасти полис, который стал разваливаться сразу же после Греко-персидских войн. И именно это волновало Сократа, как и его ученика Платона, который проектировал свое «идеальное государство» именно с целью спасения человека. Теперь уже каждый спасается в одиночку, и потому вопрос стоит уже не так, как он стоял у Сократа, Платона и Аристотеля: теперь уже никто не собирается спасти Государство, спасать надо Человека. Но что есть Человек?

Шелер приходит, вернее – возвращается, к антропологии Фейербаха через Ницше. Ницше, выступая против «отступничества и поворота к христианско-болезненным и обскурантистским идеалам» своего друга Вагнера, замечает: «Вспомним, сколь вдохновенно шел в свое время Вагнер по стопам философа Фейербаха: слово Фейербаха о «здоровой чувственности» звучало тогда, в тридцатых и сороковых годах, для Вагнера, как и для многих немцев (они называли себя «*молодыми немцами*»), словом освобождения»<sup>1</sup>.

«Здоровая чувственность» это хорошо. Но откуда у человека берется *нездоровая* чувственность? Ведь в природе нет нездоровой чувственности. Всякое извращение человеческой чувственности происходит не в природе, а в культуре, в извращенной культуре, которую Ницше называет, опять же французским словом «декаданс». Поэтому Ницше считает *всякую культуру* извращением природы. И поэтому у одного из его последователей при слове «культура» рука тянулась к револьверу.

Бердяев, взяв эту философскую моду у Шелера, тоже «открывает» нам антропологию. «Философская антропология, –

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1990. С. 474.

пишет он, – должна быть основной дисциплиной. Философская антропология есть центральная часть философии духа. Она принципиально отличается от научного – биологического, социологического, психологического изучения человека. И отличие это в том, что философия исследует человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству природы, т.е. вне человека, как объект»<sup>1</sup>.

Фейербах и Бердяев провозглашают противоположные подходы к человеку: у Фейербаха человек становится субъектом непосредственно в природе, у Бердяева не в природе и не в культуре, а в религии. Что касается Шелера, то он напрямую совмещает эти два взгляда на человека, назвав это «*идеал-реализмом*». Опять кентавр, опять бабуин с лейтенантскими погонами! Так что от Фейербаха мы ушли не так далеко. И причин для гордыни тут нет никаких. «У Шелера, – как сказано в «Философском энциклопедическом словаре», – человек не столько биологическое, но главным образом, духовное существо, выделяющееся способностью к «чистому созерцанию вещей»»<sup>2</sup>.

У Фейербаха человек тоже способен к «чистому созерцанию вещей». «Природа, – писал он, – не только создала простую мастерскую желудка, она воздвигла также храм мозга; она не только даровала нам язык, снабженный бугорками, соответствующими ворсинками тонких кишок, но она снабдила нас ушами, которые восхищаются только гармонией звуков, и глазами, наслаждающимися только небесной, бескорыстной сущностью света»<sup>3</sup>.

Что это такое, как не «чистое созерцание»? И что означает, что у Шелера человек «не только биологическое, но главным образом, духовное существо»? Немножко того, немножко этого, и «главным образом» – это возможно только там, где речь не идет о противоположностях. Но если, например, мужской и женский пол – противоположности, то про

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 24.

<sup>2</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 735.

<sup>3</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. С. 96.

человека нельзя сказать, что он не столько мужчина, сколько главным образом женщина.

Человек не может быть наполовину человек, а наполовину животное. Это все равно, что круг наполовину круг, а наполовину – квадрат. Субстанциальные отличия, как считал неоплатоник Порфирий, «не могут быть сильнее или слабее, а акцидентальные возрастают, усиливаясь, и ослабевают, уменьшаясь»<sup>1</sup>. И это должно быть понятно применительно к человеку: «так, если кто-то является человеком, то его человечность (*humanitas*) не допускает ни увеличения, ни уменьшения»<sup>2</sup>.

Человек – или человек, или не человек. Тут третьего не дано. Поэтому соединить в человеке животность и человечность, как это пытается делать антропология, это все равно, что соединить в одном отрицательную и положительную величины. Северный и южный полюса магнита, правда, совмещаются в одном, но от этого они не перестают *отрицать* друг друга. Точно так же и человечность отрицает животность, а животность – человечность. И это, например, проявляется во всякого рода телесных недомоганиях, которые оказываются результатом чрезмерной человечности, когда, скажем, человек целиком посвящает себя каким-то духовным занятиям и не заботится о своем здоровье. Человек может, и должен, подчинить себе свою телесность. Но разумность человека должна проявляться в том, что делать это он должен разумно.

«Неорганическое тело» человека делает и органическое тело человека человеческим телом. Философская антропология это не просто наука о человеке, а это определенная наука о человеке, определенный метод и подход. У Маркса метод исторический, и, в этом смысле, принципиально не антропологический. В этом, собственно, и расхождение Маркса с Фейербахом: на место органического тела человека, в котором

---

<sup>1</sup> Боэций. Комментарий к Порфирию / «Утешение философией» и другие трактаты. М., 2009. С. 84.

<sup>2</sup> Там же.

и заключен «абстракт» человеческой сущности, Маркс ставит *неорганическое тело человеческой цивилизации*, которое у всех людей одно общее, поэтому и сущность у них одна, как все люди в театре смотрят один и тот же спектакль. И он общий для них для всех именно потому, что он существует за пределами организмов, органических тел отдельных зрителей.

Поэтому и сущность человека, как это ни покажется странным антропологически мыслящему обывателю, находится за пределами его органического тела, она там, где разыгрываются всяческие спектакли, где люди вступают во всякого рода *отношения* между собой, и она не есть «абстракт», присущий каждому отдельному индивиду, а в своей действительности есть *ансамбль всех общественных отношений*. Поэтому эта сущность и может отчуждаться, превращаться, извращаться. И только поэтому отдельный человеческий индивид может воплощать в себе ту или иную меру человечности. Не от природы эта мера ему достается, а от *истории*. И эта доля может быть очень разной. Одному досталось и от Сократа, и от Аристотеля, и от Гегеля, и от Шекспира и от Достоевского, а другому досталось только от одной Маши Королевой.

Антропологизм всю культурную историю выносит за скобки человеческой «сущности», и по сути человека превращает в бабуина. «Вот почему у з о к термин Фейербаха и Чернышевского “антропологический принцип” в философии, – заметил В.И. Ленин в своем конспекте книги Фейербаха. – И антропологический принцип и натурализм суть лишь неточные, слабые описания *м а т е р и а л и з м а*»<sup>1</sup>.

Слабость натуралистического материализма Чернышевского проявляется в том, что он понимает материализм только как *естественнонаучный* материализм. «Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физцио-

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 64.

логов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека. Философия видит в нем то, что видят медицина, физиология, химия; эти науки доказывают, что никакого дуализма в человеке не видно, а философия прибавляет, что если бы человек имел, кроме реальной своей натуры, другую натуру, то эта другая натура непременно обнаружилась бы в чем-нибудь, и так как она не обнаруживается ни в чем, так как все происходящее и проявляющееся в человеке происходит по одной реальной его натуре, то другой натуры в нем нет»<sup>1</sup>.

Хорошенькая получается «философия», которая приговаривает только то, что открыло и доказало естествознание! А сама-то она что? *Собственный* предмет у нее есть? Или она пишется только теми крохами, которые она подбирает со стола естествознания. Именно такое представление о предмете философии было господствующим у нас в советские времена. И именно такое понимание философии Чернышевским дало основание не только Ленину говорить об *узости* философии Чернышевского, но и Бердяеву о слабости его философии. «Случай Чернышевского, – писал Бердяев, – поражает несоответствием между довольно жалкой материалистической и утилитарной его философией и его подвижнической жизнью, высотой его характера»<sup>2</sup>.

Физиология не обнаруживает в человеческом *теле* души. Кому не нравится «душа», можно сказать «сознание». И это понятно, потому что это обнаруживается не в органическом теле человека, а в том, что Маркс назвал «неорганическим теле человеческой цивилизации». У человека *два* тела. И сознание человека, его душа, обнаруживается в том простом факте, который, как это показал уже Сократ, заключается в том, что движение моего органического тела подчиняется не законам физиологии, а законам того государства, в котором

---

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии. М.: Госполитиздат, 1948. С. 31.

<sup>2</sup> О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 136.

мы живем, и если бы мы жили по законам физиологии, то мы не смогли бы жить в государстве, а жили бы только в животном стаде. Поэтому наукой о человеке является не физиология, не естествознание, как это получается у Чернышевского и Фейербаха, а история, как это показал в своей «Феноменологии духа» Гегель.

Узость антропологического принципа у Чернышевского проявилась в его диссертации по эстетике: наивно и натуралистично, хотя и демократично: красота у него оказалась редуцированной к физическому здоровью. Узость этого принципа у Фейербаха проявилась в том, что в этот принцип не вошла... история. Если человеческая сущность является антропологической, то история по отношению к ней оказывается безразличным рядом событий, которые в этой сущности ничего не меняют. Наоборот, у Маркса, человек только в истории свою собственную сущность и обретает и развивает. Человек здесь «находится в абсолютном движении становления»<sup>1</sup>.

Человек в истории становится не только лейтенантом и Regirungsrath'ом, но он становится *человеком*. Антропология затыкает историю, он полагает человеческому развитию *заранее установленный* масштаб. Человек в истории становится не только лейтенантом и Regirungsrath'ом, но он становится *человеком*. Антропология затыкает историю, она полагает человеческому развитию *заранее установленный* масштаб. Но именно в этом и состоит человеческое счастье, о чем хорошо писал Ницше в своей работе «О пользе и вреде истории для жизни». Историческое чувство, утверждает Ницше, вредно для жизни: *«существует такая степень бессонницы, постоянного переживания жвачки, такая степень развития исторического чувства, которая влечет за собой громадный ущерб для всего живого и в конце концов приводит его к гибели, будет ли то отдельный человек, или народ, или культура»*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 476.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1990. С. 163.

Всякие исторические переживания, и это понятно, только вредят здоровью. И потому, как и замечает Ницше, животное, которое не знает истории, в отличие от человека всегда здорово. «И это, – заявляет Ницше, – всеобщий закон: все живое может стать здоровым, сильным и плодотворным только внутри известного горизонта»<sup>1</sup>.

Все живое является здоровым, сильным и плодовитым только внутри соответствующей экологической ниши. Перевези полярного медведя в Африку, и он там погибнет. Человек перемещается по всему Земному шару даже без особого ущерба для своего здоровья и не испытывая никаких стрессов. Но это только в пространстве. А вот в историческом времени человек не чувствует себя так свободно. И душевное состояние современного человека не зря обозначено как «шок от будущего». Это настроение и поймал еще Ницше: история несет человеку гибель. Но куда бежать от истории? Только в природу, в антропологию, т.е. снова встать на четыре конечности.

И здоровая и нездоровая чувственность есть результат исторического развития. Это понимали вдумчивые историки культуры, в том числе и О. Шпенглер, несмотря на его антропологизм в понимании человеческой сущности. Но действительно историческое понимание и человека и человеческой чувственности мы встречаем только у Маркса. В противоположность Фейербаху Маркс понял, что человеческие чувства имеют не антропологическую природу, а историческую природу. «Образование пяти внешних чувств – это работа всей предшествующей всемирной истории»<sup>2</sup>.

У Фейербаха эти чувства, универсальность этих чувств, чисто антропологическое свойство, в котором история ничего не меняет. Извращение человеческих чувств есть результат определенных исторических обстоятельств, есть

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 163.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 122.

результат *отчуждения* человеческих чувств. Обычно всякое проявление животности в человеческом поведении считают *остаточной животностью*. Но это, как это ни парадоксально, *вторичная* животность – животность, производная от извращенных человеческих отношений, которых в животном мире просто не встречается. Где у животных вы встречали, допустим, педофилию?

Нездоровая чувственность есть результат нездоровых человеческих отношений. Когда условия моего труда принадлежат не мне, то и мой труд принадлежит не мне. Он становится мне *чужим*. И сам себе я становлюсь чужим. «В результате получается, – как пишет Маркс, – такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»<sup>1</sup>.

С антропологической точки зрения это не поддается объяснению. «Объяснение» здесь выдвигается только одно – изначальная поврежденность человеческой «природы». Но это «повреждение» – результат истории. И объяснение здесь возможно только историческое, а не антропологическое. И когда история стала преподносить такие сюрпризы, то и получился «шок от будущего». Истории стали бояться, как это проявилось уже у Ницше. Он не ждет от истории ничего хорошего. Прекратить историю, – вот в чем задача. «Конец истории» не Фукуяма придумал. Интересно, что конец истории наступает и у Гегеля. Причем и у того и у другого этот конец означает, что та форма общества, которая со времен Гегеля называется *гражданским обществом*, является самым адекватным «человеческой природе» обществом. Дру-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 91.

гого, более совершенного, не существует и не может быть по самой природе вещей.

Антропология – это такая затычка, чтобы заткнуть исторический поток, который, как весеннее половодье, сносит плотины и дамбы, которыми человек хочет его удержать. Тут вспоминается иронически-шутливый стишок Вл. Соловьева против Льва Лопатина.

И с каждым годом, подбавляя ходу,  
Река времен несется все быстрее,  
И, чуя издали и море, и свободу,  
Я говорю спокойно: панта рэй!  
Но мне грозит Левон неустрашимый, –  
Субстанций динамических мешок  
Свезти к реке и массою незримой  
Вдруг запрудить весь Гераклитов ток.  
Левон, Левон! Оставь свою затею,  
И не шути с водою и огнем...  
Субстанций нет! Прогнал их Гегель в шею,  
Но и без них мы славно заживем!<sup>1</sup>

В центре философии Бердяева, как писал о нем Н.Н. Алексеев, становится человек и антропологизм объявляется ее последним словом. Если в центре философии человек, то это еще не означает *антропологизма*. Была у Иоганна Готлиба Фихте такая работа, «О назначении человека». Фихте ясно определяет это «назначение»: действовать, действовать, – вот для чего мы существуем. Если бы Бердяев определил это назначение, то он должен был бы сказать: молиться, надеяться и ждать милости от бога, – вот для чего мы существуем. Эпиграфом к философии Фихте могло бы быть горьковское «человек, это звучит гордо». У Бердяева «человек» гордо не звучит. У деятелей Возрождения человек был поставлен наравне с Богом. Бердяев снова опускает его на «грешную землю». У него че-

---

<sup>1</sup> См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 343.

ловек существо опущенное, униженное и оскорбленное, греховное, порочное и т.д. И в этом суть антропологизма. «Ваша книга, – писал Бердяеву по поводу его книги «Судьба человека в современном мире» протоиерей С. Четвериков, – поразила меня беспросветностью Вашего пессимизма, которому Вы не нашли возможным противопоставить никакой противодействующей светлой силы. Но сейчас я вспомнил, что Ваш пессимизм идет еще глубже. По-видимому, Вы не допускаете *единовластительства* Божия, по крайней мере, человеческую свободу Вы объясняете из другого источника, находящегося вне власти Божией... Мне хотелось бы выяснить для себя, как можно совместить эту Вашу точку зрения с христианским мировоззрением, которое, насколько я могу судить, не допускает ограничения единовластительства Божия?»<sup>1</sup>.

У Фихте человек *действует* и своей деятельностью утверждает свою свободу. И никакой боженька ему не нужен. Своей деятельностью он и преодолевает свою ограниченность, и это не антропологическое, а *историческое* понимание сущности человека. Это историческое понимание человеческой сущности получает свое наиболее выпуклое выражение в философии Гегеля, в особенности в его «Феноменологии духа». Фейербах, восстав против идеализма гегелевской философии, который Фейербах понял как *рафинированную религию*, вместе с грязной водой идеализма выплескивает и ребенка. «Ребенок» это историческая диалектика Гегеля, диалектика становления человека человеком, становления человеческого сознания, человеческого духа. Но этого «ребенка» выплескивает и современная антропология, хотя, в отличие от Фейербаха, они этого «ребенка» пытаются вернуть, мистифицировав саму историю. Последнее и происходит в антропологии Шелера. И современная антропология утрачивает и те здоровые начала, которые содержались в антропологии Фейербаха.

Фейербах и Бердяев провозглашают противоположные

---

<sup>1</sup> См.: Н.А. Бердяев: pro et contra, С. 395.

подходы к человеку: у Фейербаха человек становится субъектом непосредственно в природе, у Бердяева не в природе и не в культуре, а в религии. Что касается Шелера, то он напрямую совмещает эти два взгляда на человека, назвав это «идеал-реализмом». Опять кентавр, опять бабуин с лейтенантскими погонами! Так что от Фейербаха мы ушли не так далеко. И причин для гордыни тут нет никаких. «У Шелера, – как сказано в «Философском энциклопедическом словаре», – человек не столько биологическое, но главным образом, духовное существо, выделяющееся способностью к «чистому созерцанию вещей»<sup>1</sup>.

У Фейербаха человек тоже способен к «чистому созерцанию вещей». «Природа, – писал он, – не только создала простую мастерскую желудка, она воздвигла также храм мозга; она не только даровала нам язык, снабженный бугорками, соответствующими ворсинками тонких кишок, но она снабдила нас ушами, которые восхищаются только гармонией звуков, и глазами, наслаждающимися только небесной, бескорыстной сущностью света»<sup>2</sup>.

Что это такое, как не «чистое созерцание»? Но что означает, что у Шелера человек «не только биологическое, но главным образом, духовное существо»? Немножко того, немножко этого, и «главным образом» – это возможно только там, где речь не идет о противоположностях. Но если, например, мужской и женский пол – противоположности, то про человека нельзя сказать, что он не столько мужчина, сколько главным образом женщина.

Человек не может быть наполовину человек, а наполовину животное. Это все равно, что круг наполовину круг, а наполовину – квадрат. Субстанциальные отличия, как считал неоплатоник Порфирий, «не могут быть сильнее или слабее, а акцидентальные возрастают, усиливаясь, и ослабевают, умень-

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. С. 735.

<sup>2</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. С. 96.

шаясь»<sup>1</sup>. И это должно быть понятно применительно к человеку: «так, если кто-то является человеком, то его человечность (*humanitas*) не допускает ни увеличения, ни уменьшения»<sup>2</sup>.

Человек – или человек, или не человек. Тут третьего не дано. Поэтому соединить в человеке животность и человечность, как это пытается делать антропология, это все равно, что соединить в одном отрицательную и положительную величины. Северный и южный полюса магнита, правда, совмещаются в одном, но от этого они не перестают *отрицать* друг друга. Точно так же и человечность отрицает животность, а животность – человечность. И это, например, проявляется во всякого рода телесных недомоганиях, которые оказываются результатом чрезмерной человечности, когда, скажем, человек целиком посвящает себя каким-то духовным занятиям и не заботится о своем здоровье. Человек может, и должен, подчинить себе свою телесность. Но разумность человека должна проявляться в том, что делать это он должен разумно.

Философская антропология это не просто наука о человеке, а это определенная наука о человеке, определенный метод и подход. У Маркса метод исторический, и, в этом смысле, принципиально не антропологический. В этом, собственно, и расхождение Маркса с Фейербахом: на место органического тела человека, в котором и заключен «абстракт» человеческой сущности, Маркс ставит *неорганическое тело человеческой цивилизации*, которое у всех людей одно общее, поэтому и сущность у них одна, как все люди в театре смотрят один и тот же спектакль. И он общий для них для всех именно потому, что он существует за пределами организмов, органических тел отдельных зрителей.

Поэтому и сущность человека, как это ни покажется странным антропологически мыслящему обывателю, находится за

---

<sup>1</sup> Боэций. Комментарий к Порфирию / «Утешение философией» и другие трактаты. С. 84.

<sup>2</sup> Там же.

пределами его органического тела, она там, где разыгрываются всяческие спектакли, где люди вступают во всякого рода *отношения* между собой, и она не есть «абстракт», присущий каждому отдельному индивиду, а в своей действительности есть *ансамбль всех общественных отношений*. Поэтому эта сущность и может отчуждаться, превращаться, извращаться. И только поэтому отдельный человеческий индивид может воплощать в себе ту или иную меру человечности.

Само название «антропология», или «философская антропология», не предопределяет никакого конкретного решения вопроса о человеческой сущности, кроме того, что это совершенно определено не историческая сущность. А вне истории здесь разыгран весь спектр возможных решений от вульгарно-материалистического, или естественнонаучного, как у Чернышевского, до религиозно-идеалистического, как у Бердяева. Посередине здесь Фейербах и Шелер, которые по сути являются дуалистами.

Бердяева тоже можно считать дуалистом. Вот как он сам трактует свою антропологию: «Основной проблемой философии является проблема человека. Бытие открывается в человеке и через человека. Человек есть микрокосм и микротеос. Он сотворен по образу и подобию Бога. Но в то же время человек есть существо природное, ограниченное. В человеке есть двойственность: человек есть точка пересечения двух миров, он отражает в себе мир высший и мир низший»<sup>1</sup>.

Но поскольку один из миров все-таки высший, а другой низший, то это уже некоторый идеалистический монизм. Бердяев выступает против позитивизма и материализма в понимании человека. И если это материализм типа «антропологического материализма» Чернышевского, то он прав: такой материализм не может решить вопрос о природе *идеального*, он идеальное просто исключает из состава человеческих качеств. Но «решение» этого вопроса, как его решает Бердяев,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О русской философии. С. 20–21.

что это качество от Бога, как и вульгарно-материалистическое решение, лишает человека самостоятельности, самостоятельности, – иначе говоря, свободы. И все то огромное количество чернил и бумаги, которые он потратил на то, чтобы доказать возможность человеческой свободы, потрачено зря.

## Критика модернизма в творчестве Бердяева

Хорошего модернизма не  
Бывает

Мих. Лифшиц

Под лозунгом критики модернизма в последние десятилетия XX века обрел невероятную популярность «постмодерн». Но для постмодернистов модернизм – это верность идеалам добра, истины и общественного прогресса, связанным с новоевропейским гуманизмом. Однако модернизм модернизму рознь. И в начале XXI века имеет смысл вернуться к другому, *исходному* смыслу этого слова, уточнив, как обозначенный им кризис культуры отразился в русской философии.

Этот термин вошел во всеобщее употребление в 20-е и 30-е годы, прежде всего, как обозначение тех новых направлений в искусстве, которые противопоставляли себя традиционному и классическому искусству. Имелись в виду французский импрессионизм, немецкий экспрессионизм, кубизм, футуризм, абстракционизм, дадаизм, сюрреализм, поп-арт, оп-арт и др.

Но Бердяев еще между двумя революциями писал: «Судьба «декадентства» в массах так же поучительна и так же печальна, как и судьба Ницше. Одинокие декаденты, избранные натуры, вдруг стали ходить толпами, появился массовый стиль «модерн», довольно безвкусный и пошлый. Говорю это, хотя и признаю большое, мировое значение за декадентством как кризисом духа»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 85.

Позже Михаил Александрович Лифшиц будет писать о «кризисе безобразия». И Лифшиц также признавал за модернизмом некоторые права. Но если говорить о критике модернизма, которая содержится прежде всего в его небольшой брошюрке, названной «Кризис искусства» и вышедшей в издательстве Г.А. Лемана и С.И. Сахарова в Москве в 1918 г., то здесь Бердяев не признает за модернизмом никаких положительных прав.

Кроме собственно «Кризиса искусства», которая представляет собой текст лекции, в брошюре помещены разделы «Пикассо» и «Астральный роман». Последний является по существу рецензией на роман А. Белого «Петербург». И творчество Пикассо, и творчество А. Белого, которого Бердяев называет «кубистом в литературе»<sup>1</sup>, а также творчество футуристов и Скрябина, – все это, по Бердяеву, есть выражение кризиса искусства вообще. «Мы присутствуем, – пишет он, – при кризисе искусства вообще, при глубочайших потрясениях в тысячелетних его основах»<sup>2</sup>.

Этот эпизод из творческой биографии Бердяева как-то стыдливо обходят стороной. Возможно, адептам Бердяева неловко за своего мэтра, потому что вся «прогрессивная общественность» XX в. разделяет убеждение, что модернизм «прогрессивен». Кроме того, здесь обнаруживается «опасное сходство» Бердяева с... Лениным. Ведь Ленин тоже не принимал модернизма. В беседе с Кларой Цеткин он говорил: «Я не в силах считать произведения экспрессионизма, футуризма, кубизма и прочих «измов» высшим проявлением художественного гения. Я их не понимаю. Я не испытываю от них никакой радости». Бердяев тоже не испытывал от них никакой радости. В то время многие не испытывали от этого радости. И нам, по крайней мере, должно быть любопытно, почему же такое искусство не радовало именно Н.А. Бердяева, и каким образом это связано со всей его философией. Примерно на такой вопрос мы и хотим здесь ответить.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 3.

Глобальный кризис искусства, если можно так выразиться, Бердяев связывает с общим кризисом культуры. «Вся новая культура, – пишет он, – роковым образом склоняется к упадку и истощению. Конец XIX века на вершине культуры породил ядовитые цветы декаданса»<sup>1</sup>. А упадок культуры, по его мнению, порождает распад современного человека. «Человек, – отмечает Бердяев, – выброшенный на поверхность, человек с распыленным ядром «я», разорванный на миги и клочья, не может создать сильного и великого искусства»<sup>2</sup>. В марксистской традиции факт «распыления» человеческой сущности называется *отчуждением человеческой сущности*. По сути это самоутрата человека, когда человек становится сам себе чужим.

Но частичный человек, который, в силу своей частичности, не способен создавать сильное и великое искусство, не способен, чего не замечает Бердяев, такое искусство адекватно воспринимать. Распад культуры и распад человека – по сути один и тот же процесс. Об этом и писал в свое время Э.В. Ильенков. «Полотна Пикассо, например, это своеобразные зеркала современности, – читаем мы у Ильенкова. – Волшебные и немножко коварные. Подходит к ним один и говорит: «Что за хулиганство! Что за произвол! У синего человека – четыре оранжевых уха и ни одной ноги!» Возмущается и не подозревает, насколько точно он охарактеризовал... самого себя – просто в силу отсутствия той самой способности воображения, которая позволяет взору Пикассо проникать сквозь выложенные покровы буржуазного мира в его страшное нутро, где корчатся в муках в аду «Герники» искалеченные люди, обожженные тела без ног, без глаз и все еще живые, хотя и до неузнаваемости искореженные в страшной мясорубке войны – этого неизбежного следствия капиталистического способа жизни.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. С. 19–20.

Ничего такого формалист от канцелярии не видит. Подходит другой – начинает ахать и охать: «Ах, как это прекрасно, какая раскованность воображения, как необычно по цвету, по очертанию! Как свободно сломана традиционная перспектива, как хорошо, что нет сходства с Аполлонами и Никами Самофракийскими! Как хорошо, что у человека четыре ноги!...» И опять он охарактеризовал самого себя...».<sup>1</sup>

Адекватно понять и выразить суть кубизма, как и всего модернизма в целом, это и значит понять и выразить то *противоречие*, которое в нем заключено. И если мы от этого противоречия абстрагируемся, то есть берём только одну его сторону, «положительную» или «отрицательную», мы неизбежно впадаем в заблуждение, которое будет выражаться или в телячьем восторге по поводу синих уродов, или в таком же тотальном охаивании этого «нового искусства». Здесь так же, как и с оценкой творчества Ницше, которая постоянно колебалась и колеблется между однозначно положительной и однозначно отрицательной. И только Владимир Соловьев, – вот что значит хорошее знание классической диалектики, – сумел найти нужный ключ к его творчеству: «Одно и то же слово совмещает в себе и ложь и правду этой удивительной доктрины»<sup>2</sup>. А у Бердяева ложь и правда часто совмещаются, если и не в одном и том же слове, то, во всяком случае, в одной и той же фразе.

Бердяев – аристократ крови и духа, поэтому четыре оранжевых уха и синие «авиньонские девушки» никакого восторга у него не вызывают. «Когдаходишь в комнату Пикассо галереи С.И. Щукина, – пишет он, – охватывает чувство жуткого ужаса»<sup>3</sup>. Бердяев еще не знает «Герники». Но он понимает разоблачительный характер творчества Пикассо: «Пикассо – беспощадный разоблачитель иллюзий воплощенной, материально-синтезированной красоты. За пленяющей и прельщающей

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. С. 272.

<sup>2</sup> Соловьев Вл. Сочинения в 2-х т. 2-е изд. Т. 2. М., 1990. С. 628.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. С. 29.

женской красотой он видит ужас разложения, распыления»<sup>1</sup>. «Ветхие одежды бытия гниют и спадают»<sup>2</sup>.

Зрелище гниения и распада, конечно, не может вызывать восторга у нормального человека. Но что делать, если «одежды бытия» действительно гниют и спадают? Можно приучить себя к тому, что это «прекрасно», когда одежды бытия гниют и спадают. Ведь существуют же на свете некрофилы и прочие извращенцы. Или этого вообще нельзя показывать? Значит, лакировка действительности? Значит, ложь? «Соцреализм»? Мысль современного искусствоведа и философа часто мечется между Сциллой модернизма и Харибдой «соцреализма», выражая тем самым канцелярско-бюрократический способ мышления. Он не способен выразить реальное противоречие действительности, уродство которой выражается в двух крайностях: мазохистском наслаждении собственным уродством и возмущении формалиста от канцелярии, для которого, как заметил Ильенков, ««красиво» только то, что общепризнанно и предписано признавать за таковое»<sup>3</sup>. И то, и другое есть по сути отсутствие вкуса, чувства меры.

Бальзак, Чехов, Толстой, Достоевский тоже демонстрируют зрелище гниения и распада. Но у них такое зрелище вызывает то чувство, которое оно и должно вызывать – чувство отвращения. Это именно человеческое *чувство-переживание*, которое приводит к *очищению* нашей души. И достигается оно *художественной формой*, которая отстраняет зло и делает его предметом эстетического, а не фактического переживания, действующего на нервы, но не на чувства. Этим как раз и отличается сентиментальная («эротическая») музыка Скрябина от реквиема Моцарта, который передает чувство скорби, но не вызывает ужаса. Искусство и есть волшебный щит Персея, отразившись в котором страшная голова Меду-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. С. 271.

зы Горгоны, уже не вызывает того ужаса, который превращает человека в камень.

Новое искусство, которое критикует Бердяев, *аналитическое*, а потому слишком нарочитое и рассудочное, можно сказать даже – «научное». Поэтому оно противоречит самой природе художественного творчества, которое именно по своей природе синтетично и органично. «Кубизм и футуризм во всех его многочисленных оттенках являются выражениями... аналитических стремлений, разлагающих всякую органичность»<sup>1</sup>. Но с разложением органического единства разлагается и красота, потому что красота и есть органическое единство формы и содержания. «Мы переживаем конец Ренессанса, – пишет Бердяев. – Ныне эта свободная игра человеческих сил от возрождения перешла к вырождению, она не творит уже красоты»<sup>2</sup>.

Любое искусство, так или иначе, анализирует действительность. Но оно анализирует действительность посредством художественной формы. Модернистское «искусство» разлагает и уничтожает самое художественную форму. Поэтому вполне логично получается так, что вместо отражения действительности в художественной форме оно начинает выдавать за произведение искусства самое действительность. Натурализм, если выражаться языком классической диалектики, есть свое иное формализма. Самые банальные бытовые предметы – пустая консервная банка, лопата, писсуар и т.п. – выставляются в галереях современного искусства. Понятно, что красота относительна. Но, во-первых, одно дело, красивый предмет, и совсем другое – его красивое изображение. А во-вторых, красота относительна не настолько, чтобы не было никакой разницы между красотой и безобразием.

Бердяев правильно понимает, что модернизм – это не начало нового периода развития культуры, а конец прошлого пе-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. С.7.

<sup>2</sup> Там же. С. 4.

риода. «Пикассо – не новое творчество. Он – конец старого»<sup>1</sup>. И эта оценка у Бердяева совпадает с оценкой «цивилизации» как конца культуры у Шпенглера. Тот признает, что «западное изобразительное искусство непреложным образом пришло к концу»<sup>2</sup>. «То, чем занимаются теперь под видом искусства, есть бессилие и ложь: музыка после Вагнера или живопись после Мане, Сезанна, Лейбля и Менцеля»<sup>3</sup>. «Опасное искусство, педантичное, холодное, болезненное, рассчитанное на переутомленные нервы, но научное до крайности, энергичное во всем, что касается преодоления технических препон, программно заостренное: настоящая драма сатиров, составляющая параллель к великой масляной живописи от Леонардо до Рембрандта. Только в Париже Бодлера могло оно прижиться»<sup>4</sup>.

У Освальда Шпенглера причина кризиса и упадка западноевропейской культуры – в действии того непреложного закона, по которому всякая культура рано или поздно окостеневает и сходит на нет. Она, как и всякое растение, вырастает, расцветает и затем отмирает. Но это по сути не закон, а только *аналогия* с жизненным циклом живых организмов. А аналогия, как известно, не доказательство. Доказательство здесь, видимо, заключается в том, что внутренние биохимические процессы в живом организме необходимо ведут его к смерти. Понятно, что какая-то культура может погибнуть просто в результате того, что она оказывается засыпанной песками. Но это не есть *внутренняя необходимость* ее гибели. И чтобы выявить эту необходимость, нужен совершенно конкретный научный анализ данной конкретной культуры. Этим и отличается конкретный историзм от всякой философии истории, в том числе и от философии истории Шпенглера, следы влияния которой мы находим и у Бердяева в его «Философии неравенства», который

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. С. 35.

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы. В 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 473.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 468.

безо всяких ссылок на источник пишет: «Культура переходит в цивилизацию»<sup>1</sup>. Но это и говорит о том, что собственного ответа на вопрос о причинах кризиса европейской культуры у него просто нет.

Там, где Бердяев пытается дать какой-то ответ на этот вопрос, его ответ по своему уровню совершенно не соответствует его яркой и, в целом, адекватной характеристике модернистского искусства. Здесь мы имеем что-то надуманное, худосочное, жалкое. Ответ Бердяева заключается в том, что классическое искусство невозможно в век технической цивилизации, в век аэропланов и электричества. И ответ этот по существу тот же самый, какой дают сами представители и апологеты модернизма в искусстве. Они тоже, и прежде всего представители футуризма, говорят об электричестве и бешеных скоростях, по сравнению с которыми индивидуальное человеческое «я» превращается в исчезающую величину. Бердяев цитирует Манифест Маринетти: «Уничтожить «я» в литературе, т.е. уничтожить всякую психологию»<sup>2</sup>.

Футуристы отрицают настоящее во имя будущего. Бердяев, наоборот, «светлое будущее» видит в прошлом. Это «новое средневековье» с его синтетическим единством веры и науки, чувства и разума. Бердяев только не понимает того, что если средневековье, то тут не обойтись без инквизиции...

Бердяев считает, что в футуризме произошла эскалация отрицания. Он пишет: «Декадентство было первоначальной стадией этого процесса»<sup>3</sup>. Декаденты были, считает Бердяев, еще эстетами. Мы бы сказали, что они, скорее, снобы. Кубизм развалил живого человека на мертвые куски. «Футуризм во всех своих нарастающих разновидностях идет еще дальше»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к друзьям по социальной философии / Русское зарубежье. Л., 1991. С. 217.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. С. 9.

<sup>3</sup> Там же. С. 13.

<sup>4</sup> Там же. С. 9.

Отрицанию подвергается человек как духовная личность. От него остается только костно-мышечная и сосудистая система. Это уже человек-машина. «Футуризм, – пишет Бердяев, – по своему чувству жизни и по своему сознанию совсем не радикален, он – лишь переходное состояние, более конец старого мира, чем начало нового»<sup>1</sup>. Здесь Бердяев может быть и прав. Хотя именно с футуризмом связаны такие радикальные политические движения, как фашизм в Италии и большевизм в России. «Футуризм, – пишет Бердяев, – имеет огромное симптоматическое значение, он обозначает не только кризис искусства, но и кризис самой жизни»<sup>2</sup>. «Необходимо, – продолжает он, – философски подойти к познанию футуризма»<sup>3</sup>.

«Философски» подойти к каким-то явлениям культуры – это значит подойти к ним с точки зрения глубинных основ человеческой жизни. Техника сама по себе меняет только внешнюю сторону жизни. И современная компьютерная техника поразительно демонстрирует, что люди в сущности своей остались теми же самыми. Они так же злословят, сплетничают, завидуют и ненавидят друг друга, как и в век свечей и керосиновых ламп. Но и философия подвергается той же участи, что и вся культура в целом. Ведь она – «живая душа культуры». Поэтому когда разлагается культура, разлагается и ее душа. В связи с этим Бердяев делает интересное замечание: «Возможен кубизм и в философии. Так, критическая генеалогия в последних своих результатах приходит к расплостованию и распылению бытия. В русской философии последнего времени настоящим кубистом является Б.В. Яковенко. Его философия есть плюралистическое расслоение бытия. См. его статьи в «Логосе». Характерно, что в Германии появилась уже работа, проводящая параллель между Пикассо и Кантом»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 11.

<sup>3</sup> Там же. С. 12.

<sup>4</sup> Там же. С. 32.

Понятно, что «кубистская» философия не может дать инструмента для анализа кубизма в живописи. Она может только чисто внешним образом его оправдать. Здесь нужна другая философия, свободная по крайней мере от тех настроений, которые выражает живопись кубизма. Нужна философия, которая не «распыляет» бытие, а выражает его целостность, а потому может понять и причину разорванности этого бытия, его «распылённости».

Таким образом, и модернистское «искусство», и модернистская «философия» одинаково «распыляют» бытие. Но самое интересное заключается в том, что и Бердяев не может создать целостной философии. Он постоянно бьётся в тисках раздирающего его противоречия. С одной стороны – стремление сохранить культуру и, в то же время, с другой – желание изолировать от участия в ней широкие народные массы. Это реакция на «восстание масс», это либеральное стремление придать российскому обществу более европейский, более цивилизованный характер и, вместе с тем, сохранить привилегии господствующих классов под предлогом сохранения высокой культуры. Отсюда удивительная непоследовательность Бердяева, которая проявляется в его текстах.

И, вместе с тем, для Бердяева характерен колоссальный напор, который завораживает читателя и заставляет его верить каждому пророческому слову, произносимому этим оракулом. В этом Бердяев близок своему учителю Ницше. Сам о себе он заявляет в «Автобиографии»: «Мое мышление интуитивное и афористическое, в нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать».<sup>1</sup> Бердяев часто непосредственно отождествляет противоположности, не опосредствуя их никаким дискурсивным процессом, поэтому его диалектика часто вырождается в софистику.

Но главный ключ к «недоразвитости» критики модернизма Бердяевым лежит в его непонимании сущности че-

---

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. Кризис искусства. С. 62.

ловеческой свободы и творчества. Здесь мы имеем непосредственное отождествление свободы с необходимостью, которое не опосредовано *ясным осознанием* самой необходимости. Философии просто не может быть без такой рефлексии. Без нее невозможна и наука. Но для Бердяева самый страшный враг человечества – «наука». От неё Бердяев бежит как чёрт от ладана. Он един с ним в отрицании истины, в отрицании разума. «Мы знаем теперь, – говорил Пикассо, что искусство не есть истина»<sup>1</sup>. Иначе говоря, искусство – это ложь. «Это ложь, необходимая для сохранения нашей мысли, это она помогает нам создать эстетическую точку зрения на мир»<sup>2</sup>. И против истины, и против науки, Бердяев оказывается единомышленником Пикассо. И все его аристократическое возмущение от живописи Пикассо можно прокомментировать известной фразой: своя своих не познаша...

Модернизм, как считал М.А. Лифшиц, порождается *противоречиями* буржуазного сознания, находящегося в постоянном конфликте с самим собой. «Его требует отвращение личности к своим утратившим силу идеальным претензиям, желание оскорбить самого себя, надругаться над своей ничем не заполненной эстетической широтой, убить одряхлевшую внутреннюю свободу и тем воскресить ее, создав дополнительный источник возбуждения при помощи особого мазохизма, наслаждения собственной болью»<sup>3</sup>. И Бердяеву здесь можно было бы заметить: нечего на зеркало пенять, коли рожа крива...

Спиноза говорил, что истина освещает и саму себя, и заблуждение. Заблуждение же не освещает не только истину, но и самое себя. Сознательный уход в ложь есть бегство от разума и бегство от свободы. При этом мнимая свобода модернистов есть *произвол*, который Бердяев не отличает от свободы.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Лифшиц М.А., Рейнгард Л.Я. Кубизм / Модернизм. М., 1980. С. 109.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Лифшиц Мих. Искусство и современный мир. М., 1973. С. 78.

А сознательная ложь при этом оборачивается таким же сознательным уродством. «Старый идеализм, – писал Лифшиц, – считал уродство символом несовершенства нашей материальной жизни, а красоту – абсолютной и вечной. Кубисты, наоборот, считают красоту форм чем-то вроде коррупции, порчи, а тот новый мир, который они творят во имя сверхчувственной реальности, бесконечно уродлив. Кубизм имеет свой Абсолют, но он представляет в мистическом свете не Истину и Красоту, а Ложь и Уродство. Правда, софисты нашего времени могут сказать, что высшее уродство и есть подлинная красота, но словесный гипноз ничего не меняет по существу»<sup>1</sup>.

Нельзя отрицать Истину, не отрицая Красоты. И нельзя отрицать Красоты, не отрицая Добра. Правда, в искусстве, как и в жизни, бывает так, что уродство и добро совмещаются. Например, Квазимодо у В. Гюго. Лев Толстой в «Войне и мире» никогда не забывает напомнить читателю, что княжна Марья некрасива внешне. И Пьер Безухов – его главный герой, в отличие от большинства действующих лиц эпопеи – вовсе не из тех, кто внушает любовь с первого взгляда. При ближайшем рассмотрении только эти двое и некрасивы во всем романе. Но здесь добро компенсирует внутренней красотой внешнюю непривлекательность. И мы охотно прощаем ее человеку. По большому счету он для нас красив. А красавец Анатолий Курагин нам отвратителен, потому что он уродлив морально. Толстой сознательно отрицает красоту. В его сознательной эстетике нет места этой категории, потому что, по его мнению, красота никогда не идет в ногу с добром. Но своим художественным творчеством он опровергает сам себя, свою собственную философию, рисуя нам типы не только добрые, но и прекрасные по своим душевным качествам.

Бердяев эстет, он любит красоту. Но, во имя красоты, он отрицает добро. Здесь он нищиеанец, как и Василий Розанов. Это эстетство проявляется и в сексуальной озабоченности, ко-

---

<sup>1</sup> Лифшиц М.А., Рейнгард Л.Я. Кубизм. С.109.

торая так ярко и выпукло проявилась в творчестве последнего. И это эстетство, которое проявлялось у Бердяева в неприятии модернистского «искусства», потом начинает проявляться в особом пристрастии к модернизму. Но это не у Бердяева. Однако большинство европейской публики, которая поначалу не принимала «Олимпию» К.Мане, постепенно была приучена видеть красоту в «Черном квадрате» Малевича. И российское министерство культуры приобрело этот «шедевр» за большие деньги как национальную реликвию. Это уже одобрение модернизма на официальном государственном уровне. И попробуй теперь возразить против официоза...

В отличие от Бердяева, который не стеснялся крайних и резких суждений, современные философы и искусствоведы проявляют здесь сдержанную умеренность и аккуратность. Мудрая рассудительность здесь проявляется в обычном в таких случаях «с одной стороны... – с другой стороны...». Так, например, академик Д.С. Лихачев считал, что до кубизма модернистское искусство было искусством. А после кубизма оно пошло вниз. «Бодлер, – писал в связи с этим Лифшиц, – жил сто лет назад, он был гениальный поэт и первый сознательный декадент. Такое противоречие не укладывается в головах людей, привыкших к своего рода юридическому мышлению... Согласно логике Д. Лихачева, я должен признать декадентство ценным явлением, поскольку из него вышел такой поэт, как Бодлер»<sup>1</sup>.

В свое время я слышал такое суждение, что Пикассо – борец за мир и друг Советского Союза, и поэтому нельзя выступать против его «искусства», когда он пишет своих жён и дочек с двумя глазами на одной стороне, как у камбал. Вот такая «логика» получается. И, согласно этой «логике» мы не должны даже вспоминать о футуристском прошлом поэта Владимира Маяковского, потому что он «величайший поэт» советской эпохи. Согласно этой логике, мы не долж-

---

<sup>1</sup> Лифшиц Мих. Искусство и современный мир. С. 34.

ны вспоминать о преступлениях русского царизма, потому что «большевики» расстреляли последнего русского царя в 1918 г. А сочетание в одном лице великого художника и совершенно ничтожного философа, проповедующего рисовые котлетки как лекарство от человеческой агрессивности, вообще должно показаться полным ужасом. И Лев Николаевич «наш человек», когда он, в отличие от академика Лихачева, не приемлет модернизма даже в самых ничтожных дозах. Зло подкрадывается незаметно. Как писал гениальный поэт и первый сознательный декадент Бодлер:

На мягком ложе зла рукой неутомимой  
Наш дух баюкает, как нянька, Сатана,  
И мудрым химиком в нас испарен до дна  
Душевной твердости металл неоценимый.

Это строчки из вступления к «Цветам зла». Зло очень часто бывает убрано цветами, розами и хризантемами. И здесь очень легко обмануться, в особенности неопытным девушкам. Мы видим это на примере Даши в «Хождении по мукам», увлеченной поэтом-символистом Бессоновым. «Его стихи... вначале произвели на нее впечатление отравы: несколько дней она ходила сама не своя, точно стала соучастницей какого-то злого и тайного дела. Но читая их и перечитывая, она стала наслаждаться именно этим болезненным ощущением, словно ей нашептывали – забыться, обессилеть, расточить что-то драгоценное, затосковать по тому, чего никогда не бывает»<sup>1</sup>.

Схожую реакцию вызывают у героев романа С. Моэма «Луна и грош» натюрморты художника-новатора Стрикленда. «Это были заколдованные плоды, отведать их – значило бы прикоснуться бог весть к каким тайнам человеческой души, проникнуть в неприступные воздушные замки. Они набухли неожиданными опасностями, и того, кто надкусил бы их, могли бы превратить в зверя или бога. Все здоровое и естественное, все приверженное добру и простым радостям простых людей

---

<sup>1</sup> Толстой А. Хождение по мукам. М., 1972. С. 40.

должно было в страхе отшатнуться от этих плодов, – и все же была в них необоримо притягательная сила: подобно плоду от древа познания добра и зла, они были чреваты всеми возможностями неведомого»<sup>1</sup>.

Бердяев тоже понимает прелесть упадочничества, как он это называет. «Культура, – пишет он, – развивается периодами, она знает подъем и упадки. Всякий тип культуры проходит через период примитивно-органический, период классического расцвета и период упадка. Культура античная, не только величайшая из культур, но и вечный источник всякой культуры, явила величайший культурный подъем и величайший упадок. Но было бы ошибочно видеть в упадочничестве что-то исключительно отрицательное и бессильное. Упадочничество есть также и огромное утончение и усложнение, в нем есть своя красота и свой свет»<sup>2</sup>.

О том, что история культуры не идет правильным маршем, а идет кругами и зигзагами, мы знаем еще из Гегеля. А вот о прелести культурного падения мы узнаем от Бердяева. Хотя и известный поэт, его современник, об этом писал:

Позабуду поэмы и книги,  
Перекину за плечи суму,  
Оттого что в полях забулдыге  
Ветер больше поет, чем кому.  
Провоняю я редькой и луком  
И тревожа вечернюю гладь  
Буду громко сморкаться в руку  
И во всем дурака валять.

В наше время это называется раскультуриванием. И так хочется порой раскультуриться, так хочется иногда повалять дурака...

---

<sup>1</sup> Моэм С. Луна и грош. Театр. Рассказы. М., 1983. С. 192.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Варварство и упадочничество / Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 287.

Но к этому Бердяев добавляет ницшеанский мотив. «В периоды упадочничества, – пишет Бердяев, – рождаются великие задачи, но нет сил для их осуществления. Упадочничество есть раздвоение, рожающее знание, неведомое эпохам цельности. Но всякий раз, когда наступает упадок куль туры, когда иссякают ее силы от слишком замкнутого и самодовлеющего существования, спасение идет от нахлынувшего на нее потока варварства. Есть варварство плоти и крови, и есть варварство духа, не просветленное и не истонченное культурой, которое обновляет дряхлеющую культуру, дает новый приток сил»<sup>1</sup>.

Это всего лишь парафраз Ницше: «И все наши надежды в страстном порыве устремлены скорее к тому, чтобы убедить-ся, какая чудная, внутренне здоровая и первобытная сила еще скрывается под этой беспокойно мечущейся культурной жизнью, под этими судорогами образования...»<sup>2</sup>.

Ницше имеет в виду древнего германца, которого не уби-ла в немце до конца культура, как это случилось, по мнению Ницше с французами. «Пришлось бы горько отчаяться в сущ-ности нашего немецкого народа, – пишет он, – если бы он уже был до такой степени неразрывно спутан со своей культурой и даже слит с ней воедино, как мы это, к нашему ужасу, можем наблюдать в цивилизованной Франции...»<sup>3</sup>.

Примерно то же самое повторяет и Бердяев. «В латинской расе, которая органически и прямо связана с античностью и создала европейскую культуру, особенно чувствуется истоще-ние и упадок. Вопрос о возможности возрождения латинской расы очень болезненно стоит в последние десятилетия. Этот вопрос волнует и пугает лучшие умы латинства. Давно уже го-ворят о том, что Франция находится в состоянии упадка, что французский народ вырождается, что великая усталость ощу-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Варварство и упадочничество / Бердяев Н.А. Футу-ризм на войне. С. 289.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 150.

<sup>3</sup> Там же. С. 149.

щается во всем латинстве. Это суждение стало общим местом. В отличие от расы латинской германская раса – варварская. Это она некогда хлынула на Рим и на античный мир и принесла с собой дряхлеющему миру иной дух и иную кровь. Германская раса не связана кровно с античностью. В германской культуре была варварская глубина и своеобразная чистота, но не было и нет утонченности и изящества. Лютер и Кант в известном смысле варвары, не знающие традиции и преемственности. В Германии менее чувствовалась упадочность и не стояла так остро проблема соотношения варварства и упадочности. Но признаки истощения чувствовали уже в Германии, и ведет оно не к рафинированному и изощренному упадочничеству, а к разложению, связанному с огрублением. Уровень духовной культуры Германии за последние десятилетия очень понизился»<sup>1</sup>.

Но ни Ницше, ни Бердяев не понимают того, что это не первичное варварство, которое сохраняется где-то под слоем культуры в виде, так сказать, атавизма. Оно лежит, по словам Бердяева, «под покровами культуры»<sup>2</sup>. Это вторичное варварство, порожденное самой культурой в период ее упадка.

Таким было непосредственное восприятие современников, в массе своей вполне здравых людей, воспитанных на классике и еще не затронутых магией таких слов, как «великое», «гениальное», а главное «прогрессивное» искусство.

Натюрморты на полотнах старых голландских мастеров написаны неестественным цветом, но вопреки самому названию жанра, – «мёртвая природа», битые олени, фазаны, гуси, рыбы, всякие плоды земные, – на них изображена сама жизнь. Там были жизнь и довольство раннего буржуазного общества, еще не перешедшего в пошлое самодовольство. В противоположность этому, «Олимпия» Мане написана естественным цветом, но она не живая. Правда, она еще как будто бы

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 288–289.

<sup>2</sup> Там же. С. 289.

и не мертвая. Но это уже, как сказал бы М. Хайдеггер, бытие-к-смерти: тление ее уже коснулось. А «Венера» Тициана опять же написана неестественным цветом, но она живая.

Как известно, основная новация импрессионистов заключалась в том, что они решили писать *естественным* цветом. Но именно естественное для искусства неестественно. Возьмите восковые фигуры. Они и по форме и по цвету максимально приближены к оригиналу. Но именно поэтому они и производят жутковатое впечатление мертвых двойников когда-то живых людей. Это какие-то упыри, а не живые нормальные люди. Полотна импрессионистов такого впечатления, разумеется, не производят. Но и радостного чувства они тоже не вызывают, а во всем этом есть какая-то грусть. И даже «Завтрак на траве» Клода Моне, где люди как будто бы весело проводят время, действительно веселого настроения не вызывает. На всем чувствуется печать какой-то обреченности, какой-то мертвечинки. Однако это все еще в таких ничтожных дозах, что это, как и очень слабые наркотики, еще не разрушает организм. Но ведь стоит только начать...

Интересно, однако, насколько могут искажаться у людей представления о живом и мёртвом. Д. Бэкхарст, к примеру, назвал одну из своих статей «Живое и мертвое в творчестве Ильенкова». «Мертвым» в творчестве Ильенкова, согласно Бэкхарсту, как раз является критика модернизма. Выходит, что критика мертвого и есть мертвое?! Но тогда и критику Бердяевым модернизма надо назвать мертвой. «Старая легенда гласит, – писал Мих. Лифшиц, – что Христос и Антихрист похожи друг на друга. И действительно, в роковые минуты истории такие оптические иллюзии – не редкость. Но горе тому, кто не умеет отличить живое от мертвого»<sup>1</sup>. «Черный квадрат» Малевича – это как раз мертвая геометрия. К. Маркс писал в «Святом семействе», что у Френсиса Бэкона материя улыбалась своим чувственным блеском всему чело-

---

<sup>1</sup> Лифшиц Мих. Искусство и современный мир. С. 24.

веку, в философии Т. Гоббса она превращается в «абстрактную чувственность» геометра.

Искусство проделало ту же эволюцию: в живописи итальянцев и голландцев материя улыбается всему человеку своим чувственным блеском, в «Черном квадрате» она превращается в «абстрактную чувственность геометра». Однако «Черным квадратом» и «Фонтаном» дело не кончилось. Бреннер и Кулик создают такие «фонтаны», от которых даже в общем-то не слабонервный Бердяев просто сошел с ума. И хотя все это в общем-то продолжение «Фонтана», но называется это уже по-другому – *постмодерн*. Но этого нового издания того же модернизма Бердяев уже не застал, отошедши туда, куда он всю жизнь стремился – к Господу Богу. Конечно, от такой жизни жить не захочется. Впрочем при всем своем отвращении к этой жизни Бердяев любил пожить, как говорится, скромно, но со вкусом. «С осени [1909], – пишет о нем Е.К. Герцык, – он с женою поселился в Москве в скромных меблированных комнатах – всегда острое безденежье, но убогость обстановки не заслоняла врожденной его барственности. Всегда элегантный, в ладно сидящем костюме, гордая посадка головы, пышная черная шевелюра, вокруг тонкий дух сигары. Красивая, ленивая в движениях Лидия Юдифовна в помятых бархатах величаво встречала гостей. И за чайным столом острая, сверкающая умом беседа хозяина»<sup>1</sup>. Да, поистине, покажи мне свою жену, и я скажу тебе, кто ты...

«Нашли новое словечко, – пишет Бердяев, – для объяснения всех этих несносных, мешающих, сбивающих новых течений – *урбанизм*. Большой Город (с большой буквы), его специфическая атмосфера, его оторванность от природы, его расширяющее действие на нервную систему – вот что порождает «модернизм», вызывает тяготение к мистике, к подмене реального соединения с целым фиктивным, мистическим соединением. Во всех этих разговорах об урбанизме есть кое-что вер-

---

<sup>1</sup> Н.А. Бердяев: pro et contra, С. 40.

ное, но это верное не есть монополия марксизма. И «мистики» могли бы многое сказать о современном городе, об оторванности от природы, о давлении городского капитализма на личность; и даже говорят все это не хуже марксистов, но что же отсюда следует?»<sup>1</sup>.

А отсюда «следуют» простые вещи. Во-первых, марксизм, – по крайней мере в лице Маркса, – никогда не претендовал на монополию истины. И если кто-то, немарксист, говорит верные вещи, то нормальный марксист видит в этом только подтверждение своей правоты. И если даже «мистик» говорит «все это не хуже марксистов», то это марксиста может только порадовать. Но, и это уже во-вторых, марксизм может претендовать все-таки на более глубокое понимание того же «модернизма», потому что владеет более адекватным методом по сравнению с «мистиком». Освальд Шпенглер, например, во многом очень верно характеризует модернизм как атрибут «цивилизации». Но, с одной стороны, натуралистическая, а с другой – «мистическая» основа его метода не позволяет ему дать действительно адекватную критику модернизма. То же самое и у Бердяева: наличие некоторого художественного вкуса позволяет ему дать очень верную оценку произведений модернистского «искусства». Но объяснение этому он дает не более глубокое, чем у Шпенглера, иногда почти повторяя его, в том числе в использовании понятия «цивилизации». А когда он пытается подвести под это религиозную подоплеку, то это уже вообще не объяснение, а уход от объяснения. Ведь мы всегда, когда не можем что-то объяснить, говорим: «а бог его знает...».

Бердяев упрекает марксистов, – кого конкретно он имеет в виду, неизвестно, давать точные ссылки вообще не в привычке Бердяева, – в том, что они не понимают «нового искусства». «У них, – пишет он, – новое искусство смешивается с порнографией, религиозно-философские искания с декаде-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 141–142.

нтством, христианство с мистическим анархизмом, Чулков с Булгаковым, Чуковский с Мережковским, Пильский с Вл. Соловьевым, Ведекин с Достоевским и т.п. В современной жизни царит страшная анархия духа, но марксисты в слепоте своей увидели в этой анархии единство»<sup>1</sup>.

Если под «марксистами» иметь в виду всех, кто считал себя марксистом, или всех тех, кто в советские времена должен был относить себя к марксизму, то разные марксисты относились к «новому искусству» по разному. Марксист Луначарский относился к нему достаточно терпимо. Ленин говорил, что это не в его вкусе, а на вкус, на цвет, говорят, товарищей нет. Марксист Сталин по этому вопросу, кажется, никогда не высказывался, но предпочитал классику. Марксист Плеханов называл кубизм «чепухой в кубе». В последние советские времена марксист Михаил Александрович Лифшиц очень основательно критиковал «новое искусство». Но за это его гоняли другие, гораздо более многочисленные «казенные марксисты». Так что здесь тоже царила определенная «анархия». Но что касается того, что «марксисты в слепоте своей увидели в этой анархии единство», то здесь надо сказать, что наука обязана находить единство в многообразии, – в этом суть научного метода вообще. Если этого нет, то это не наука, или предмет, не адекватный научному методу. Но если речь идет об анархии духа, то это все-таки анархия *духа*, и в этом, хотя бы отрицательное единство того, что мы называем духом. Если мы называем дух духом осмысленно, то мы должны отличать то, что относится к области духовных явлений, от того, что к ней не относится. Вот, например, порнография, которую поминает Бердяев, относится к области духовных явлений, или не относится. Вот пускай он на этот вопрос ответит, а уже потом будем рассуждать дальше.

Сам Бердяев выражается порой не хуже, чем марксисты. Например, он пишет: «Нельзя не признать, что наша модер-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 149–150.

нистская литература начинает опошляться и вырождаться, декадентство наше все более и более обнаруживает свою внутреннюю пустоту. Но все же так называемые декаденты – почти единственные наши таланты, лагерь этот представляет сейчас почти единственную нашу литературу»<sup>1</sup>.

Да, это действительно так. И этого ни один уважающий себя марксист не отрицал. Это сейчас, теперь уже бывшие марксисты, распинаятся о расцвете русской культуры «серебряного века». Но если Мережковский это «расцвет», то Горький – это, надо сказать, «закат» русской культуры. Принцип научного метода *различать* разные вещи, а не смешивать. И, в общем-то, более-менее грамотный народ различает русскую культуру времен Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Грибоедова и т.д., то, что называют «золотым веком» русской культуры, от Арцыбашева, Мережковского, Бальмонта и т.д., от того, что принято называть «серебряным веком» русской культуры.

\* \* \*

Собственно проблеме свободы и творчества посвящены большие работы Бердяева «Философия свободы» и «Смысл творчества». В «Философии свободы» Бердяев также говорит о кризисе «человечества». «Современное человечество, – пишет он, – переживает тяжелый кризис: все противоречия обострились до последнего предела, и ожидание мировой социальной катастрофы на один лишь волосок отделимо от ожидания катастрофы религиозной».<sup>2</sup> Вот эти-то противоречия и надо было бы проанализировать. Но именно этого-то Бердяев и не делает. И прежде всего здесь необходимо проанализировать противоречие человеческой свободы, которое заключено в самом ее существе.

Читатель, который открывает «Философию свободы» Бердяева, совершенно напрасно ожидает встретить здесь не то

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 150.

<sup>2</sup> .Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 183.

что ясное и чёткое, но хотя бы какое-то определение свободы. Бердяев здесь пишет о самых разных вещах – о реальности, о «гносеологии», о религии, о вере, о «науке», которая враг свободы и о многом другом. В общем, что встречается на его пути, о том он и поёт. И только прочитав добрых две трети текста, мы, наконец, встречаем у Бердяева нечто более или менее разумительное относительно того, что такое свобода. Свобода, пишет он, утеряна человеком в грехопадении. «Человечество, а за ним и весь мир, – читаем мы, – поработены злом, попали во власть необходимости, находятся в плену у дьявола. Свобода была создана творением не как норма бытия, а как произвол, как нечто безразличное и беспредметное; свобода почуялась тварью как свобода *«от»*, а не свобода *«для»* и попала в сети лжи, растворилась в необходимости. После грехопадения человек не может уже свободно, своими естественными человеческими силами спастись, вернуться к первоисточнику бытия, так как не свободен уже: природа его испорчена, поработена стихией зла, наполовину перешла в сферу небытия. Свобода должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной *благодати*, вмешательством самого Бога в судьбы мировой истории».<sup>1</sup>

В этом пассаже уже все сказано. Он требует лишь некоторых комментариев. И самое главное здесь заключается в том, что человек не только не свободен, но он и не может освободиться *сам*. Иначе говоря, человек *вообще не свободен*. А дальше у Бердяева начинается «мистическая диалектика Троичности, соединяющей Творца и творение, преодолевающей трагедию свободы греха»<sup>2</sup>.

«Свобода греха», это и есть произвол, на который обрек человека Бог. Но если человек не свободен, он и не отвечает за себя, за свой произвол, в том числе и за то, что у человека четыре оранжевых уха. В ответ на критику модернизма он мог

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С.143.

<sup>2</sup> Там же.

бы сказать Бердяеву, что *ему так хочется*, вот и все. Произвол потому и произвол, что он не имеет под собой никакого разумного основания.

У Бердяева выходит, что творчество модернистов в идеале подобно естественно-природной неуправляемой стихии. А потому, сводя свободу к произволу, он по сути оправдывает модернистское «творчество». Ведь для произвола есть только один «резон»: моя левая нога так хочет. И потому «живописцу», который изображает человека с тремя глазами на затылке, возразить нечего, как и коту Ваське. И надо сказать, что Бердяев здесь ничего и не возражает, а выражает моральное и эстетическое неприятие данного факта, которое в обычном случае оснований и не требует.

Но всё это возможно только в случае, если мы не претендуем на философско-теоретический анализ. А Бердяев в этом вопросе, как и во многих других, противоречив. С одной стороны, он философствует, а с другой стороны – его философия не может быть инструментом теоретического анализа, а она, как выражается Бердяев, является «эротическим искусством».<sup>1</sup> Но разве можно от искусства апеллировать к искусству, тем более «эротическому»? Здесь, чтобы не оказаться в порочном круге, нужна какая-то иная инстанция.

Кризис культуры не может не отразиться на философии данной эпохи. И только целостная культура может давать целостную философию. Философия Бердяева как «эротическое искусство» сама есть порождение разлагающейся культуры, а потому и не может выразить ее целостности даже в идеале. Поэтому идеал у этого философа оказывается лишь в прошлом. Бердяев испытывает тоску по утраченной целостности: «Тяжело, печально, жутко жить в такое время человеку, который исключительно любит солнце, ясность, Италию, латинский гений и кристалличность».

Но Бердяев – глубоко противоречивый человек. Он, как

---

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 143.

и Ницше, любит Италию и «латинский гений», и, вместе с тем, служит тому пафосу отрицания, нигилизма, которые несет в себе модернизм, и это связано и у того, и у другого с их волюнтаристическим пониманием свободы. Бердяев говорит о «пустой свободе» модернизма. Но что это такое? Это и есть свобода *отрицания*, а не *созидания*. Свобода *от*», а не *для*». Бердяев хочет классической красоты, Италии и «латинского гения» и, вместе с тем, держится неклассического понимания свободы – шопенгауэровско-ницшеовского ее понимания, в противоположность Спинозовско-Гегелевскому и, в общем-то, ортодоксально-христианскому ее пониманию, которое исключает произвол.

Бердяев мог бы в своей книге о свободе обсудить исторические традиции с этим понятием связанные. Но он почти никогда не обсуждает всерьез какие-то иные точки зрения. А ведь их в этом вопросе в сущности всего три: классическое понимание, идущее от Сократа, христианское и неклассическое понимание, ярче всего, пожалуй, выраженное у Кьеркегора и Шопенгауэра. Классическую позицию Бердяев решительно отрицает. «Знание – *принудительно*, вера – *свободна*, – заявляет он. – Всякий акт знания, начиная с элементарного восприятия и кончая самыми сложными его плодами, заключает в себе принудительность, обязательность, невозможность уклониться, исключает свободу выбора»<sup>1</sup>.

Но, во-первых, знание не исключает свободу выбора. Те, которые бросались с крыш небоскрёбов в Нью-Йорке, делали это на основе свободного выбора. Но это не значит, что они не знали закона свободного падения, или верили в то, что будут свободно парить, как птицы. Они знали, что с необходимостью погибнут и именно потому бросались вниз. Сократ знал, что, если он останется в тюрьме и не совершит побег, как предлагали ему друзья, то погибнет, но именно поэтому он там и остался. Во-вторых, слепая вера делает человека орудием осу-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 45.

ществления чужих и чуждых ему целей. И именно поэтому просветители всех времен и народов выступали против фанатизма. Более того, с фанатизмом связана не свобода, а как раз *произвол*. И потому «Философия свободы» Бердяева – это не философия свободы, а философия произвола.

Философия Бердяева – типичный *волюнтаризм*, хотя и не такой циничный и откровенный, как у Шопенгауэра и Ницше. А волюнтаризм отнюдь не безобиден для окружающих. Ведь произвол одного есть ограничение свободы другого. Поэтому философия произвола самым закономерным образом переходит в философию неравенства. В результате «Философию неравенства», написанную Бердяевым в 1918 году и опубликованную в 1923 году в Берлине, книгу, в которой он оправдывает социальное неравенство, можно считать апофеозом всей его философии.

По поводу бердяевского волюнтаризма уже достаточно сказано. На его богоборчество указал ещё Зеньковский в своей «Истории русской философии». Нам хотелось бы здесь отметить еще один момент, связанный в значительной мере с личной биографией Бердяева. Лев Шестов в свое время писал о том, «как важно при чтении книг справляться с биографиями их авторов, т. е. узнавать, как «рождаются» убеждения»<sup>1</sup>.

Убеждение в том, что равенство вредно, окончательно сложилось у Бердяева в ходе русской революции. Известно, что Бердяев разочаровался в Русской революции 1917 года еще до Октябрьских событий и до прихода к власти большевиков. Февральская революция в России в 1917 году по всем оценкам была *народной революцией*. И большей политической свободы в России ни до, ни после периода с февраля по июнь в России никогда не было. Но свобода народа проявилась и в том, что мужики начали грабить поместья, а солдаты отказывались воевать за чуждые им интересы. Вот эта свобода и оказалась не по вкусу Бердяеву, что и нашло отражение в его ма-

---

<sup>1</sup> Шестов Лев. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М., 1995. С. 159.

ленькой брошюрке, всего на 15 страниц, под названием «Народ и классы в русской революции», которая была напечатана в Москве в 1917 г. Её основная идея: классовая борьба – это плохо, и все классы российского общества должны сплотиться и довести войну с Германией до победного конца, ибо это в интересах всего «народа», так же как и завоевание у Турции проливов. Но народ оказался «несознательным» и не захотел снова идти в окопы. Как писал глубоко народный поэт Сергей Есенин:

...Война «до конца», «до победы»,  
И ту же сермяжную рать  
Прохвосты и дармоеды  
Сгоняли на фронт умирать.

Народ не захотел умирать, и Бердяев ему этого не простил. Он прекратил всякое сотрудничество с Временным правительством, потому что оно не смогло загнать народ назад в окопы. Сам Бердяев, между прочим, не пошел ни в окопы империалистической, отвоевывать Босфор и Дарданеллы у Турции, ни в окопы гражданской, а занимался «богостроительством» в Москве, получая особый паек от Советской власти как наиболее ценный интеллектуальный работник. Он не хотел принести ни малейшей жертвы на алтарь Отечества, и только лишь опасается покушения со стороны других на свою свободу и свое достояние. «Пафос равенства, – как замечает Бердяев в своей «Философии неравенства», – есть зависть к чужому бытию, неспособность к повышению собственного бытия вне взгляда на соседа»<sup>1</sup>.

Противоположность между верхами и низами общества, по Бердяеву, неистребима. Поэтому низы должны воевать не с верхами, а во имя и в интересах верхов. «...Война нравственно выше, – заявляет Бердяев, и куда там до него какому-то Гегелю, –

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства. С. 47.

духовнее социальной борьбы, гражданской войны, которая не есть война. Война основана на признании реальности целостности, общностей, духовных организмов... Империалистические войны по природе своей все-таки выше войн социальных»<sup>1</sup>.

И массы должны как тупое быдло воевать во имя чуждых и непонятных им интересов. «Массы, – утверждает Бердяев, – всегда должны участвовать в войне во имя непонятого, таинственного и иррационального. И чем непонятнее, таинственнее, иррациональнее цель войны, чем более священного трепета и священной покорности вызывает война, тем лучше организовано и дисциплинировано войско, тем лучше оно воюет. Человеческая масса может быть организована и дисциплинирована лишь иррациональными и непонятными для нее началами, воспринятыми как святыня. Начала слишком близкие и понятные дезорганизуют»<sup>2</sup>.

Да, такое место достойно того, чтобы быть напечатанным на специальной телячьей коже, как «Mein Kampf» Гитлера. И оно вполне могло прийтись по душе германским нацистам, когда «Философия неравенства» Бердяева вышла в Берлине в 1923 году. Надо быть слепым, или сознательно ослеплять себя, чтобы не видеть никакой связи между нищезанемством и фашизмом.

Бердяев нигде не вспоминает Клаузевица: война есть продолжение политики иными средствами. Он вообще не связывает проблему войны ни с политикой, ни с экономикой. Но местами вдруг проговаривается: «Кучка крупных капиталистов может желать вызвать войну, автоматически сила капитализма к этому толкает»<sup>3</sup>.

И Первая, и Вторая мировые войны с обеих сторон оправдывались «спасением культуры». То же самое и у Бердяева: империалистическая война у него повышает культурный уро-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства. С. 196.

<sup>2</sup> Там же. С. 194.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 268.

вень, гражданская – понижает. «Революционные демократические и социалистические движения, – пишет он, – отбрасывают назад в сфере культуры, понижают количественный уровень культуры и ослабляют интерес к проблеме культуры»<sup>1</sup>. Отсюда необходимость сохранения неравенства: «Культура – дело расы и расового подбора»<sup>2</sup>.

Другая точка зрения: «Социалисты всегда осуждали войны между народами, как варварское и зверское дело. Но наше отношение к войне принципиально иное, чем буржуазных пацифистов (сторонников и проповедников мира) и анархистов. От первых мы отличаемся тем, что понимаем неизбежную связь войн с борьбой классов внутри страны, понимаем невозможность уничтожить войны без уничтожения классов и создания социализма, а также тем, что мы вполне признаем законность, прогрессивность и необходимость гражданских войн, т.е. войн угнетенного класса против угнетающего, рабов против рабовладельцев, крепостных крестьян против помещиков, наемных рабочих против буржуазии»<sup>3</sup>.

Мировая война для России закономерно кончилась революцией и гражданской войной. И ожидаемой Бердяевым великой славы русское оружие не снискало в этой войне. Но Бердяев сам писал: «Нельзя признавать историческим лишь то, что нравится консервативным вкусам. Бунт есть также историческое явление, один из путей осуществления исторической судьбы. Русский не может осуществлять своей исторической судьбы без бунта, таков уже этот народ»<sup>4</sup>.

Только здесь не при чем «этот» народ. Всякий народ время от времени бунтует. И не только бунтует, но и совершает революции. Так в XVII в. английский народ совершил свою рево-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 227.

<sup>2</sup> Там же. С. 113.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 311.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 157.

люцию. А в XVIII в. Ее совершил французский народ. Просто русский народ с этим делом немножко запоздал, но он наверстал упущенное. И без участия широких народных масс никакая революция не происходит. Это *закон* революции, который был очень хорошо понят таким замечательным русским революционером, как Пётр Кропоткин. Вот что он писал в связи с Французской революцией: «Горсть заговорщиков не может бороться с войском. Кучка людей, как бы решительны они ни были, не может победить реакцию. Войску нужно противопоставить либо *войско же*, либо *народ* – население целого города, сотни тысяч мужчин, женщин и детей, вышедших на улицу. Только они могут победить, только они *побеждали* войска, лишая их бодрости духа, парализуя их дикую силу»<sup>1</sup>.

То, что происходило в Париже в июле – августе 1789 г. один к одному сходится с тем, что происходило в Петрограде в феврале – марте 1917 г. И когда это все приписывается злокозненным «большевикам», то это полное непонимание законов революции, законов истории. И если говорить о большевиках, то это была не единственная революционная партия. Партия социалистов-революционеров была гораздо более многочисленной партией, а во временное правительство вошли только представители думский партий. А большевики в это время были или в эмиграции, или в Сибири. Революцию в России совершил именно народ и только народ. А большевики пришли на смену другим партиям только потому, что эти другие партии не могли довести революцию до ее логического конца – до прекращения войны и решения аграрного вопроса. А для Бердяева эти вопросы и были самыми болезненными, а потому он и отвернулся и от революции, и от своего народа. Но тут, как говорили древние римляне, *vox populi, vox Dei*. И с народом не поспоришь.

Бердяев потому и не понимает подлинных причин кри-

---

<sup>1</sup> Кропоткин П.А. Великая Французская революция 1789–1793. М., 1979. С. 122.

зиса культуры, что он выражение и причину этого кризиса, а именно разрыв между «некультурной» массой и «культурными» верхами, хочет выдать за необходимое условие всякой культуры. «Кризис культуры, – пишет он, – и искание нового бытия, превышающего культуру, совершается в том избранном меньшинстве, которое познало культуру до конца и изжило пути культуры в высшем культурном слое. Этот процесс познали такие люди, как Ницше и Ибсен, как Гюисманс и Л. Блуа, как Достоевский и Толстой. Для огромного большинства никакого кризиса культуры не существует»<sup>1</sup>.

Но если кризис культуры существует только для верхов, то это значит, что он существует во всем обществе. Ведь культура и есть то, что делает из толпы двуногих и без перьев общество, нацию, народ. Бердяев, наоборот, пытается вывести культуру и ее кризис из «распыления» общества, нации, народа.

Таким образом, индивидуализм и «пустую свободу» модернизма Бердяев отрицает от имени того же индивидуализма и ницшеанства, которые характерны для творцов «нового» искусства. И когда Бердяев критикует модернистов, то это тот случай, когда «своя своих не познаша». Как заметил протоиерей Георгий Флоровский, и Андрей Белый, и Бердяев по сути связывают себя с Ницше.<sup>2</sup>

В характере Бердяева нет даже намека на то, что называется христианским смирением. И во всем проявляется сатанинская гордость, стремление владеть и править. И ему прямо можно приписать то, что Флоровский приписывает Скрябину: «Острым эротизмом пронизано все творчество Скрябина. И чувствуется у него эта люциферическая воля властвовать, магически и заклинательно овладевать»<sup>3</sup>. Но

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 227.

<sup>2</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 485.

<sup>3</sup> Там же. С. 487.

ведь это буквально о Бердяеве, который в Скрябине усматривал черты «упадочничества».

Насчет непоследовательности и противоречивости творчества Бердяева уже давно известно и неоднократно сказано. Это говорили Г. Флоровский, Л. Шестов, П. Гайденко и некоторые другие менее известные авторы. «Исследователи философии Бердяева, – пишет в общем-то неудачном учебнике по истории философии Н. В. Мотрошилова, – не без оснований обращают внимание на противоречивость его понимания свободы, подчас предстающей в негативном обличье хаоса, ничто, дьявольской («люциферической») свободы, граничащей с чистым произволом».<sup>1</sup> Но если такое обвинение выдвинуто «не без оснований», то эти основания надо было бы привести. Однако об этих основаниях Мотрошилова стыдливо умалчивает.

Противоречивость понимания свободы у Бердяева проявляется в том, что он, как сказал поэт, для себя лишь хочет воли. Но воля одного, как уже говорилось, всегда оборачивается неволей для другого. И этого противоречия не разрешает даже теория «разумного эгоизма» Н.Г. Чернышевского. Свободными и счастливыми люди могут быть только вместе. Но Бердяев как раз и не желает быть ни с кем вместе. Авраам Линкольн говорил, что волк и овца понимают свободу по-разному. Бердяев как раз абстрагируется от этой разницы и рассуждает о свободе «вообще», не исторически, а антропологически. Но от этого его понимание свободы не перестает быть пониманием свободы волком.

В чем же видит Бердяев радикальный разрыв с этим миром зла, с этим «упадническим» искусством? В появлении особого «теургического искусства», которое, по Бердяеву, должно вывести человека в трансцендентное. «Новое искусство, – пишет он, – будет творить уже не в образах физической плоти, а

---

<sup>1</sup> История философии: Запад-Россия-Восток. Книга третья. Философия XIX–XX в. М., 1998. С. 347.

в образах иной, более тонкой плоти, оно перейдет от тел материальных к телам одушевленным»<sup>1</sup>. «Выходом, – продолжает он, – ... может быть лишь тот переход в новый мировой эон, в котором всякое творчество будет уже продолжением Божьего творения мира»<sup>2</sup>.

Таким образом, у Бердяева все, в конечном счете, сводится к христианской эсхатологии. Хотя «тонкая плоть», надо заметить, из области языческих, а не собственно христианских представлений. И, самое главное, это означает, что, по Бердяеву, и на том свете будут «искусство» и «культура». Но если необходимым условием «расцвета культуры» является социальное неравенство, то оно, если следовать логике Бердяева, должно сохраниться и на том свете. И тогда возникает подозрение, что весь «тот свет» придуман только затем, чтобы оправдать этот, оправдать зло в этом мире.

Есть такая восточная поговорка, что когда бьют по мешку, то имеют в виду осла. Вот и я бью как-будто бы по мешку, а имею в виду отнюдь не один только «мешок». Вот что пишет, например, в статье о Бердяеве Визгин: «Первая половина XX в. – золотой век русской философии. Серебряный век русской культуры вобрал в себя золотой век философии в России. Это был высочайший взлет русской философской мысли»<sup>3</sup> Нет, дорогой маэстро, в действительности такого не бывает, чтобы на фоне упаднической культуры был «высочайший взлет» философской мысли. И здесь возможен только один способ для философии удержаться на высоте хотя бы русской философии первой половины XIX в., – это *беспощадная критика* той действительности, которая порождает все это упадничество. Бердяев крити-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Кризис искусства. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 28.

<sup>3</sup> Визгин В.П. Николай Бердяев и Габриэль Марсель: к феномену встречи // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 118.

кует упадническое искусство только с позиций феодального прошлого, но не с позиций будущего. Светлое будущее, по Бердяеву, нас ждет только на небе. Но и там, по Бердяеву, будет неравенство. А раз неравенство, то, может быть, и крепостное право.

## Апология неравенства

Мы считаем следующие истины бесспорными и очевидными сами по себе: что все люди созданы равными; что они получили от создателя некоторые неотчуждаемые права; что среди этих прав следует поставить на первое место жизнь, свободу и искание счастья.

Декларация, принятая в Филадельфии 4 июля 1776 г.

Есть такие, что проповедуют мое учение о жизни: и в то же время они проповедники равенства и тарантулы... не хочу, чтобы меня смешивали или ставили наравне с этими проповедниками равенства. Ибо так говорит ко мне справедливость: «Люди не равны». И они не должны быть равны! Чем была бы моя любовь к сверхчеловеку, если бы я говорил иначе? Пусть по тысяче мостов и тропинок стремятся они к будущему, и пусть между ними будет все больше войны и неравенства: так заставляет меня говорить моя любовь.

Фридрих Ницше

О, ненавистное равенство!

О, Подлое однообразие!

О, Треклятый прогресс!

Константин Леонтьев

«Свобода и равенство, – заявляет Бердяев в своей «Философии неравенства» – несовместимы. *Свобода есть прежде всего право на неравенство. Равенство есть прежде всего посягатель-*

ство на свободу, ограничение свободы»<sup>1</sup>. Мысль не то что парадоксальная, но совершенно нелепая: если люди неравны, то они и не могут быть в равной мере свободными. Получается, что один свободнее другого. А в чем еще может выражаться неравенство? Неравенство прав? Это значит ущемление чьих-то прав. А если твои права ограничиваются, разве не ограничивается твоя свобода?

Это каким же надо быть софистом и демагогом, чтобы доказывать, что свобода возможна без равенства. Другое дело, что фактически-исторически получилось так, что свобода разошлась с равенством. И это Бердяев сам отчасти прописывает. «Либеральная идеология, – пишет он, – зародилась в умственной атмосфере XVIII века, которая склонна была утверждать естественную гармонию. Эта идеология проникнута верой в естественную гармонию свободы и равенства, во внутреннее родство этих начал. Французская революция совершенно смешивала равенство со свободой. Весь XIX век разбивал иллюзии естественной гармонии, он жизненно раскрыл непримиримые противоречия и антагонизмы. Обнаружилось, что равенство несет с собой опасность самой страшной тирании. Обнаружилось, что свобода несколько не гарантирует от экономического рабства... Вся политическая и социальная история XIX века есть драма этого столкновения свободы и равенства»<sup>2</sup>.

То, что равенства фактически не получилось, с этим никто не спорит. Кто утверждал, или утверждает, что между людьми фактически установилось равенство. Все люди равны перед Богом, – записала Американская революция в первой конституции. Но для нее было характерно то обстоятельство, что, по словам Энгельса, «американская конституция, которая первая выступила с признанием прав человека, в то же самое время санкционирует существующее в Америке рабство цветных

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии / Русское зарубежье. С. 127.

<sup>2</sup> Там же. С. 126–127.

рас; классовые привилегии были заклеяны, расовые привилегии – освящены»<sup>1</sup>.

Бердяев пишет об «экономическом рабстве», которое, в общем-то, продолжается до сих пор, но о какой свободе можно говорить при экономическом рабстве?

«Нужно наконец, – писал Бердяев в статье «Церковный вопрос в России», – и с православной точки зрения признать, что поскольку церковный строй есть часть государственного строя и с ним связан тысячами нитей, он должен быть реформирован вместе с государственным строем и разделить с ним многое. Классовое господство князей церкви в церковном строе есть господство государственное, а не духовное, и оно должно, в конце концов, замениться самоуправлением народа»<sup>2</sup>.

Самоуправление народа – это демократия. И она возможна только при равенстве прав и обязанностей всех составляющих народ. А это возможно только там, где существует хотя бы относительное имущественное равенство. Исторически всегда было так, что имущественное расслоение на богатых и бедных так или иначе приводило и к политическому неравенству: демократии и республики заменялись аристократиями, царствами, империями, деспотиями и т.д.

Бердяев, провозглашая равенство в церкви, – перед Богом все равны, – он полностью отрицает демократию в государстве. Это и есть библейская транскрипция нищезанятия. И Ницше здесь более последователен, чем и привлекателен. Если разделение, то везде и во всем. А поскольку христианство провозглашает равенство перед Богом, то долой и христианство. И Ницше пишет свое «Проклятие христианству», своего «Антихриста»: «Яд учения «равные права для всех» христианство посеяло самым основательным образом. Из самых тайных уголков дурных инстинктов христианство создало смертель-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 107.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 267.

ную вражду ко всякому чувству благоговения и почтительного расстояния между человеком и человеком, которое является *предусловием* для всякого повышения и роста культуры, – из *ressentiment* масс оно выковало *главное орудие* против нас, против всего благородного, радостного, великодушного на земле, против нашего счастья на земле...»<sup>1</sup>.

Разные люди не могут иметь равные права. Право должны иметь только сильные и смелые. И горе слабым: слабые не могут повышать культуру. «Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им должно еще помочь в этом. Что вреднее всякого порока? – Деятельное сострадание ко всем неудачникам и слабым – христианство»<sup>2</sup>.

Все, что можно сказать против равенства, Ницше уже сказал. И гораздо яснее и проще, чем это делает Бердяев. Вот, например, очень «сильное» место: «Кого более всего я ненавижу между теперешней сволочью? Сволочь социалистическую, апостолов чандалы, которые хоронят инстинкт, удовольствие, чувство удовлетворенности рабочего с его малым бытием, – которые делают его завистливым, учат его мести... Нет несправедливости в неравных правах, несправедливость в притязании на «равные» права... Что *дурно*? Но я уже сказал это: все, что происходит из слабости, из зависти, из *мести* – Анархист и христианин одного происхождения»<sup>3</sup>.

Ницше откровеннее и последовательнее Бердяева: если неравенство, то неравенство во всем, в том числе и в проявлении свободы, свободны только сильные, а слабые должны погибнуть, им никакой свободы. Более последователен в этом вопросе и русский ницшеанец Константин Николаевич Леонтьев, который считал, что ни равенства не должно быть, ни свободы. «Этот «реакционер», – пишет Бердяев, – был в тысячу раз свободнее всех русских «прогрессистов» и «револю-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 666.

<sup>2</sup> Там же. С. 633.

<sup>3</sup> Там же, С. 686.

ционеров». У него нужно искать свободомыслия родственного свободомыслию Ницше. К.Н. говорит, что «свобода лица привела личность только к большей безответственности и ничтожеству». Он делает резкое различие между «юридической свободой лица и живым развитием личности, которое возможно даже и при рабстве»<sup>1</sup>.

То, что при рабстве возможно живое развитие личности, это просто *факт*. «Только рабство, – писал Энгельс, – сделало возможным в более крупном масштабе разделение труда между земледелием и промышленностью и таким путем создало условия для расцвета культуры древнего мира – для греческой культуры. Без рабства не было бы греческого государства, греческого искусства и греческой науки; без рабства не было бы и Римской империи. А без того фундамента, который был заложен Грецией и Римом, не было бы и современной Европы. Нам никогда не следовало бы забывать, что все наше экономическое, политическое и интеллектуальное развитие имеет своей предпосылкой такой строй, в котором рабство было в той же мере необходимо, в какой и общепризнано. В этом смысле мы вправе сказать: без античного рабства не было бы и современного социализма»<sup>2</sup>.

По аналогии это можно продолжить: без крепостничества в России не было бы реформ Петра, без абсолютизма Екатерины Второй не было бы расцвета дворянской культуры и не было бы «золотого века» русской культуры первой половины XIX века. Рассадниками этой культуры были дворянские гнезда. И она кончилась, как только Раневская продала свой вишневый сад своему бывшему крепостному Лопухину. Оставался бы он крепостным, и вишневый сад ему не надо было бы продавать. Вот почему даже гуманисты славянофилы были против

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. // Бердяев Н.А. О русской философии. Свердловск, 1991. С. 188.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 20. С. 186, С. 185–186.

отмены крепостного права. Они понимали последствия этого: мужик, освободившись от опеки барина, сопьется, попадет в кабалу кулаку, кабатчику, ростовщику и т.д. Вот поэтому и Леонтьев был не только против равенства, но и против свободы. И он, как и Ницше, переводит вопрос в зоологическую плоскость: в природе нет равенства и нет свободы, поэтому там цветет разнообразие типов и индивидов. «Натурализм К. Леонтьева, – пишет Бердяев, – приводил к тому, что он не понимал категории свободы, не понимал творческого значения духа в жизни общества»<sup>1</sup>.

Свободы в природе нет. Это было понятно и просветителям, и Канту, – там все совершается по естественной *необходимости*. О свободе в природе можно говорить только в переносном смысле: мы говорим, человек рожден для свободы как птица для полета. Но это все метафоры. И опускать социологию в зоологию совершенно ложный ход не только с точки зрения свободы, но и с точки зрения равенства. От природы мы как раз все равны. И вот что об этом писал Эвальд Васильевич Ильенков.

«Объективное основание принципа равенства как социального и этического принципа, – писал он, – приходится все же видеть в том, что все индивидуумы, принадлежащие к виду *homo sapiens*, наделены природными органами, заранее не предопределенными к тому или иному конкретному способу деятельности и именно поэтому способными к усвоению любого из них. Этой видовой особенностью обладает каждый человек, и в этом отношении все индивидуумы, «вопреки явной неидентичности» во всех других отношениях, идентичны, одинаковы, равны»<sup>2</sup>.

А если мы изначально неравны, то это значит, что мы принадлежим к *разным видам*. Так к разным видам принадлежат борзая и дворняжка. Но у людей, принадлежащих к одному и

---

<sup>1</sup> Н.А. Бердяев. О русской культуре. С. 189.

<sup>2</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура, С. 373–374.

тому же виду, различие может быть гораздо более глубоким, как заметил Адам Смит, чем у дворняжки и борзой. «Учёный по своему уму и способностям и на половину не отличается так от уличного носильщика, как дворовая собака от гончей, или гончая от болонки, или последняя от овчарки»<sup>1</sup>.

И это различие не результат биологической эволюции, а результат *разделения труда*, которого нет у животных. «Различные люди, – писал Смит, – отличаются друг от друга своими естественными способностями гораздо меньше, чем мы предполагаем, и само различие способностей, которыми отличаются они в своем зрелом возрасте, во многих случаях является не столько причиной, сколько следствием разделения труда. Различие между самыми несхожими характерами, между ученым и простым уличным носильщиком, например, создается, по-видимому, не столько природой, сколько привычкой, практикой и воспитанием»<sup>2</sup>.

Основная идея «Философии неравенства» есть не что иное, как *оправдание неравенства*. Но тема социального неравенства, человеческого неравенства присутствует не только в этой работе, она пронизывает все творчество Бердяева. Чем же можно «оправдать» неравенство?

«*Неравенство есть условие развития культуры*, – утверждает Бердяев. – Это – аксиома. И остается недоказанным, почему равенство морально выше неравенства. А может быть, неравенство само по себе есть правда и благо и к нему следует стремиться? *И в Царстве Божьем будет неравенство. С неравенством связано всякое бытие*»<sup>3</sup>.

Иначе говоря, без неравенства нет культуры. Бердяева волнует судьба культуры. Бердяев, как было сказано, – сов-

---

<sup>1</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 2007. С. 78.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии / Русское зарубежье. С. 167.

ременник острейшего кризиса культуры. Бердяев, как и его предтеча Ницше, и как многие другие современники, исходит из того факта, что современная ему культура находится в безнадежном кризисном состоянии. Но почему кризис культуры у Ницше и Бердяева ассоциируется с равенством?

Дело в том, что в XIX веке обнаружилось колоссальное противоречие между свободой и равенством. Лозунги, под которыми проходила Великая французская революция конца XVIII века, – Свобода, Равенство и Братство – обернулись своей противоположностью. Свобода стала свободой эксплуатировать ближнего, равенство превратилось в колоссальное имущественное неравенство, а братство перешло в братоубийственные войны. Вот тут демократия и либерализм и разошлись в понимании исходных лозунгов. Демократия продолжила борьбу за равенство и во имя равенства готова была ограничить свободу. А либералы сделали упор на свободу и во имя свободы меньшинства готовы были оправдывать социальное неравенство. *Именно поэтому идея неравенства во имя культуры есть чисто либеральная идея.* Где-то между либерализмом и ницшеанством и заблудился в этом вопросе Бердяев.

Л. Шестов в свое время писал о том, «как важно при чтении книг справляться с биографиями их авторов, т. е. узнавать, как «рождаются» убеждения»<sup>1</sup>. Убеждение в том, что равенство вредно, окончательно сложилось у Бердяева в ходе русской революции. Уже говорилось о том, что Бердяев разочаровался в Русской революции 1917 года еще до Октябрьских событий и до прихода к власти большевиков. Февральская революция в России в 1917 году по всем оценкам была *народной революцией*. И большей политической свободы в России ни до, ни после периода с февраля по июнь 1917 года в России никогда не было. Но свобода народа проявилась и в том, что мужики начали грабить поместья, а солдаты отказывались воевать за чуждые им интересы. Вот эта свобода и оказалась не по

---

<sup>1</sup> Шестов Лев. Сочинения. С. 159.

вкусу Бердяеву. «Пафос равенства, – замечает Бердяев в своей «Философии неравенства», – есть зависть к чужому бытию, неспособность к повышению собственного бытия вне взгляда на соседа»<sup>1</sup>.

Равенство Бердяев понимает точно так же, как и его антиподы – казарменные коммунисты, как *уравнительность*. Только последние понимают ее со знаком плюс, а Бердяев понимает ее со знаком минус. И те и другие не понимают того, что истинное человеческое единение возможно не на недостатке, а на избытке, в том числе и на избытке творческих сил и возможностей. Поэтому Бердяев хочет сохранить возможность творчества только на одном полюсе за счет сохранения на другом полюсе нищеты, невежества и духовного вырождения.

Противоположность между верхами и низами общества, по Бердяеву, неистребима. «Всегда, – утверждает он, – остается противоположность между большинством и меньшинством, между духовными вершинами и материальными низами жизни. И вечной остается правда аристократии духа, древняя правда человечества, которой не могут низвергнуть никакие революции»<sup>2</sup>. Противоположность социальную Бердяев превращает в противоположность *антропологическую*, в противоположность *породы, расы* и т.д.

На знаменах Французской революции было написано: Свобода, Равенство и Братство. Но из всей этой троицы, как известно, действительное осуществление получила только свобода, да и то только в политическом и юридическом смысле. Равенства не получилось. С бабувистами, требовавшими имущественного равенства, революция расправилась. Понятно, что в тех условиях это была утопия. Но равенство при имущественном неравенстве это тоже в определенном отношении утопия. Это невозможная вещь, равенство имущественно

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства / Русское зарубежье. С. 47.

<sup>2</sup> Там же. С. 30.

неравных. Реально, т.е. имущественно, неравные могут быть только *формально* равными: все имеют право быть богатыми. Вот исключительно то, в чем равны *все* в так называемом гражданском обществе.

«Равенство есть начало справедливости», – писал Сенека<sup>1</sup>. Признать в другом равного себе, даже если это раб, – вот в чем идея Сенеки. Все люди обладают человеческим достоинством. Вот в чем великая демократическая идея. Признать в другом равного себе вовсе не означает отрицания своеобразия личности другого. Это софизм Бердяева и всех противников демократии, что если мы равны, то мы одинаковые. Равенство и одинаковость совсем не одно и то же. Мы можем быть разными, но одинаково творческими личностями. И относительное имущественное равенство основного слоя населения Древней Греции времен Персидских войн и Перикла и дало такое множество выдающихся творческих личностей и величайший взлет культуры, о которой так печется Бердяев. И эта культура стала клониться к закату, как только началось имущественное расслоение и, связанный с этим рост своекорыстия. Сократ поэтому и проповедовал пренебрежение к богатству, потому что понимал несовместимость стремления к богатству и стремления к Истине, Добру и Красоте. Ведь Добро это не баракло какое-то, а Всеобщее Благо, к чему и должен стремиться философ. А какая культура без философии? А ученик Сократа Платон именно во имя спасения великой культуры выдвинул свой знаменитый коммунистический проект: чтобы правители-философы пеклись не о собственном, а о всеобщем благе, он и лишил их собственности. Вот эту идею Платона никак не поймут до сих пор «философы», – эта, по сути, главная идея Платона трактуется как некий странный выверт. У действительных мыслителей этого не бывает.

Сократ учил, что только человек, поступающий по совести, поступает *свободно*. Поэтому он и отказывается бежать

---

<sup>1</sup> Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Письмо 30.

«на волю» с нечистой совестью. Так, давайте, послушаем Сократа. Сократ возражает против дуализма Анаксагора, аналогичного антропологическому дуализму Макса Шелера – друга Бердяева. У Анаксагора все определяется, с одной стороны, Умом, а с другой – материальными стихиями: воздухом, эфиром, водой и пр. «На мой взгляд, – говорит Сократ, это все равно, как если бы кто сперва объявил, что всеми своими действиями Сократ обязан Уму, а потом, принявшись объяснять причины каждого из них в отдельности, сказал: «Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело состоит из костей и сухожилий и кости твердые и отделены одна от другой сочленениями, а сухожилия могут натягиваться и расслабляться и окружают кости – вместе с мясом и кожей, которая все охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит здесь, согнувшись». И для беседы нашей можно найти сходные причины – голос, воздух, слух и тысячи иных того же рода, пренебрегши истинными причинами – тем, что раз уж афиняне почли за лучшее меня осудить, я в свою очередь счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, какое они назначат. Да, клянусь собакой, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство»<sup>1</sup>.

Причина здесь не кости, не сухожилия и, вообще, ни что телесное и материальное, а причина – то, что человек считает «наилучшим». Причина то, что Сократ *выбрал* как «наилучшее». Это причина не материальная, а *целевая*, т.е. *идеальная*. Понятно, что человек для достижения своих целей должен пользоваться своими мышцами, костями и сухожилиями.

---

<sup>1</sup> Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Письмо 30. С. 57–58.

Но не они причина поступка, а *идея*. «Нет, – говорит Сократ, – называть подобные вещи причинами – полная бессмыслица. Если бы кто говорил, что без всего этого – без костей, сухожилий и всего прочего, чем я владею, – я бы не мог делать то, что считаю нужным, он говорил бы верно. Но утверждать, будто они причина всему, что я делаю, и в то же время что я в данном случае повинуюсь Уму, а не сам избираю наилучший образ действий, было бы крайне необдуманно. Это значит не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиной»<sup>1</sup>. В этом и состоял идеализм Сократа. А в чем идеализм Бердяева? В том, чтобы поступать так, как хочется? Так это и есть самый настоящий материалист, иначе все животные были бы идеалистами, потому что они поступают только так, как им хочется.

Сократ жертвует собственным благополучием ради *всеобщего*. Он видит смысл своей жизни, чтобы пробудить своих граждан от духовной спячки. «А что я такой как будто бы дан городу богом, это вы можете усмотреть вот из чего: похоже ли на что-нибудь человеческое, что я забросил все свои собственные дела и сколько уже лет терпеливо переношу упадок домашнего хозяйства, а вашим делом занимаюсь всегда, обращаясь к каждому частным образом, как отец или старший брат, и убеждая заботиться о добродетели»<sup>2</sup>. Так кто более свободен? Человек, готовый пойти против совести ради «воли», или человек добровольно принимающий смерть, чтобы «не оскорбить Законы» своего государства. Добровольное принятие смерти есть высший акт свободы. Здесь стоики продолжают «линию» Сократа. Достоевский в образе Кириллова постарался опорочить эту идею. Но и ему это не удалось до конца.

Культура процветает только в условиях равенства. И Возрождение, которое, по Бердяеву, было последним всплеском европейской культуры, после чего она пошла на убыль, было

---

<sup>1</sup> Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Письмо 30. С. 58.

<sup>2</sup> Платон. Соч. Т. 1. С. 85.

связано с идеей равенства, когда Микеланджело как равный с равным мог обсуждать проблемы творчества с самим папой. Культура процветает на основе равенства и создает почву для равенства: культура позволяет преодолевать и социальные и национальные и конфессиональные границы. Только в условиях равенства, хотя бы относительного, процветала культура. Бердяев считает, что, наоборот, для ее процветания необходимо неравенство.

И раз революция и гражданская война ничего не могут изменить. И это понятно: человеческую породу могут изменить какие-нибудь селекционеры, генные инженеры и т.д. Поэтому, – делает вывод Бердяев, – низы должны воевать не с верхами, а во имя и в интересах верхов. «...Война нравственно выше, – заявляет Бердяев, – духовнее социальной борьбы, гражданской войны, которая не есть война. Война основана на признании реальности целостности, общностей, духовных организмов... Империалистические войны по природе своей все-таки выше войн социальных»<sup>1</sup>. Иначе говоря, Бердяев за превращение войны гражданской в войну империалистическую, в которой люди низшей породы должны завоевывать «жизненное пространство» для людей высшей породы. И куда там до него какому-то Гегелю, которому нынешние либералы не могут простить его пруссачества. Но Бердяеву охотно прощают и такое.

И первая, и вторая мировые войны с обеих сторон оправдывались «спасением культуры». То же самое и у Бердяева: империалистическая война у него повышает культурный уровень, а гражданская – понижает. «Революционные демократические и социалистические движения, – пишет он, – отбрасывают назад в сфере культуры, понижают количественный уровень культуры и ослабляют интерес к проблеме культуры»<sup>2</sup>. Отсюда необходимость сохранения неравенства: «Культура – дело расы и расового подбора»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Платон. Соч. Т. 1. С. 196.

<sup>2</sup> Там же. С. 227.

<sup>3</sup> Там же. С. 113.

Заключительное «письмо» «Философии неравенства» Бердяева называется «О Царстве Божьем», и в нем он развивает свою любимую тему насчет того, что все социальные проблемы могут разрешиться только с наступлением Царства Божьего. Иначе говоря, подлинная справедливость возможна лишь в царстве, которое «не от мира сего». «Искание чувственного Царства Христова на этой земле, – пишет Бердяев, – в этом ограниченном материальном мире есть один из соблазнов, один из миражей религиозного сознания. Это соблазн еврейский, это явление юдаистического духа внутри христианства»<sup>1</sup>.

Когда мужики у Толстого в его «Плодах просвещения» пришли к своему барину просить продать им земли: «Барин-батюшка, смилосердуйся! Земля наша малая, – курицу некуда выпустить», то Бердяев должен был бы сказать, что это соблазн еврейский. – Какая курица? Думайте о вечном! «Нужно быть выдержаннее, – проповедует Бердяев, – терпеливее и смиреннее, ждать грядущего, отстаивая свое до конца. «Революция» легко может оказаться чечевичной похлебкой»<sup>2</sup>.

Как раз именно Толстой, – за что, кстати, его и не любит Бердяев, обзывая «типичным максималистом», – хотя сознательно и проповедовал «непротивление», но в своем творчестве отразил (явился «зеркалом») те противоречия предреволюционной России, которые и привели к революции. И Толстой как человек, действительно сочувствующий народу, не мифическому «народу» и не мифической «нации», а тем реальным живым мужикам, которые пахут, сеют и кормят всю «нацию», понял, каковы насущные нужды народа, и что это справедливые требования, а не «соблазн еврейский».

Мистик Мережковский, которому мистик Бердяев ставит на вид его излишний мистицизм, оказывается практическим реалистом, когда он, по словам Розанова, проповедуя среди крестьян, так поясняет мужичкам, что есть Царство Божие на

---

<sup>1</sup> Русское зарубежье. С. 233.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 123.

Земле: «Вся воля над всею землею – есть для народа новое небо над новой землей»... «Так вот о чем мечтали мужички, – добавляет Розанов, – беседуя с Мережковским о новой Церкви! Вот что привлекало их в Апокалипсисе! Все та же вечная забота о расширении земельных наделов, оказывается, составляла главный нерв в их рассуждениях о будущем прославленном царстве Христовом...»<sup>1</sup>.

Для русского народа «воля» – это степной простор, ширь без края. И если этого нет в Царствии Небесном, то народу оно и даром не нужно. Как заметил Андрей Белый, «чтобы понять важность слов, что не о хлебе едином заботится человечество, мы должны накормить его хлебом: и справедлива борьба за экономическую справедливость»<sup>2</sup>. А Бердяев просящим хлеба в протянутую руку кладет камень.

Впрочем, и сам Бердяев не против «соблазна еврейского», когда дело касается не крестьян, а российских верхов. Тут он умеривает свой христианский аскетизм и предлагает активно трудиться. «Напряженное чувство конца истории, – наставляет он впавшего в мистицизм Мережковского, – очень опасно, так как никто из нас не знает дня и часа. Конкретное же приближение этого часа в воображении легко может повести к отрицанию трудового развития, к игнорированию долга исторической работы»<sup>3</sup>. А это что, разве не «соблазн»? Только это уже не еврейский соблазн, а, скорее, лютеранский.

«Нужно, – продолжает поучать Бердяев мистика Мережковского, – чтобы не было голодных людей и рабов, чтобы потребности и права человека были элементарно утверждены, но не во имя идеала сытости и окончательного земного устройства, а во имя трансцендентного исхода из трагедии жизни»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Розанов Н.П. О «новом религиозном сознании» (приложение) / Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 348–349.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 324.

<sup>3</sup> Там же. С. 118–119.

<sup>4</sup> Там же. С. 117.

Конечно, большое спасибо Вам, Николай Александрович, что спасаете нас от голода и рабства. Но только зачем же нам, теперь наконец-то свободным и сытым, «трансцендентный исход»? Тем более, что в «трансцендентное», по общему мнению, лучше отправляться на голодный желудок.

Бердяев оказывается удивительным реалистом, когда он чувствует, что мистицизм может завести слишком далеко. «Аграрный вопрос, – совершенно резонно заявляет он, – нельзя решить мистически, нельзя мистически улучшать положение рабочих, как нельзя мистически решать вопросы физики и химии. Верующий христианин все-таки может и должен прибегать к услугам медицины. Новое религиозное сознание ставит религиозный вопрос об освящении труда, о святой материи жизни. Но создание в конкретной истории этой святой общественной телесности имеет свою социально-техническую сторону, которая должна быть подчинена указаниям социальной науки и не может быть аннулирована мистически»<sup>1</sup>.

Оказывается, Николай Александрович все прекрасно понимает: геморрой нельзя лечить мистически. И уж если случилось такое несчастье, то лучше обратиться к медицине. Но ведь это все забота о теле, а не о душе, а потому «соблазн». И если не «еврейский», то лютеранский, а, может быть, еще того хуже – «марксистский». И очень странно то, что в случае болезни верующий христианин может и даже, как настаивает на этом Бердяев, *должен* прибегать к услугам медицины, а вот когда крестьянам земли не хватает, то они должны не отбирать ее у помещиков, а молиться и ждать второго пришествия. В этом имеется некоторая неувязочка. А если говорить серьезно, то это *вопиющее противоречие*.

Позже, из своего «прекрасного далека» Бердяев еще лучше поймет, как далеки они были от народа. Вспоминая времена начала века в книжке «Истоки и смысл русского коммунизма», он напишет следующее: «Это было время, когда на башне Вя-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 116–117.

чеслава Иванова, – так называлась квартира на шестом этаже против Таврического дворца самого утонченного из русских поэтов-символистов, – происходили каждую среду утонченнейшие беседы на эстетико-мистические темы. В это время внизу бушевала первая революция 1905 года. Между верхним и нижним этажом русской культуры не было почти ничего общего, был полный раскол. Жили как бы на разных планетах»<sup>1</sup>. Бердяев правильно замечает, что «утонченная культура» граничит с «упадочностью»<sup>2</sup>. Слишком утонченная культура – это всегда какое-то извращение.

Тем не менее, неравенство людей Бердяев выводит не из *социальных* различий, а по сути из *зоологических*. Это понятно уже по тому восторгу, который вызвала у Бердяева совершенно зоологическая книжка О. Вейнингера «Пол и характер». Причем Бердяев хвалит Вейнингера, юношу 22-х лет, который никакой философии серьезно не учился, настолько неумеренно, что объявляет его «сыном немецкой духовной культуры»<sup>3</sup>. «...В нем чутся дух Канта, Шопенгауэра, Шеллинга, Р. Вагнера, – восторженно пишет Бердяев, – дух германского идеализма и романтизма»<sup>4</sup>. Я бы, наоборот, сказал, что там «чутся» совсем другой «дух» – дух зоологического стада и женоненавистничества, совершенно несвойственный немецкой классической культуре. И только у мизантропа Шопенгауэра мы встречаем подобную нелюбовь к женскому полу, связанную, возможно, с нелюбовью к родной матери, или какими-то другими обстоятельствами его биографии.

Что касается собственно женского вопроса, то здесь христолюбивый Бердяев не соглашается с Вейнингером в том, что женщина – исчадие ада и демон зла. «Только вера в Христа, – пишет он, – могла бы спасти Вейнингера от мрачного взгляда

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 91.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 166.

<sup>4</sup> Там же.

на женщину. Он увидел бы, что кроме проститутки и матери есть же жены-мироносицы»<sup>1</sup>. В общем, Вейнингер не доходит до «небесной эротики», до «идеи эротического соединения мужчины и женщины в вечном бытии».

Но что, видимо, в особенности пришлось по душе Бердяеву в книжке Вейнингера, так это индивидуалистическая трактовка гениальности. «Наша эпоха, – отмечает Бердяев, – нуждается в возрождении самой идеи гениальности»<sup>2</sup>. И Бердяев ставит своего читателя перед дилеммой: или гениальность, или равенство. Иначе говоря, если выбираете гениальность, то примите и неравенство, а если хотите равенства, то вам не будет никакой гениальности. И Бердяев во имя гениальности уничтожает всякое равенство.

Исторически впервые идея всеобщего равенства явилась вместе с христианством. Это был христианский коммунизм. В первых христианских общинах ее члены владели всем сообща. И все были равны, даже женщины с мужчинами. Потом апостол Павел положение поправил и сказал: «Жена, да убоится мужа своего!» Понятно, что и Бердяев не мог пройти мимо такого вопиющего безобразия, и он просто не мог не выступить против коммунизма.

Очень недурной «дискурс» в связи с «аристократизмом» Бердяева содержится в критической статье Александра Александровича Богданова «Новое средневековье». «Представим себе, – пишет Богданов, – товарищеский кружок людей, сознательно стремящихся к одной общей цели, которая глубоко проникает собою всю их жизнь чувства и воли, налагает свой отпечаток на все их мысли и представления. Кто жил в такой группе, жил в ней реальной, а не призрачной жизнью – потому что бывают призрачные объединения, – для того эти отношения навсегда останутся лишним, самым дорогим из всего, что дал ему жизненный опыт, – конкретным образом практи-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 171.

<sup>2</sup> Там же. С. 167.

ческих идеалов нашего времени и в то же время зародышевой формой их осуществления. И что же? В таких группах встречаются обыкновенно люди, весьма неравные по силе ума и воли, по психическому развитию и запасу опыта, это неравенство ясно для всех как факт; но не возникает и речи об «аристократах» и плебейх»<sup>1</sup>.

Если группа идет в разведку во вражеский тыл, попробуйте заговорить об «аристократах» и плебейх внутри группы. Недаром про человека, которому не доверяют, раньше говорили: в разведку я бы с ним не пошел. Здесь требуется абсолютное доверие каждого к каждому, и командира к своим подчиненным, и подчиненных к своему командиру. И потому, когда всякие «политологи» говорят об «элитах», – «элита» и «аристократия» означают одно и то же: «лучшие», – то это и говорит о том, что мы не составляем единую группу, делающую одно и то же дело, и на место философии *общего дела* приходит философия животноводческая с ее элитными бычками и т.д. И Леонтьев здесь, как замечает Бердяев, «антипод Н.Ф. Федорова, который прежде всего печалуется о спасении всех, об «общем деле»»<sup>2</sup>.

«Товарищеская демократия, – пишет далее Богданов, – лежит вне поля зрения г. Бердяева; он не может мыслить ее иначе как в виде «стада». Это характерная черта феодального мышления, для которого «аристократизм» немногих, с одной стороны, и «стадность» массы – с другой, являются необходимыми категориями социальной жизни. Но как совмещается это у г. Бердяева с «нравственной равноценностью» всех личностей?»<sup>3</sup>.

Так и совмещается, как это совмещается в христианстве, где все люди – «братья во Христе», но, как «поправил» учение Христа апостол Павел, рабы должны подчиняться своим господам.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А.: pro et contra. С. 130.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. О русской философии. С. 263.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А.: pro et contra. С. 131.

«Пафос социального равенства всегда подавлял у нас пафос свободы личности»<sup>1</sup>. Поэтому во имя свободы личности долой социальное равенство! Фридрих Ницше порадовался бы в своем гробу, услышав такие речи своего русского последователя.

«Весь пафос критики Бердяева и Франка, – сказано в предисловии к Работам Бердяева «Философия неравенства» и Франка «Духовные основы общества: Введение в социальную философию», – мгновенно блекнет, как только они переходят к позитивной разработке политико-правовых вопросов, составляющих сердцевину их социальной философии. Так, Бердяев, исходя из принципа иерархизма, прямо обуславливает сущность права высшей духовной целью. Соответственно, на его взгляд, обоснование прав человека следует искать не в «естестве», а в «церкви Христовой». А это означает, что права и свободы человека безмерно глубже, чем, скажем, всеобщее избирательное право, парламентарный строй и т.д. Они имеют «священную основу» и не зависят от «притязаний мира». Бердяев ополчается против философии естественного права, называя ее поверхностной и жалкой. Его не устраивает ни правовое государство, ни самоопределение наций. Все это для него – антиисторические абстракции, выдуманные разными радикалами и революционерами-интеллигентами. Между тем, заявляет он, «вопрос о правах самоопределения национальностей не есть вопрос абстрактно-юридический, это прежде всего вопрос биологический, в конце концов медико-биологический». Неудивительно, что он наделяет нации разными и притом неравными правами, отказывая им в одинаковых политических притязаниях. Таким был краткий итог бердяевской «Философии неравенства», откровенно консервативный, реакционный характер которого не оставался сокрытым от самого автора»<sup>2</sup>.

К этому едва ли можно что добавить.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 212.

<sup>2</sup> Русское зарубежье. С. 5.

## Миф о «русском коммунизме»

*Коммунизм есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего, но как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества*

Карл Маркс

Когда-то давно шутники из Института философии, как мне рассказывал мой друг и учитель Ильенков, в ответ на заявление одного казенного философа, что «нас не запугаешь жупелом сталинизма», решили произвести опрос среди сотрудников: что такое «жупел». Этот вопрос задали также зам. директора по хоз. части Альтвергеру Исааку Аронычу. Тот ответил, что «жупел» – слово нерусское. Кстати, и учейнейшие мужи до сих пор не знают, что это такое. В Писании сказано только, что в аду со стен «стекал жидкий жупел». Так вот, даже человек не шибко образованный должен был бы также заметить, что слово «коммунизм» нерусское. Поэтому словосочетание «русский коммунизм» в определенном отношении «русский жупел». Замоскворецкая шестипудовая купчиха боялась слов «жупел» и «металл». А вот теперь обывателя пугают «коммунизмом». И обыватель, даже образованный, понимает это слово так, что с него немедленно снимут последние штаны. Вот и Бердяев решил попугать народ «русским коммунизмом» и, примерно через десять лет после выхода «Философии неравенства», он выпускает еще одну из-

вестную книгу – «Истоки и смысл русского коммунизма». Но о чем же там речь?

Вместо «русского коммунизма» Бердяев пишет историю освободительного движения в России, начиная с просветителей, Новикова, Радищева, декабристов и заканчивая Лениным. Когда он пишет реальную историю, то читать это интересно, потому что Бердяев – мастер характеристики и часто схватывает суть вещей очень точно. Тем не менее, действительную историю коммунизма Бердяев не знает или знать не хочет...

Миф о Ленине. Ни фактов, ни документов, ни анализа собственных текстов Ленина, – то, что требуется от добросовестного историка, – ничего этого у Бердяева нет и в помине. Правда, у Бердяева хватает чувства меры, чтобы не дойти до «кровавого монстра», как принято сейчас именовать председателя Совнаркома первого государства рабочих и крестьян, но все равно это миф.

Интересна сравнительная оценка творчества Достоевского и Толстого. Толстого Бердяев оценивает почти точно так же, как и Ленин, как «зеркало» русской революции. «Толстой противоположен коммунизму, – пишет Бердяев, – он не признает насилия, он враг всякого государства, отрицает технику и рациональную организацию жизни, он проповедует любовь, а не ненависть. Но отрицательно он предшественник коммунизма, он отрицает прошлое, традиции истории, старую культуру, церковь и государство, отрицает всякое экономическое и социальное неравенство, он громит привилегированные, господствующие классы, не любит культурную элиту... Толстой весь проникнут той мыслью, что жизнь цивилизованных обществ основана на лжи и неправде. Он хочет радикально порвать с этим обществом. В этом он революционер, хотя и отрицает революционное насилие»<sup>1</sup>.

Достоевский у Бердяева – тоже революционер. «Достоевский тоже был революционер, несмотря на консерватив-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма, С. 71–72.

ное обличье многих своих идей»<sup>1</sup>. Но ленинская оценка здесь совсем иная.

Бердяев – неуловимый Протей. Он так незаметно меняет окраску и обличье, что проследить это стоит большого труда. Но если перейти от «Философии неравенства» к «Истокам и смыслу русского коммунизма», то здесь Бердяев сам демонстрирует резкий контраст различия своих взглядов, прямо-таки поразительный. В «Истоках...» у Бердяева речь идет о книге Гекера «Религия и коммунизм», в которой затрагиваются также взгляды самого Бердяева. «Должен сказать несколько слов, – пишет в этой связи Бердяев, – о неверном истолковании Гекером моих взглядов. Его явно соблазняет употребляемая мною терминология, слова «аристократизм», «новое средневековье» и т.п. Он считает меня сторонником феодальной аристократии, что почти смешно. Сторонника феодальной аристократии в нашу эпоху нужно было бы признать сумасшедшим. В действительности я являюсь сторонником бесклассового общества, т.е. в этом отношении я наиболее близок к коммунизму...»<sup>2</sup>.

Конечно, такая крутая перемена могла бы удивить: Бердяев – коммунист?! Но... Но дальше у Бердяева идет именно это самое «но». «Но, – пишет он дальше, – при этом же я являюсь сторонником аристократического начала, как качественного начала в человеческом обществе, именно личного, а не классового или сословного качественного начала, т.е. сторонником духовного аристократизма»<sup>3</sup>.

Так кто же Бердяев, аристократ или коммунист, – опять остается вопрос. Мы уже видели, что вся «Философия неравенства» у Бердяева проникнута духом аристократического презрения к массе. И только слепой этого может не заметить. И не только Гекер характеризует взгляды Бердяева как фео-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 71–72.

<sup>2</sup> Там же. С. 145.

<sup>3</sup> Там же. С. 145.

дально-аристократические. Вот как характеризует его взгляды известный в прошлом марксист, автор статьи «Бердяев» в Большой советской энциклопедии, И.К. Луппол: «Бердяев критикует капиталистический строй, но критикует его с реакционной точки зрения, т.е. с точки зрения феодализма. Именно феодальный строй с его социально-политическим иерархизмом и всепроникающим господством религии является социальным идеалом Б<ердяева>. В этом отношении современные взгляды Б<ердяева> выражают «феодальный социализм» в том смысле, в каком Маркс и Энгельс называют в «Коммунистическом манифесте» феодальным социализмом некоторые теории, появившиеся после 1830 года»<sup>1</sup>.

Оговорочки вроде того, что это не феодальная аристократия, а духовная, здесь не спасают Бердяева, потому что идея аристократизма противостоит у него идее равенства, а идея равенства является специфической для всякого коммунизма, в том числе и для христианского. Что же касается связи коммунизма с христианством, то первоначально идея коммунизма вышла именно из него. Но и христианский коммунизм, как он появился исторически, был движением антифеодальным и антиаристократическим. Так что, совершенно непонятно, каким образом Бердяев совмещает свой духовный аристократизм с коммунизмом.

О христианских истоках коммунизма и об исторической эволюции христианства Бердяев пишет: «У пророков, в Евангелии, в апостольских посланиях, у большей части учителей церкви мы находим осуждение богатства и богатых, отрицание собственности, утверждение равенства всех людей перед Богом. У Св. Василия Великого, и особенно у Св. Иоанна Златоуста, можно встретить такие резкие суждения о социальной несправде, связанной с богатством и собственностью, что перед ними бледнеют Прудон и Маркс. Учителя церкви сказали, что собственность есть кража. Св. Иоанн Златоуст был

---

<sup>1</sup> Луппол И.К. Бердяев / Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 366.

совершенный коммунист, хотя это был, конечно, коммунизм не капиталистический, не индустриальной эпохи. С большим основанием можно сказать, что коммунизм имеет христианские или иудеохристианские истоки»<sup>1</sup>.

В общем-то это никакая не новость, а достаточно общее место в христианской истории. И то, что пишет Бердяев дальше об исторической эволюции христианства, тоже не новость. А именно, что скоро началась эпоха, когда христианство было приспособлено к царству кесаря своего времени. «Было сделано открытие, что христианство не есть только истина, от которой может сгореть мир, но что оно может быть социально полезно для устройства царства кесаря. Христиане, иерархи, епископы, священники начали защищать господствующие классы богатых, власть имущих» (с. 140). В общем христианская коммунистическая идея оказалась извращенной. Но идея-то, оказывается, в общем хорошая...

Однако все дело в том, что мышление Бердяева не всегда оказывается реально-историческим, а оно оказывается мифологическим: он почти по каждому поводу выдумывает свой миф. Свой «русский коммунизм», как и все остальное, – «народ», «нация», «человек», «личность» и т.д., – он берет не просто в том виде, как они существовали реально, а все это *выдумывает*. Все это похоже на тех исторических духов, которыми обильно населена гегелевская «Феноменология духа». Но даже у Гегеля они более исторически реальны, чем «коммунизм» у Бердяева.

Религиозная правда у Бердяева расходится с социальной правдой. Так, например, об известном письме Белинского к Гоголю он пишет следующее: «Белинский клеймил Гоголя предателем, проповедником рабства. Он был религиозно неправ, но социально прав. Белинский – центральная фигура в истории русской мысли и самосознания XIX века. И он более других должен быть поставлен в идейную генеалогию русского коммунизма, как один из его предшественников, гораздо более,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 139–140.

чем Герцен и др. люди 40-х и даже 60-х годов. Он близок к коммунизму не только по своему моральному сознанию, но и по социальным взглядам. Он не типичен для народничества, он признает положительное значение индустриального развития и даже готов признать значение буржуазии, которой терпеть не может, совсем как впоследствии русские марксисты»<sup>1</sup>.

Конечно, коммунистам должно быть очень лестно иметь своим предшественником Белинского – человека кристальной нравственной чистоты, которого даже либеральные противники демократии опорочить не могут, поэтому они его просто замалчивают, как и вообще всю демократическую традицию в истории русской философии и общественно-политической мысли.

Апофеоз и последний мощный аккорд звучит в самой концовке «Истоков..». «Мы подходим к основной проблеме коммунизма, – пишет Бердяев, – к проблеме отношений между человеком и обществом»<sup>2</sup>. Тайна коммунизма – именно к такой постановке проблемы подходит Бердяев – лежит в природе самого человека. Именно так ее понял в свое время Маркс, для которого коммунизм был «возвращением человеку человеческой сущности», а сущность человека, по Марксу, есть *общественная* сущность.

Бердяев путает, как обычно, марксовскую социально-историческую трактовку человеческой сущности с позитивистско-социологической. «Маркс был замечательным социологом, – догматически заявляет Бердяев. – Но очень слабым антропологом»<sup>3</sup>. В результате человек превращается у Маркса в двумерное плоское существо. Все это, конечно, у Маркса не так. Бердяев берет учение Маркса в том виде, какой оно приняло в конце XIX – начале XX вв. в так называемом экономическом материализме немецких социалистов и диалектичес-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 35.

<sup>2</sup> Там же. С. 148.

<sup>3</sup> Там же.

ком материализме Плеханова. У Маркса общество производно от деятельности отдельных индивидов в той же мере, в какой индивиды производятся обществом. Этой социально-исторической диалектики Бердяев не понимает так же, как и те, с которыми он спорит. Но Бердяев в общем соглашается с тем, что коммунизм есть разрешение загадки истории: «с коммунизмом, – пишет он, – связана мировая проблема» (с. 150).

Бердяев не соглашается только с теми средствами, какими коммунисты хотят решить эту проблему. «Дух коммунизма, религия коммунизма, философия коммунизма – и антихристианские и антигуманистические. Но в социально-экономической системе коммунизма есть большая доля правды, которая вполне может быть согласована с христианством, во всяком случае более, чем капиталистическая система, которая есть самая антихристианская. Коммунизм прав в критике капитализма. И не защитникам капитализма обличать неправду коммунизма, они лишь делают более рельефной правду коммунизма. Неправду коммунистического духа, неправду духовного рабства могут обличать лишь те христиане, которые не могут быть заподозрены в защите интересов буржуазно-капиталистического мира. Именно капиталистическая система прежде всего раздавливает личность и дегуманизирует человеческую жизнь, превращает человека в вещь и товар, и не подобает защитникам этой системы обличать коммунистов в отрицании личности и в дегуманизации человеческой жизни»<sup>1</sup>.

Если бы Бердяев еще понял, что «антихристианская» и «антигуманистическая» практика коммунизма есть *прямое продолжение* антихристианской и антигуманистической сущности капитализма. Ведь коммунизм, как это показал Маркс, есть ничто иное, как выражение настроения тех людей, которых капитализм обездолил и развратил. Отрицание личности «казарменным коммунизмом» есть только результат отрицания личности капитализмом. Это и создает то безысходное

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 150.

противоречие, когда мир, погрязший во зле может быть разрушен только злом: дух отрицающий есть дух созидающий, как говорил Бакунин. Другого выхода нет, другой выход – ждать Второго Пришествия, к чему и приходит Бердяев, подтверждая тем самым, что другого выхода нет.

Но именно Маркс видел и другой выход. Это *самоотрицание* капитализма в результате такого развития производительных сил, когда необходимое рабочее время сократится настолько, что откроется зона свободного развития личности, способной переустроить мир на разумных началах. Но об этом у Маркса речь идет уже в Grundrisse, которых Бердяев, скорее всего, так и не прочитал.

Не коммунизм подчинил человека материальным социальным условиям. «Именно индустриально-капиталистическая эпоха, – как совершенно резонно пишет Бердяев, – подчинила человека власти экономики и денег и не подобает ее адептам учить коммунистов евангельской истине, что «не о хлебе едином жив будет человек». Вопрос о хлебе для меня есть вопрос материальный, но вопрос о хлебе для моих ближних, для всех людей, есть духовный, религиозный вопрос. «Не о хлебе едином жив будет человек», но также и о хлебе, и хлеб должен быть для всех. Общество должно быть устроено так, чтобы хлеб был для всех и тогда именно духовный вопрос предстанет перед человеком во всей своей глубине. Недопустимо основывать борьбу за духовные интересы и духовное возрождение на том, что хлеб для значительной части человечества не будет обеспечен. Это цинизм, справедливо вызывающий атеистическую реакцию и отрицание духа. Христиане должны проникнуться религиозным уважением к элементарным, насущным нуждам людей, огромной массы людей, а не презирать эти нужды с точки зрения духовной возвышенности. Коммунизм есть великое поучение для христиан, часто напоминание им о Христе и Евангелии, о профетическом элементе в христианстве»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 150–151.

Это уже один к одному манифест коммунистической партии. Но Бердяев уже забыл, как он обзывал все это «соблазном еврейским». И если бы он был способен к самокритике, то ему цены бы не было. Однако Бердяев так и остался недиалектичным и догматичным мыслителем. И потому выдумывает, как всегда, еще одну затычку для той проблемы, которую он, как будто бы, обнаружил, а именно свой «персонализм». Он не решает проблему, а именно затыкает ее при помощи придуманного им словечка. И по существу в этом «гениальном открытии» нового – это только слово. Но то, что личность (persona) есть единство индивидуального и общественного, это в общем-то известное определение личности в классической диалектике.

«Христианство представляется мне, – пишет Бердяев, – соединимым лишь с системой, которую я назвал бы системой персоналистического социализма, соединяющего принцип личности, как верховной ценности, с принципом братской общности людей. При этом необходимо делать различие, которого не делает коммунизм, различие между осуществлением справедливости в общественной жизни, предполагающим момент принуждения, и осуществлением братства людей, их подлинного общения или коммуникации, предполагающим свободу человека и действие благодати»<sup>1</sup>.

Бердяев хочет восстановления справедливости без принуждения, а только по доброй воле и под действием «благодати». В таком случае в народе говорят: пока солнце взойдет, роса очи выест. И потом, справедливо ли удерживать человека в его порыве к борьбе за справедливость... И тут опять у Бердяева томление и топтание.

Августин Блаженный считал так, что раны, нанесенные другом, лучше, чем поцелуи врага. Но иногда бывает и так, что раны, нанесенные врагом, лучше, чем поцелуи друга. Бердяев – враг. Но «раны», нанесенные им, лучше, чем сладенькая ложь про коммунизм.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 152.

Бердяев знает только один коммунизм – тот, который Маркс назвал *казарменным коммунизмом*. «Этот коммунизм, – писал он, – отрицающий повсюду *личность* человека, есть последовательное выражение частной собственности, являющейся этим отрицанием. Всеобщая и конституирующая как власть *зависть* представляет собой ту скрытую форму, которую принимает *стяжательство* и в которой оно себя лишь *иным* способом удовлетворяет. Всякая частная собственность как таковая ощущает – *по крайней мере* по отношению к *более богатой* частной собственности – зависть и жажду нивелирования, так что эти последние составляют даже сущность конкуренции. Грубый коммунизм есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования, исходящее из *представления* о некоем минимуме. У него – *определенная ограниченная мера*. Что такое упразднение частной собственности отнюдь не является подлинным освоением ее, видно как раз из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к *неестественной простоте бедного*, грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее»<sup>1</sup>.

Да, Сапронов прав. И прав не только в отношении самокритики Запада, но и в отношении самокритики коммунизма. И то, что Ницше, а потом Макс Шелер и Бердяев будут называть французским словом *Resentiment*, Маркс называет просто по-немецки «зависть» – зависть мелкой собственности по отношению к крупной собственности.

Но, в отличие от Бердяева, Маркс признает этот коммунизм *объективной реальностью*. Это и был тот «призрак», который бродил по Европе. И Маркс признавал его как *движение*, уничтожающее нынешнее состояние, но не как *форму общества будущего*. То же самое и «военный коммунизм», который Ленин отменил в 1921 г., введя НЭП. Это тоже было движение, уничтожающее старые порядки, но отнюдь не форма обще-

---

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. С. 114–115.

ства. Анархия тоже не может быть формой общества, но когда Нестор Махно заключил союз с большевиками против Деникина, со стороны большевиков было бы глупо от такого союза отказываться из-за идейных разногласий.

В 1842 г. Маркс не принял всерьез коммунизма. И об этом он писал в своей статье «Коммунизм и Аугсбургская Всеобщая газета»... Но когда он в 1843 г. во «Введении к критике гегелевской философии права» обсуждает перспективы демократической революции в Германии, то приходит к выводу, что без участия коммунистического движения демократическая революция в Германии победить не сможет: немецкая буржуазия труслива и разобщена и неспособна на решительную борьбу, а этим людям терять нечего. Так вот со стороны подлинной демократии было бы в этих условиях глупо совершенно отмежеваться от коммунистов. И если Ленин выдвигал лозунг: борьба за демократию есть составная часть борьбы за социализм, то и борьба за коммунизм может быть составной частью борьбы за демократию.

«Коммунизм» и «коммюнитарность». В чем разница? Бердяев все время абстрагируется от исторических корней, от первых христианских коммунистических общин, например. «Коммюнитарность всегда свободна, – утверждает Бердяев, – коллективизм всегда принудителен»<sup>1</sup>. Понятно, что когда вас всех посадили в одну тюремную камеру, то это будет принудительный коллективизм. Но почему люди не могут сами свободно объединиться и создать «коммюнитарность»?

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 278.

## Критика Бердяевым марксизма

Да и вообще  
марксистский  
материализм в  
своей молодости  
был очень  
идеалистическим

Николай Бердяев

Сегодня почти каждый школяр с гордостью говорит о том, что Бердяев был сначала марксист, а потом он от марксизма отказался. Но о марксизме Бердяева можно сказать примерно то же самое, что он сам сказал о С.Н. Булгакове: «Он никогда не был ортодоксальным марксистом, в философии он был не материалистом, а кантианцем»<sup>1</sup>.

Никто из знавших Бердяева не характеризует его как марксиста. «В основе его мировоззрения, – писал о нем Алексей Фёдорович Лосев, – лежит понятие творческого акта, и с этой точки зрения рассматриваются все основные вопросы жизни: государство, брак, семья, искусство и т.д. Булгаков и Бердяев славянофилы с добавлением апокалипсической мистики, происходящей от соловьевского гностицизма и его диалектики»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 255.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Русская философия / А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991, С. 89–90.

Считается даже иногда, что он был одним из первых марксистов в России. Между тем сам Бердяев *первым* марксистом в России не считал. Вот что он писал в связи с этим: «Русский марксизм, как движение, возник лишь во вторую половину 80-х годов. Но отдельные русские марксисты были уже в конце 40-х годов в Париже. Так степной помещик Н.И. Сазонов был в конце 40-х годов в Париже первым русским марксистом и может быть вообще одним из первых учеников Маркса»<sup>1</sup>.

Как общественно-политическое и революционное движение марксизм действительно возник во второй половине 80-х годов. Точнее сказать с 1983 г., когда Георгий Валентинович Плеханов создал в России первую марксистскую группу «Освобождение труда». Но как экономическое и философское учение марксизм в России появился уже в начале 70-х годов, когда вышел в свет русский перевод первого тома «Капитала» – главного произведения Карла Маркса. Царский цензор написал на рукописи этого перевода свою резолюцию: эту книгу в России мало кто прочитает, а еще меньше, кто поймет. Русский язык был, кстати, первым из иностранных языков, на которые был переведен «Капитал»: русские в то время страстно желали узнать что-то новое в общественной науке и ждали свете не с Востока, а с Запада.

Сам Маркс отметил это событие в послесловии ко второму изданию: «Прекрасный русский перевод «Капитала» появился весной 1872 г. в Петербурге. Издание в 3 000 экземпляров в настоящее время уже почти разошлось. Еще в 1871 году г-н Зибер, профессор политической экономии в Киевском университете, в своей работе «Теория ценности и капитала Д. Рикардо» показал, что моя теория стоимости, денег и капитала в ее основных чертах является необходимым дальнейшим развитием учения Смита – Риккардо. При чтении этой ценной книги западноевропейского читателя особенно поражает пос-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 28.

ледовательное проведение раз принятой чисто теоретической точки зрения»<sup>1</sup>.

Так что «Капитал» в России читали и по-немецки. И это сразу после выхода первого тома в 1867 г. Бердяев в 1874 г. Только родился. Так что он уже поэтому не мог быть первым марксистом в России. А что касается «Капитала», то эту книгу, похоже, он не читал ни при какой погоде. Тем не менее, по свидетельству Питирима Сорокина, Бердяев был заведующим кафедрой политэкономии в Московском университете. Откуда он знал политэкономия, непонятно?

Примерно такую же картину рисует и Э.Л. Радлов. «Марксизм, – писал он, – проник в Россию весьма рано; о нем говорили уже в конце 40-х годов и с тех пор интерес к Марксу, а также и интерес Маркса к России постоянно возрастал. В 60-х годах *Ткачев* стал проповедовать экономический материализм. Главою русского марксизма считается *Г.В. Плеханов*, оруженосцем Плеханова можно назвать *Аксельрода (Ортодокса)*. Плеханову принадлежит целый ряд трудов, в которых он защищает и материалистическую гносеологию, и экономический материализм, напр., «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (СПб., 1906). «*Beiträge zur Geschichte des Materialismus*», «*Наши разногласия*» и др. Как на западе под влиянием Бернштейна появились ревизионисты, так и в России ревизионизм, т.е. пополнение марксизма гносеологией, появился со времен книги Бердяева о субъективизме (1901 г.), к которой *П.Б. Струве* написал введение»<sup>2</sup>.

Бердяев практически сразу примкнул, на короткое время, не к ортодоксальному марксизму, а к его ревизии, а именно к тому направлению, которое пыталось дополнить «экономический материализм» Маркса, – у Маркса такого материализма никогда не было, а было материалистическое понимание исто-

---

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. I. М., 1963. С. 19.

<sup>2</sup> Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии. М.: Директ-Медиа, 2009. С. 122.

рии, что отнюдь не то же самое, – этикой Канта. «Гносеология», т.е. логика и теория познания Бердяева никогда толком не интересовали. Но понять и усвоить марксизм без его особой логики и теории познания вообще невозможно. Таким образом Бердяев остался при крайне поверхностном представлении о философии Маркс.

В 1883 г. Плеханов, как было уже сказано, создает первую в России марксистскую группу «Освобождение труда». Бердяева в этой группе, понятно, не было. Но это было время, когда марксизм в России стал своеобразной модой, и марксистом считал себя чуть ли не каждый гимназист. И это понятно, потому что в России назревала демократическая революция, а либерализм, который был главной ведущей идеей демократических революций на Западе, уже исчерпал себя, а в России, – почитайте Тургенева и Лескова, – он превратился в посмешище. Это сейчас его пытается возродить наша нынешняя интеллигенция под лозунгом «открытого общества» Карла Поппера как альтернативу марксизму. Но если даже здесь что-то и удастся, то только потому, что на стороне «открытого общества» сила и деньги.

Появление группы Плеханова в России это уже появление *революционного* марксизма. Но наряду с этим в России появляется его либеральное приспособление к российским условиям, которое получило название *легального* марксизма. Вот к этому легальному марксизму и примкнул Бердяев. Это было радикальное средство против феодально-монархических порядков в России с тем, чтобы дать простор для беспрепятственного развития капитализма. А об исторической прогрессивной роли последнего никто лучше Маркса и Энгельса не сказал. Вот послушайте:

«Буржуазия сыграла в истории чрезвычайно революционную роль. Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные

путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бесслесную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой»<sup>1</sup>.

Читатель непредубежденный должен заметить в этой характеристике определенную *амбивалентность*, которую Маркс будет характеризовать известным образом: исторический прогресс подобен тому мифическому чудовищу, которое не желает пить нектар иначе, как из черепов убитых. Буржуазия тоже пила нектар из черепов: убив феодализм она убила и богатейшую культуру, поставив на место всей гаммы человеческих чувств только лишь одно чувство – чувство обладания.

Легальные марксисты увидели здесь только одну, прогрессивную, сторону капитализма и не заметили другой – той, которую очень хорошо рассмотрел Фридрих Ницше. Вот между Марксом и Ницше и застрял Бердяев, да так, что его порой даже жалко становится. Ну, а когда Легальные «марксисты» с «нелегальной» стороной капитализма, которая выступила для них в лице революционного пролетариата, то они тут же пошли на попятную и стали искать защиты у того самого феодально-бюрократического и монархического государства, против которого они пытались выступить под лозунгом прогрессивности капитализма. И тогда Гершензон произнес свою sacramентальную фразу: мы должны быть благодарны правительству за то, что оно штыками своими охраняет нас от ненависти народной. «Марксизм» Бердяева кончился, по свидетельству

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 420.

А.В. Луначарского в 1902 г. И продлился он таким образом всего-то ... лет. «В самом начале своей научной карьеры, – писал о нем Питирим Сорокин, – недолгое время увлекался марксизмом, за что был арестован и сослан в Вологодскую губернию царским правительством. Вскоре он избавился от всего ненаучного в марксизме и стал одним из выдающихся русских мыслителей-идеалистов»<sup>1</sup>.

Интересно получается у Сорокина: если из марксизма удалить все ненаучное содержание, то останется... идеализм?! Получается, что идеализм есть научное содержание марксизма?! Как это получается, наверное, одному Питириму Сорокину известно. Впрочем, что же собой представляет «марксизм» Бердяева.

Суждения самого Бердяева о марксизме поспешны, поверхностны и в сущности неверны. Например, в «Смысле творчества» он заявляет: «Маркс окончательно отрицает самоценность человеческой личности, видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет и приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое поколение идолу грядущего *zukunftstaat* а и блаженствующего в нем пролетариата»<sup>2</sup>.

К этому месту даже издатели Бердяева, – это было еще советское время, – вынуждены были дать примечание: «Это описание сущности марксизма свидетельствует о том, что с наследием К. Маркса Бердяев был недостаточно глубоко знаком. В «государстве будущего», по Марксу, уже нет классов и, разумеется, пролетариата, который является классом, освобождающим себя и одновременно все человечества от эксплуатации и социального неравенства»<sup>3</sup>. Все это свидетельствует о крайней научной недобросовестности Бердяева.

В последней работе Бердяева «Царство Духа и царство ке-

---

<sup>1</sup> Сорокин П.А. Николай Бердяев / Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 477.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 322.

<sup>3</sup> Там же. С. 594.

саря», мы находим специальный раздел «Противоречия марксизма», и здесь суждения его о марксизме более адекватны: видимо, к этому времени Бердяев кое-что прочитал из Маркса. Здесь он вынужден говорить о «гуманизме» философии Маркса. «Маркс, – пишет Бердяев, – постоянно подчеркивает активность человека, т.е. субъекта, его способность изменять так называемый объективный мир, подчинять его себе. Он обличает ошибочность сознания, которое считает человека совершенно зависимым от объективного мира»<sup>1</sup>.

Это, как заметит любой непредвзятый читатель, есть нечто прямо противоположное тому, что говорилось о Марксе раньше. Бердяева, судя по всему, такие вещи нисколько не смущают: он может, например, в одном месте говорить о «пользе» социального неравенства, а в другом писать: «Человек не должен быть рабом других людей, но не должен быть и господином других людей, ибо тогда будут рабы, но другие»<sup>2</sup>.

В связи со всем этим встает вопрос: как же все-таки Бердяев понял марксизм, когда относился к нему вполне положительно? Ответ на этот вопрос надо искать в первой, «марксистской» работе Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском». «Первая моя книга, – писал впоследствии Бердяев, – вышедшая в 1900 г. «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» представляла попытку синтезировать марксизм с идеалистической философией Канта и Фихте» («Истоки...», с. 90). Эта книга интересна тем, что здесь еще Бердяев, так сказать, вполне традиционен: он разбирает, анализирует, приводит доводы, много, – даже чрезмерно много, – цитирует. Но, вместе с тем, эта работа уже содержит в себе все то, что можно было бы назвать «бердяевизмом», если бы это не звучало так нескладно. Здесь уже есть намеки и на будущий волюнтаризм, и на будущий персонализм и даже на фи-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990, С. 303.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 134.

лософию как «эротическое искусство». Обычно в таких случаях говорят об изменении, или даже о «развитии» взглядов Бердяева. Но взгляды так просто не меняются, – в этом изменении всегда есть своя логика. Вот эту-то логику еще никто толком до сих пор не проследил.

Прежде всего, здесь Бердяев не понимает того, что Маркс не нуждается в дополнении идеализмом Канта и Фихте, потому что он, то есть идеализм, в ней *снят*. А Бердяев пытается толковать Маркса в духе вульгарного материализма, который полностью отрицает объективное и самостоятельное значение идеального. Этого он не понял и тогда, когда познакомился с так называемым «молодым Марксом». В таком случае возможны только два варианта: или углубление понимания философии Маркса, или полное с ней расставание и переход на позиции философского идеализма. Причем, поскольку Бердяев не понимает и не видит никакой формы материализма, кроме «вульгарного», то и идеализм его оказывается самым крайним *спиритуализмом*. Так что во всей истории с его переходом от «марксизма» к идеализму есть своя логика.

В этом отношении интересно и характерно примечание, которое он дает в «Истоках и смысле русского коммунизма». Он цитирует известный тезис Маркса, причем по-немецки: «Основной недостаток всего предшествующего материализма заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется им только в форме объекта или созерцания, а не как чувственно-человеческая деятельность, практика, не субъективно». Прочитывая это место, Бердяев тут же замечает: «Это место совершенно противоположно материализму и приближает к экзистенциальной философии»<sup>1</sup>.

Для Бердяева субъективность, – именно субъективность, а не субъективизм, – как и для многих «марксистов» вплоть до сегодняшнего дня, совершенно несовместима с материализ-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 82 (примечание).

мом и с **объективностью**. Именно поэтому в своей книжке о Михайловском он не различает *объективность* и *объективизм*, хотя он в этой работе ссылается на «В. Ильина», у которого эти вещи четко различаются в связи с критикой объективизма П. Струве. Объективизм, это позитивистское преклонение перед «голой фактичностью». Поэтому и «венгерца» Г.Лукача, которого Бердяев в «Истоках...» совершенно справедливо называет «самым умным из коммунистических писателей»<sup>1</sup>, он, как и «диаматчик» Деборин, должен был бы считать «ревизионистом». Это еще раз подтверждает ту истину, что вульгарный материализм сходится с вульгарным спиритуализмом. Бердяев, как и его друг, «легальный марксист» Струве, не понимает и не принимает того, что научная объективность и личное приращение вовсе не несовместимы, а Спиноза даже считал, что страсть к истине есть высшая человеческая страсть, которую он называл «интеллектуальной любовью к Богу».

«Субъективного метода» Михайловского он диалектически не *снял*, не вскрыл гносеологических и социальных корней субъективизма Михайловского. Поэтому Бердяев от своего объективизма потом качнется в такой субъективизм, который Михайловскому и не снился.

Бердяев выступает не только против Михайловского лично, он критикует народничество с позиций легального марксизма. И вот как раз в отношении к народничеству проявится разница между либеральным «легальным марксизмом» и марксизмом революционным. И эта разница в чисто субъективной оценке народников: для либералов народники – утописты-романтики, и только. Для марксистов они беззаветные демократы, которые, несмотря на свой утопизм, объективно готовили историческую почву для нового этапа российского освободительного движения, связанного уже с марксистской общественной наукой. Поэтому Маркс и Энгельс дружили с

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 82 (примечание), С.87.

русскими народниками, они видели в них своих союзников в борьбе с царским деспотизмом. Для Бердяева они просто недоучки, не усвоившие азов передовой европейской общественной науки. Иначе говоря, это была критика субъективизма народников с позиции исторического объективизма, согласно которому капитализм должен прийти на смену феодализму с такой же необходимостью, с какой на смену зимы приходит весна. Но как раз именно это очень вульгарное, объективистское понимание Маркса, согласно которому, несмотря ни на что, историю делают все-таки сами люди.

В этой работе Бердяев путает индивидуализм с индивидуальностью, а объективизм с объективностью, а, самое главное, он совершенно не понимает сути материалистического понимания истории Маркса. Он все время говорит, что название «исторический материализм» неудачно, не учитывая того, что этого названия у самого Маркса и нет. Бердяев все время говорит об «историческом материализме», хотя у самого Маркса речь идет о *материалистическом понимании истории*. Энгельс тоже пишет о том, что одно из двух открытий Маркса, наряду с тайной прибавочной стоимости, это материалистическое понимание истории. «В. Ильин», работы которого Бердяев поминает в своей книжке, тоже говорил о материалистическом понимании истории у Маркса, иногда просто о материализме, имея в виду то же самое.

Но дело даже и не в этом, а в том, что Бердяев почему-то считает, что исторический материализм, – если имеется в виду материалистическое понимание истории, – связан с абстрактным понятием *материи*, и что как будто бы из нее Маркс пытается вывести общественные формы. Но для того, кто хотя бы чуть-чуть знаком с самим Марксом, может показаться смешным и нелепым. «Выражение «исторический материализм», – пишет Бердяев, – конечно, лучше совсем уж бессмысленного словосочетания «экономический материализм», но все-таки неудачно. Слово «исторический» здесь не годится, потому что

это – доктрина социологическая, а не историческая, слово же «материализм» неудачно потому, что основой исторического процесса с этой точки зрения вовсе не является «материя»»<sup>1</sup>.

В том-то и дело, что «материализм» здесь совсем не в том смысле, что в основе исторического процесса находится некая абстрактная «материя», а в том конкретном смысле, что в основе этого процесса находится *материальное производство*. А «экономический материализм» неудачно потому, что экономика это только *форма* материального производства, всегда конкретно-историческая.

Что же касается «социологической доктрины», то это совершенно не марксистская, в смысле – не марксовская, доктрина. Маркс и Энгельс, а потом и Ленин, решительно возражали как раз против доктринерского истолкования их учения. Маркс с Энгельсом не только никогда не пользовались термином «социология», хотя он был им известен, потому что они не принимали именно *социологическое*, то есть внеисторическое понимание общества. Ленин, правда, пишет о «марксистской социологии», хотя по существу излагает материалистическое понимание истории. Дело в том, что во времена Ленина и Бердяева социология была очень модной наукой и была по существу синонимом обществоведения, покрывала собой всякую общественную науку.

Для Маркса главным и определяющим является *история*. И историческое понимание общества Маркс с Энгельсом противопоставляли *философскому* пониманию. По мнению же Бердяева, как и по мнению всех «марксистов» того времени, кроме, пожалуй, только одного Ленина, марксизму не хватает именно «философии». «Исторический материализм, – пишет он, – как учение мало разработанное в своих философских и гносеологических основаниях, не дает себе отчета в задачах социологии и не подвергает анализу понятия социального, но

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С. 257–258 (примечание).

он все-таки много дает для решения этой проблемы»<sup>1</sup>.

А поскольку социальное, по Бердяеву, не является продуктом исторического, как это у Маркса, то оно оказывается у него «высшим продуктом космического и органического развития» (там же). Поэтому Бердяев и не может избежать *биологизма*, характерного для социологии, хотя и пытается возражать против него. Он возражает, например, против мальтузианства: «Коренной методологический грех мальтузианства это – тенденция давать чисто *биологическое* истолкование чисто *социологическому* явлению. Маркс прекрасно понимал этот *социальный* характер вопроса о народонаселении и высказал гениальную мысль, что каждый исторический период имеет свой собственный закон народонаселения и что в обществе существует только относительное, а не абсолютное перенаселение»<sup>2</sup>.

Он справедливо упрекает также в биологизме Михайловского. Но сам, между тем, пишет: «В известном смысле на исторический материализм можно смотреть, как на применение принципов дарвинизма к историческому процессу, а на Маркса, как на продолжателя Дарвина, но марксистское понимание истории не имеет ничего общего с социологическими упражнениями дарвинистов, на которые так страстно нападает г. Михайловский»<sup>3</sup>.

Маркс – «продолжатель» Дарвина, – это, конечно, прекрасно, если в особенности учесть, что к тому времени, когда вышла работа Дарвина «Происхождение видов», Маркс уже был Марксом. А если К. Каутский считал, что «материалистическое понимание истории» надо обосновывать на Дарвине, то он в связи с этим прямо говорил об «устарелости» диалектики, которую Маркс и Энгельс, как утверждает Каутский, заимствовали у Гегеля. Именно диалектики отри-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С. 241 (примечание).

<sup>2</sup> Там же. С. 245.

<sup>3</sup> Там же. С. 240.

цательности и не понимает Бердяев, а именно что биологическое подвергнуто в социально-историческом отрицанию и снятию, что в обществе биологические законы не могут действовать бесконтрольно, а там, где биология в обществе начинает проявлять себя в своей биологической откровенности, там мы имеем дело не с социальной нормой, а с социальной патологией. У социологов получается как правило наоборот – они говорят социальной «аномии» тогда, когда люди стремятся утвердить своей человеческое достоинство через устранение бесчеловечных, зоологических форм общественного бытия.

Бердяев, не в силах справиться с диалектикой биологического и социального, примерно как покойный академик И.Т. Фролов и его сотрудники из Института (снежного) человека, начинают ставить примиряющий союз «и» там, где имеет место именно противоположность, а именно, непримиримая противоположность человеческого и зоологического.

Социология не вскрывает противоречий существующего общества, поэтому она не может предсказать вектор исторических изменений. Изменения могут происходить только по воле начальства. Отсюда такая любовь к начальникам у основоположника социологии О. Конта. «Как сладко повиноваться, – писал он, когда есть возможность наслаждаться счастьем... которое заключается в том, что благодаря мудрым и достойным вождям мы ненавязчиво освобождены от тяжелой ответственности за общую линию своего поведения»<sup>1</sup>.

«Марксизм» Бердяева кончился вместе с окончанием ссылки в Вологду, где он проводил время с такими марксистами, как А. Богданов, А. Суворов, А.В. Луначарский. «Началась эпоха докладов, – как пишет об этом И.Е. Ермолаев, – или, как это тогда чаще называлось, рефератов. Одним из

---

<sup>1</sup> Цит. по: Маркузе Г. Разум и революция. СПб., 2000. С. 443.

первых выступил с рефератами А. Богданов на темы об энергетическом методе, о «познании с исторической точки зрения» и др. Выступали с докладами также Кистяковский, Бердяев, А. Суворов. Публики собиралось на эти доклады до 50–60 человек. Почти после каждого доклада бывали прения. Наиболее часто участвовали в прениях А. Богданов, А. Суворов, Н. Бердяев... Ан. Вас. Успешно воевал с Н. Бердяевым и его последователями. Помню, что после одного блестящего диспута А.В., оперировавший против идеалистов идеями знаменитого философа Э. Маха, эффектно закончил свою речь шутливой фразой: «Единым Махом – семерых побивахом»... Идеалисты в лице Н. Бердяева бывали обыкновенно биты, но нисколько этим не смущались; разбитые на земле на основании науки и логики, они уходили на небо (по словам А. Богданова), в область трансцендентного, и там, где неприменимы методы ни науки, ни логики, конечно оставались непобедимыми»<sup>1</sup>.

Бердяев спасся от Луначарского и Богданова тем, что прыгнул на небо. А отбив ссылку он прыгнул в объятия богоискателей Дм. Мережковского и З. Гиппиус. В 1904 г. он переезжает в Петербург и входит в кружок Гиппиус и Мережковского, который ставил своей задачей сближение интеллигенции и церкви.

Начинается переход интеллигенции от марксизма к *идеализму*. В авангарде этого движения идут Булгаков и Бердяев. О «марксизме» того и другого мы уже сказали, – если это и был марксизм, то исключительно в той его версии, которую ему придали немецкие, прежде всего, социалисты, а именно в версии так называемого экономического материализма. Русская революция 1905-1907 гг. произвела переворот в настроениях интеллигенции. Это прежде всего разочарование в революции как таковой и в революционных иде-

---

<sup>1</sup> Русский путь. Том I. Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Книга 1. СПб., 1994. С. 32.

ях. Люди, типа Бердяева, убеждаются в том, что народная революция может зайти гораздо дальше, чем они хотели бы. Отсюда антинароднические и антидемократические настроения.

## Экзистенциализм

Благодаря неоценимому дару Божию  
человек, испытывающий удары судьбы,  
уподобляется редкому инструменту. При  
каждом новом испытании лира его души  
не только расстраивается, но, напротив,  
приобретает еще одну струну.

Сёрен Кьеркегор

Основоположником экзистенциализма считается обычно Хайдеггер. Иногда в качестве отцов-основателей называют Шестова и Бердяева. Но когда Шестов прочитал Сёрена Кьеркегора, то воспринял это так, что это именно его настроения выразил датский философ печального образа. Того и другого роднило чувство безнадежной потери: Кьеркегор потерял свою возлюбленную Регину Ольсен, Шестов потерял своего единственного сына, который погиб на фронтах Первой Мировой. Карл Ясперс тоже читал Кьеркегора. Вот что он писал в этой связи Карлу Ясперсу в письме от 2 октября 1928 г.: «Зимой буду читать о «Канте и Кьеркегоре». Кьеркегора я с 1917 г. так и не брал в руки (только летом 1923 г., да и то урывками и поверхностно). Теперь заранее радуюсь его изучению»<sup>1</sup>. Но в сочинениях Хайдеггера и Ясперса Кьеркегор мало отразился. Однако все-таки его надо считать основоположником экзистенциализма, ведь именно у него впервые произошла инвер-

---

<sup>1</sup> Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка 1920–1963. М., 2001. С. 166.

сия эссенции и экзистенции, сущности и существования, когда на место сущности было поставлено существование, а на место существования – сущность.

Наиболее адекватно воспринял Кьеркегора все-таки Шестов, а не Бердяев. Что же касается Хайдеггера и Ясперса, то они шли каждый своим философским путем к своей философии, которая с Кьеркегором имела мало общего. У Бердяева экзистенциальные мотивы появляются только в работе «Философия свободного духа», вышедшей в 1927 г., т.е. уже после выхода основных экзистенциалистских работ Хайдеггера и Ясперса. С чем это было связано? На этот вопрос, думается, в общем правильно отвечает автор брошюры о Бердяеве С.А. Титаренко. «Наверное, – пишет он, – не только несбыточностью мировых ожиданий Бердяева и мировой катастрофой, связанной с европейскими катаклизмами социально-политической сферы, но и выходом на первые роли фашизма и коммунизма, ведь не случайно, что именно символическая риторика фашистской пропаганды привела Бердяева к нивелированию значимости символического этапа реализации человека и переходу всецело на эзотерические позиции»<sup>1</sup>.

Экзистенциализм – философия безнадежности, бесперспективности, в особенности как это проявится во французском экзистенциализме – у Сартра и Камю. Человечество делает сизифову работу, как это представлено у Камю в его «Мифе о Сизифе». Бердяев где-то осознал, что вся его предыдущая философия – сизифов труд. Эсхатологические ожидания его не оправдались. «Реальная революция в России, – пишет С.А. Титаренко, – пошла не по намеченному пути, проявив свой недуховный характер. Попав на Запад, Бердяев обращается к осмыслению сущности культурно-исторического процесса, в котором он пытается обнаружить поворот к духу. Он жаждет наступления эпохи «нового средневековья», которая предуготовит человеческий дух к новому преображению. Но предви-

---

<sup>1</sup> Титаренко С.А. Н.А. Бердяев. М.–Ростов-н/Д., 2005. С. 48.

дения не сопровождаются приближением, само прозрение и чаяние не творит новое социально-историческое бытие»<sup>1</sup>.

Новое социально-историческое бытие творится на полях сражений, столкновением гигантских тектонических плит, а не в кабинетах философов. Революции могут только зародиться в мозгу философов, но совершаться они могут только реальными массовыми движениями. И реальная история преподносит нам часто такие сюрпризы, которые даже десять Гегелей и Марксов предвидеть не смогли бы. Все-таки она, проказница история, есть *последний страшный суд*, а не мифическое светопреставление, которого чаял Бердяев. Но он, как и всякий «философ», даже свои несбывшиеся надежды стремится облечь в форму философской системы. И, собственно, что-то похожее на систему у него только здесь и появляется. К ней, как пишет Титаренко, Бердяева «привел весь путь духовного развития, ведь именно в ней была развита наиболее целостная система взглядов мыслителя, насколько он вообще сам мог создать систему»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 46.

<sup>2</sup> Там же. С. 48.

## Война и революция

Война мне всю душу изъела.  
За чей-то чужой интерес  
Стрелял я в мне близкое тело  
И грудью на брата лез  
Сергей Есенин

Война – отец всего  
Гераклит Тёмный из Эфеса

У тех, кто пишет про Бердяева, почти не встретишь тему войны, которая в «творчестве» Бердяева занимает немалое место. Отдельным сборником «Футуризм на войне» выпущены его работы, относящиеся к военной тематике. В 1918 г. в Москве Бердяев прочитал лекцию «О войне», которая опубликована в брошюре, вышедшей в том же году, «Об искусстве». В этой лекции он доказывал что война в интересах всех классов и сословий России.

Тема войны возникает у Бердяева в годы Первой Мировой, которую в то время в России именовали как Германскую или Европейскую. Вопрос о том, почему она *мировая*, Бердяева мало волнует. Эту проблему он не обсуждает. Больше всего его интересует влияние войны на моральное состояние народа. Вот что писал он в статье «Дух и экономика» в 1915 г.:

«Опасность со стороны немцев вызвала чувство национального единства. Перед лицом врага мы почувствовали себя принадлежащими к единой России. Пусть пережито это было лишь в отдельные мгновения, но ценно и значительно

было пережитое. Опасность со стороны хозяйственной дезорганизации и продовольственной нужды вызывает скорее обостренное чувство разъединяющих интересов, классовых антагонизмов, чем национального единства. Классовая корысть, жажда наживы, спекуляция и подкупность расцветают пышным цветом. Ощущается, как никогда, что в постигшем нас национальном бедствии бедный и богатый не товарищи, не братья по несчастью. Недостаток снарядов давал ощущение национального братства. Недостаток дров, к горю нашему, вызывает ощущение небратского, разъединенного состояния людей. Голод и холод непосредственно страшны лишь для бедных, для богатых они страшны лишь косвенно»<sup>1</sup>.

Дальше идет цензурная купюра. Тема антагонизма бедных и богатых, видимо, не понравилась царскому цензору. Но развитие этой темы у самого Бердяева заканчивается моралью коту Ваське: «Хозяйственная дезорганизация, – пишет он, – продовольственная нужда во время войны требуют от богатых и достаточных классов населения повышенного нравственного уровня, жертвостопособности и самоограничения во имя Родины, во имя того патриотизма, который провозглашается на словах»<sup>2</sup>.

Бердяев хочет, чтобы у «достаточных классов» патриотические слова не расходились с делами. Но патриотические чувства даже у солдат на фронте очень быстро развеялись из-за нехватки снарядов. И это еще только 1915 г. И недостаток снарядов никак не мог вызвать «ощущение национального братства», братства с теми, кто сидел в тылу и не мог обеспечить снарядами свою армию. Поэтому простой солдат проклял эту войну, воткнул штык в землю и пошел брататься с немецкими солдатами.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 154.

<sup>2</sup> Там же.

Я понял, что я – игрушка,  
В тылу же купцы да знать,  
И, твердо простившись с пушками,  
Решил лишь в стихах воевать.

Но все же не взял я шпагу...  
Под грохот и рев мортир  
Другую явил я отвагу –  
Был первый в стране дезертир.

Это писал поэт Сергей Есенин. Но если он даже и был первый в стране дезертир, то не последний: дезертирство солдат с фронта было массовым. И если поэт Есенин мог посочувствовать этому явлению, то Бердяев крайне недоволен всяческим проявлением непатриотизма и пацифизма: Бердяеву война нужна. Зачем?..

Гегеля часто упрекали в том, что он оправдывал войну как средство национального сплочения. В условиях политической раздробленности Германии это было особенно актуально. Объединение Германии фактически и произошло в результате Франко-Прусской войны, которая вызвала патриотический подъем во всей Германии и чувство национального единства. Тема нации в истории Германии XIX и XX веков занимает особое место. И она не случайно стала родиной национального социализма. И здесь Бердяев немцам сочувствует. И как можно истолковать это иначе, когда Бердяев с явным сочувствием приводит большую выдержку из книги одного из вождей германского империализма, – именно так у Бердяева, «вождей германского империализма», – Рорбаха «Война и германская политика». Вот эта выдержка:

«Вопрос о победе есть для нас вопрос наших нравственных национальных сил, вопрос о том, насколько способны к жертвам для пропитания трудящейся части народа те имущие классы, которые в состоянии уделить от себя что-нибудь

даже тогда, когда заработная плата рабочих будет все меньше и меньше удовлетворять его потребностям... Германия только тогда может проиграть эту войну, если ее богатые и состоятельные граждане, вообще все те, доходы или заработок которых обеспечены, станут говорить: жертвы для поддержания безработных, т.е. для поддержания отечества, для нас становятся слишком тяжелы»<sup>1</sup>.

В издательском примечании об этом Рорбахе, между прочим, сказано: «Книга Рорбаха вышла в Москве в 1915 г. В этой книге в неприкрытом виде выражена апологетика немецкого империализма. Наряду с положениями о завоевательной войне против России, о расчленении ее на отдельные части, Рорбах изложил в этой книге и задачи германского империализма в армянском вопросе, к которому Германия, по его словам, должна подходить лишь с антирусских позиций»<sup>2</sup>.

Понятно, что Бердяев сочувствует Рорбаху не потому, что у него антирусские позиции, но потому, что вопрос о войне для него это «вопрос наших нравственных национальных сил» и т.д. Причем Рорбах более конкретно прописывает стратегию классового мира: зарплата рабочих должна оставаться стабильной, если это даже уменьшает доходы богатых. Вспомните знаменитый лозунг нацистов: один народ, одна Родина, один фюрер. И во имя этого богатые тоже должны плакать. Но Гитлер поступил хитрее. Богатых он не особенно обижал, но поднял благосостояние рабочих за счет организации общественных работ, а потом и за счет приобретения продовольственных ресурсов вновь завоеванных территорий.

Бердяев призывает не к тому, чтобы богатые делились с бедными, а к тому, чтобы бедные стоически переносили свою нужду и думали о высоком, чтобы не впадали они в экономический материализм. «Опасность со стороны врага, – пишет

---

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 154.

<sup>2</sup> Там же. С. 359.

он, – была нами пережита более духовно, чем продовольственная опасность. Но и к экономике, и к продовольствию не должно быть исключительно внешнего, материалистического, рабски зависимого отношения. Материальная забота не должна поглощать душу человеческую»<sup>1</sup>.

Это хорошо говорить тому, кто этих материальных забот не имеет. А если, как говорил герой одного фильма, жрать хочется? А Бердяев ему советует жить «духовной жизнью», не быть рабом материальной заботы. Бердяев переворачивает с ног на голову весь экономический материализм. «В жизненной связи духа и экономики господство должно принадлежать духу, а экономика должна быть осознана лишь как налагаемая самим духом функция в известный момент его жизни»<sup>2</sup>.

Конечно, если человек ради сытости готов продать родину, это подло, гнусно и неблагородно. Но если голодного человека те, которые в тылу и которые сыты, гонят в атаку на немцев и австрийков во имя непонятных и метафизических целей, то это, выходит по Бердяеву, прекрасно и замечательно. Цинизм Бердяева здесь превосходит даже цинизм самого Фридриха Ницше. Тот, по крайней мере, выступал против всякой демократии просто и прямо и без всякой софистики. Но прислушайтесь к словам Бердяева. «Духовно пережить хозяйственные нужды и кризисы – значит пережить их свободно. Искусственное взвинчивание продовольственной нужды в целях агитационных всегда ведь обращено к тем, которые не чувствуют себя свободными гражданами, не к сынам, а к рабам, к пасынкам. Но свободное гражданство и сыновство не есть только внешнее положение в обществе, это – также и внутреннее духовное состояние, и внутреннее самосознание. И с этого нужно начинать»<sup>3</sup>.

Внешнее положение человека в российском обществе было таково, что гражданскими правами обладали только са-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 155.

<sup>2</sup> Там же. С. 156.

<sup>3</sup> Там же. С. 156–157.

мостоятельные домохозяева. Если ты бездомный бродяга, то у тебя никаких прав нет. Однако если твое внутреннее духовное состояние и внутреннее самосознание говорят тебе, что ты свободный гражданин и сын своего отечества, то ты вроде как обладаешь всеми правами и свободами.

Уж сколько раз было сказано, что у нас не государство плохое, а народ плохой. Вот и Бердяев туда же. «Основные наши язвы – прежде всего, язвы народного характера: слабость русской воли, недисциплинированность, слабая способность к организации, некоторая истеричность, невыдержанность. Хозяйственная же жизнь есть объективированная дисциплина воли. Ее качества зависят от качества человеческого материала, скрытого за всяким общественным явлением. Хозяйственный хаос есть хаос человеческого духа. Все взваливать на чисто внешние условия есть материалистическое рабство или демагогический прием. Для оздоровления нашей общественности необходимо восстановить истинное отношение между духовной жизнью и жизнью хозяйственной, т.е. подчинить хозяйственную жизнь закалу духа. Тогда только продовольственная нужда, вызванная войной, будет пережита с национальным достоинством»<sup>1</sup>.

Одна из основных идей Бердяева относительно войны состояла в том, что война должна привести к возрождению России. Одну из своих статей он так и назвал, «Война и возрождение». Вот что он писал в этой статье: «Если нашествие германского варварства не сделает войну слишком продолжительной, то война должна привести к возрождению России и мира. Народы, деморализованные жадой буржуазного благополучия, еще раз проявят героический дух, скрыто всегда живущий в человеческой природе. Общее, всенародное и всемирное победит господство частных интересов, личную и семейную замкнутость. Война, в которой защищается родина и правда, пробуждает чувства чести и гражданства, чувства

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 157.

сверхличные в последнем из обывателей. Наконец, страшный опыт мировой войны должен привести к религиозному углублению жизни, к вникновению в ее таинственный смысл, к движению от поверхности в глубину»<sup>1</sup>.

Надеждам Бердяева не суждено было сбыться: революция прекратила войну. А Бердяеву так хотелось победить Германию. Гитлер в 1918 г. ужасно негодовал, что германское правительство заключило мир с Францией. А до Парижа оставалось только еще 40 километров. Социалисты, которые были в то время в германском правительстве, считал Гитлер, отняли у Германии, – и у него, – победу над французами. И отсюда также его ненависть к социалистам и марксистам. Аналогичный случай и с Бердяевым, но гнев последнего обрушился на большевиков, которые заключили с ненавистными ему немцами, хотя они не сделали ему ничего плохого, мир в Брест-Литовске. Не такого мира он хотел, а мира в результате победы над Германией.

Против «непротивленства» Толстого. Существует старинная пословица: скажи мне, кто твой друг, и я скажу, кто ты. Но можно сказать и иначе: скажи мне, кого ты не любишь, и я скажу, опять же, кто ты. Толстого и Герцена Бердяев активно не любил, хотя и старался не демонстрировать этого. Открыто высказываться против таких людей, это значит сразу показывать, как говорится по-русски, свое нутро. За что же не любил Бердяев Герцена и Толстого. Первого, понятно, за то, что тот революционер. Второго – за то, что тот мужицкий демократ. Но не любил его Бердяев еще и за пацифизм. Бердяев называет его «толстовское учение о «непротивлении»». Это, – пишет Бердяев, прямолинейное отрицание всякой пластичности духа, всякой жизненной гибкости и чуткости в реакции на бесконечную сложность бытия. Это – рационалистическое отрицание правды инстинкта, правды страстных чувств негодования, чести, верности до смерти, защиты слабых против сильных»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 11–12.

<sup>2</sup> Там же. С. 6.

Здесь, как и во многих других случаях, Бердяев путает грешное с праведным. Сначала идет откровенное нищееанство с его охотничьим инстинктом, а потом – честь, верность до смерти и защита слабых против сильных. Эсесовцы писали на своих кинжалах: *Meine Ehre ist Treue*, моя честь это верность. Звучит ужасно красиво. Но верность кому? Чему? А относительно слабых Ницше говаривал так: слабые и неудачники должны погибнуть, и им еще нужно помочь в этом. Прославление войны и «воли к мощи» очень слабо сочетается с защитой слабых. Защита слабых и незащищенных это только повод и предлог. Так же как предлогом Первой мировой была защита маленькой Сербии от большой Австро-Венгрии. А действительной причиной желание отнять у Турции Дарданеллы.

К концу войны Бердяев более трезво стал понимать ее проблемы и ее законы. Он увидел ее связь с экономикой. «Мировая война, – пишет он в статье «Государство и собственность во время войны», – принесла с собой небывалые испытания для хозяйственных организмов. Прежние большие войны протекали при натуральном хозяйстве, которое было более устойчивым, более независимым от транспорта, от мирового обмена, от власти денег, и не могли порождать таких острых продовольственных кризисов, как нынешняя война. Частнокапиталистическое хозяйство судорожно пытается приспособиться к совершенно новым и непредвиденным мировым условиям. Хотя оно и оказалось более живучим, чем можно было это предвидеть в начале войны, но анархическая природа этого хозяйства все более и более дает себя чувствовать»<sup>1</sup>.

Это, заметьте, почти по Марксу: анархия производства, частный интерес и т.п. А дальше идет почти по Ленину: «Война во многих отношениях стихийно социализирует хозяйство, вносит в хозяйственную жизнь начало коллективности и ограничивает индивидуалистический произвол. Частные интересы аграриев, промышленников, торговцев во время войны

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 254–255.

сталкиваются уже не с интересами крестьян и рабочих, а с интересами государства, с интересами национальной обороны и безопасности. Это – совершенно новый мотив, неведомый мирному времени. Оборона государства в мировой борьбе народов, необходимость прокормления народов в совершенно исключительных условиях требует ограничения частных интересов крупных собственников. Объективная государственная необходимость требует ряда мер в направлении частичной социализации хозяйства. Частные собственники привыкли по малейшему поводу кричать о социалистической опасности и вызывать к защите государства. Но ныне разгул их интересов и вожделений представляет государственную опасность. Социализация хозяйства, вызванная потребностями военного времени, приходит не теми путями, которые предугазаны социалистическими доктринами, ибо жизнь никогда не развивается по доктринам. Этот жизненный процесс вызывает одинаковое неудовольствие и у защитников нерушимой частной собственности и у защитников классового социализма. Этот социальный процесс, определяемый катастрофой небывалой войны, по всей вероятности будет концом и старого капитализма и старого социализма»<sup>1</sup>.

Относительно «старого капитализма» пророчество Бердяева, можно сказать, сбылось: классический капитализм XIX в. со свободной конкуренцией кончился, свободную конкуренцию ограничила, с одной стороны, монополия, а с другой – государство, которое теперь и в мирное время вынуждено проводить сильную социальную политику и государственное регулирование экономики. Что же касается «старого социализма», то непонятно, что Бердяев имеет в виду. Но если иметь в виду Ленина, то, по Ленину, социализм это *учет*. И здесь социализм продолжает капитализм в том его определении, как его характеризовал Макс Вебер, согласно которому одна из главных особенностей капитализма это *калькуляция*.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 255.

Но Бердяев здесь употребляет еще слово «катастрофа». И тут сразу же приходит на память известная работа Ленина «Грозящая катастрофа и как с ней бороться».

«России, – пишет Ленин, – грозит неминуемая катастрофа. Железнодорожный транспорт расстроен неимоверно и расстраивается все больше. Железные дороги встанут. Прекратится подвоз сырых материалов и угля на фабрики. Прекратится подвоз хлеба. Капиталисты умышленно и неуклонно саботируют (портят, останавливают, подрывают, тормозят) производство, надеясь, что неслыханная катастрофа будет крахом республики и демократизма, Советов и вообще пролетарских и крестьянских союзов, облегчая возврат к монархии и восстановление всевластия буржуазии и помещиков»<sup>1</sup>.

Хозяйственная катастрофа грозит завоеваниям демократической революции. «Все это говорят. Все это признают. Все это решили. И ничего не делается»<sup>2</sup>. Что нужно сделать? И Ленин конкретно отвечает на этот вопрос: «Контроль, надзор, учет – вот первое слово в борьбе с катастрофой и с голодом. Вот что бесспорно и общепризнано. И вот чего как раз *н е д е л а ю т* из боязни посягнуть на всевластие помещиков и капиталистов, на их безмерные, неслыханные, скандальные прибыли, прибыли, которые наживаются на дороговизне, на военных поставках (а на войну «работают» теперь, прямо или косвенно, чуть не все), прибыли, которые все знают, все наблюдают, по поводу которых все ахают и охают. И ровно ничего для сколько-нибудь серьезного контроля, учета, надзора со стороны государства не делается»<sup>3</sup>.

В отличие от Бердяева Ленин понимает, что в борьбе с грозящей катастрофой, т.е. полным развалом хозяйства и утратой Россией государственной самостоятельности, необходимы государственные меры в борьбе с хозяйственной анар-

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 155.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 156–157.

хийей. И Ленин предлагает такие конкретные меры, а именно, национализация банков, национализация синдикатов, отмена коммерческой тайны, принудительное объединение в союзы, регулирование потребления.

Что касается национализации синдикатов, то здесь стоит привести одно место, которое звучит как-то уж очень современно. «Возьмите нефтяное дело, – пишет Ленин. – Оно «обобществлено» уже предшествующим развитием капитализма в гигантских размерах. Пара нефтяных королей – вот кто ворочает миллионами и сотнями миллионов, занимаясь стрижкой купонов, собиранием сказочных прибылей с «дела», уже организованного фактически, технически, общественно в общегосударственных размерах, уже ведомого сотнями и тысячами служащих, инженеров и т.д. Национализация нефтяной промышленности возможна сразу и обязательно для революционно-демократического государства, особенно когда оно переживает величайший кризис, когда надо во что бы то ни стало сберечь народный труд и увеличивать производство топлива»<sup>1</sup>.

Вот и Бердяев вовсе не хочет защищать слабых, а он хочет «возрождения» России через войну. И он валит с больной головы на здоровую. «Войны для войны, – пишет он, – самодовлеющего милитаризма хочет одна только Германия и Австрия, – этот противоестественный отпрыск пангерманизма. Пангерманизм противопоставляет себя всему миру, ибо тевтонская гордость не допускает, чтобы Германия согласовалась с другими государствами и народами, стояла с ними на одной линии»<sup>2</sup>.

«Если Германия, – писал он, – мировая носительница идеи милитаризма, то Россия – носительница идеи мира. Победа Германии означала бы победу милитаристического духа; победа России будет победой мира»<sup>3</sup>. Но самое интересное то, что

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 34. С. 169.

<sup>2</sup> Там же. С. 7.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 9.

ни милитаризм, ни «тевтонская гордость» не помешают Бердяеву полюбить «гордого тевтона» ницшеанца Макса Шелера, к которому прямо в объятия свалился Бердяев, как только сошел с парохода в 1922 г.

С 1922 по 1924 год Бердяев жил в Берлине. Именно здесь выходит его «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии». Здесь же он встречается с Максом Шелером. Самое интересное в этой встрече то, что русский националист и германский националист нашли друг в друге родственную душу. А ведь это Шелер писал во время войны о «тевтонской гордости», о «тевтонском духе», а русских изображал варварами, которые, если придут в Европу, то поруют все завоевания европейской культуры. А потом уже Гитлер будет пугать западных либералов «большевиками», от которых надо спасать европейскую цивилизацию.

Ох, как писал, как писал Бердяев против немцев во время войны. Они и «тевтоны», и варвары, и злобные разрушители культуры, и империалисты, и милитаристы... Но Ницше, как и жена цезаря, считает Бердяев, должен быть вне подозрений. И, предупреждая попытки пристегнуть Ницше к германскому милитаризму и империализму, он пишет статью «Ницше и современная Германия». И в этой статье он продвигает парадоксальную идею, что Ницше не был ницшеанцем. «Поистине, – пишет он в этой статье, – никогда Ницше не создавал ницшеанства и не виновен он в том, что на базарах говорят о нем. Нельзя быть учеником и последователем Ницше. Ницше – не пастух. Он – великая судьба, законченное в себе художественное явление. Кто почувствовал и пережил его судьбу, тот познал его значение для мира и для судьбы человека. Но из учения его нельзя сделать никакого общественного употребления. Заратустра предостерегал от своих учеников и последователей, от тех, которые ему поверят раньше, чем себе, т.е. станут ницшеанцами, не познав судьбы Ницше»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 59.

И Бердяев сам перечисляет те места из «Заратустры», которые дают повод, как считает Бердяев, обвинять Ницше в ницшеанстве. «Очень легко, – пишет он, – привести в пользу такого мнения несколько известных цитат из Заратустры. «Благо войны освящает всякую цель». «Любите мир, как средство к новым войнам». Так говорил Заратустра. И Заратустра не любил добрых и справедливых. «Будьте жестки», – учил он. И еще учил он «падающего толкнуть». Слишком соблазнительно показалось увидеть в германцах, обнаруживших такую жестокую волю к власти и так освящающих войною всякую цель, исполнителей заветов Заратустры»<sup>1</sup>.

Заратустра говорил и не так. И он говорил не «будьте жестки», а «будьте жестоки». И не только в «Заратустре» Ницше пишет о войне. Вот, например, в «Антихристе»: «Иное дело война. Я по-своему воинствен. Нападать принадлежит к моим инстинктам. *Уметь* быть врагом, быть врагом – это предполагает, быть может, сильную натуру, во всяком случае, это обусловлено в каждой сильной натуре. Ей нужны сопротивления: *агрессивный* пафос так же необходимо принадлежит к силе, как мстительные последыши чувства к слабости»<sup>2</sup>.

А Бердяев твердит нам: да, не то имел в виду Ницше. Ницше хороший. Ницше всего лишь романтик. «Он бежал от Шопенгауэра и Вагнера к Монтеню и Стендалю. Он стремился к солнцу, исповедовал религию солнца. Поистине в духе Ницше больше славянского, чем германского: есть в нем что-то конечное, последнее, уже переливающееся за грани культуры, выходящее к религиозному пределу, родственное нашему Достоевскому. Как близок Ницше по своему пафосу русским религиозным исканиям!»<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Футуризм на войне. С. 55.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 705.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Ницше и современная Германия // Футуризм на войне. С. 56–57.

Да, это, конечно, прелестно: Ницше близок русским религиозным исканиям! А Достоевский? Да, Ницше в Достоевском нравились вовсе не христианские сопли, которые размазывает Бердяев, а то, что Достоевский умел все это мастерски изобразить. «Тот странный и больной мир, – пишет Ницше, – в который вводят нас Евангелия, – мир как бы из одного русского романа, где сходятся отбросы общества, нервное страдание и «ребячество» идиота, – этот мир должен был при всех обстоятельствах сделать тип более *грубым*...»<sup>1</sup>.

Ницше хочет сказать, что последователи извратили чистый тип Спасителя. Они не увидели в нем, как хочет сказать Ницше, «идиота». «Можно было бы пожалеть, – замечает Ницше, что вблизи этого интереснейшего из *decadents* не жил какой-нибудь Достоевский, т.е. кто-либо, кто сумел бы почувствовать захватывающее очарование подобного смешения возвышенного, больного и детского»<sup>2</sup>.

Уже было замечено, что Достоевский изображает в основном людей ненормальных, – тот тип, который Ницше характеризует французским словом *resentiment*, смесь гордыни и унижения. И это Ницше нравится, а вовсе не христианские искания Достоевского: Алеша Карамазов для него такой же придурак, как и Смердяков.

Тема войны занимает в творчестве Бердяева особое место. И такая вещь, как война, не может не волновать любого нормального человека: война возмущает, вдохновляет, пугает, ужасает, но она не может оставлять равнодушным.

Если попытаться обозначить самую общую позицию Бердяева по вопросу о войне, – а сделать это как всегда очень трудно, потому что он переворачивается на каждом шагу, и только ухватишь его за одно место, он тут же поворачивается к тебе совсем другим местом и кричит: чур, не я, – то она та же самая, что и у... Ленина. Позиция Ленина здесь известна:

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 656.

<sup>2</sup> Там же. С. 656–657.

несправедлива война захватническая, когда на тебя нападают, и справедлива, когда ты защищаешься. Но это было бы очень просто. И с этим согласился бы даже Бердяев. Но есть, по Ленину, особая историческая категория войн, – это войны *империалистические*. Империалистическая война это война, которая идет за передел мира, за передел мирового рынка, за рынки сырья и рынки сбыта. Это война эпохи монополистического капитализма. Так вот эта война несправедлива с обеих сторон, с обеих сторон захватническая, с обеих сторон грабительская. А кто кого ограбит, это уже решает сила.

Иначе говоря, здесь полная взаимность и полная симметрия. Такая же полная взаимность и полная симметрия и у Бердяева. Но если у Ленина империалистическая война это война несправедливая с обеих сторон, – «...война 1914 – 1918 годов была с обеих сторон империалистической (т.е. захватной, грабительской, разбойнической) войной из-за дележа мира, из-за раздела и передела колоний, «сфер влияния» финансового капитала и т.д.»<sup>1</sup>, – то у Бердяева она с обеих сторон, не падайте в обморок, дорогой читатель, справедливая. «Нужно признать, – пишет Бердяев, – что война одинаково может быть оправдана с двух сторон. Это нравственно парадоксальное по внешности утверждение ведет не к нравственному индифферентизму, а к повышению нравственного сознания. Нравственно ошибочно и недостойно обосновывать, например, великую миссию России на принижении других народов. Достойнее бороться за исторические ценности с противником, за которым признаются некоторые ценности. Война есть столкновение судеб, поединок, обращенный к высшему Суду»<sup>2</sup>. «Можно сказать, что борьба народов за историческое бытие имеет глубокий моральный и религиозный смысл, что она нужна для высших целей мирового процесса»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 27. С. 303–304.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 181.

<sup>3</sup> Там же.

Любое осуждение войны Бердяев называет «морализаторством», непониманием высшего исторического смысла войны. Война, по Бердяеву, двигатель исторического прогресса. Без войны застой, деградация и т.п. «Пацифистская теория вечного мира легко превращается в теорию вечного покоя, счастливой бездвижности...»<sup>1</sup>. «И на небе, в иерархии ангелов, есть войны. Войны могут быть духовными, войнами духов. Духи добрые сражаются с духами злыми, но вооружения их более тонкие и совершенные. Творческие задания исторического и мирового процесса не могут прекратиться и не может наступить состояние статическое, вечный счастливый покой»<sup>2</sup>.

В общем, «и вечный бой, покой нам только снится...». Ленин против аннексий и контрибуций. Бердяев то и другое считает священным правом победителя. «Формальный принцип отрицания всяких аннексий, – заявляет Бердяев, – сохранения старых установившихся границ неприемлем, последовательно не проводим и не может претендовать на безусловное значение»<sup>3</sup>.

В некоторых случаях, считает Бердяев, аннексии оправданы. Так, например, ему особенно очень хочется отнять у Турции проливы. И «вышие цели» войны, нравственные, духовные, идеальные, оборачиваются в конечном счете и у Бердяева вполне материальными. И в особенности он проговаривается об этом в своей лекции о войне в 1918 г., доказывая что война выгодна всем классам и сословиям России. И чтобы империалистическая война не превратилась в войну гражданскую, гражданскую войну надо превратить в войну империалистическую, и ненависть народа к своим угнетателя превратить в ненависть национальную, в ненависть русского к немцу. И Бердяев в течение всей войны 14 – 18 гг. клеймит «тевтонов»

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. С. 185.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 186.

как варваров, которые хотят истребить более высокую русскую культуру. То же самое делал и его немецкий друг Макс Шелер, только с другой стороны. Он, как и его духовный выкормыш Гитлер, доказывал англичанам и французам, что он хочет спасти европейскую культуру от варваров-большевиков.

Бердяев, похоже, не был рад поражению гитлеризма. В «Судьбе России», а это уже после Второй Мировой, он нигде не рассматривает специально фашизм. А если говорит о нем, то только поставив его рядом с коммунизмом. Получается, что это как будто бы одно и то же. Но тогда непонятно, почему в смертельной схватке в этой войне сошлись прежде всего коммунизм и фашизм, а либералы готовы были мириться с гитлеризмом. Похоже, Бердяев, как и Хайдеггер, делал ставку на Гитлера как спасителя европейской культуры. И, как и Хайдеггер, был разочарован неудачей Гитлера. Именно после этой неудачи тот писал: «Закат уже совершился. Следствие этого события – обстоятельства всемирной истории нашего столетия. Они обставляют собою уже просто лишь истечение закончившегося»<sup>1</sup>. «Только после этого заката сбудется через долгое время внезапная тишина Начала. На закате все, т.е. то сущее в целом, о котором метафизика высказывает свои истины, идет к своему концу»<sup>2</sup>.

Знакомый нам мотив «конца истории». Только Фукуяма, вслед за Гегелем, провозгласил этот «конец», потому что *лучше* быть не может: все, наконец, свободны в «гражданском обществе», как считал Гегель. Бердяев и Хайдеггер провозглашают «конец истории», потому что хуже быть не может: человечество достигло дна своего падения, даже самого выдающегося «спасителя» европейской культуры, Гитлера, оно уничтожило. И теперь остается только дожидаться «тишины Начала». Что это за «Начало»? Это непонятно так же, как непонятен Сверх-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Преодоление метафизики / Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 215.

<sup>2</sup> Там же.

человек Ницше, который должен придти на смену «последнему человеку». Все будет иначе: Земля и Небо будут другими... Бердяев уповает на Второе Пришествие. И все социальные, все духовные, все человеческие проблемы могут быть решены только Воскресением и Преображением. Но зачем же тогда проклинать и бесноваться? К чему этот милитаризм, это страстное желание отнять у турок Дарданеллы?

Когда Бердяев пишет об участии народа в войне, то он несколько не сочувствует этому народу, гибнущему в окопах под немецкими снарядами. Он даже не имеет в виду возможную реакцию этого народа на такое отношение к нему. Он не имеет в виду, что кто-то из этого самого народа прочитает то, что он о нем пишет. Народ для Бердяева однозначно пушечное мясо, и не более того. Он нигде не пишет о героизме этого самого народа, который этот самый народ проявил вопреки чуждым ему целям войны.

Бердяев, похоже, не знает, или не хочет знать, знаменитой формулы Клаузевица: война есть продолжение политики иными средствами. У него война вообще не имеет отношения к политике, к политическим целям. Минувя всякую политику он, как обычно, сразу воспаряет к морали и религии. И уж тем более он не касается экономики, ведь политика это только концентрированное выражение экономики. Он, правда, пишет о выгодности для всех слоев русского народа победы в Мировой войне.

Бердяев пишет о «патриотизме» Пуришкевича. Это теперь, во время войны. До того о Пуришкевиче Бердяев писал иначе: «Бесноватость иеромонаха Илиодора и Пуришкевича и бесноватость «большевика» и «максималиста» – одного порядка, на ту же стихию опирается. Одержимость бесами выражается в однородном физиологическом крике и физиологическом искажении лица»<sup>1</sup>.

Бердяев хочет сказать, что он сам не бесноватый. А ведь те, которые его знали, свидетельствуют как раз именно бесно-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С. 52.

ватость. Но мы осуждаем его отнюдь не за это. То, что Бердяев называет здесь «бесноватостью», есть просто *страсть*. Ничто великое не совершалось без страсти, говорил Гегель. И всякое великое деяние это великая страсть. Вопрос только в том, какое это «деяние». В одном и том же физиологическом крике и физиологическом искажении лица выражается и призыв вперед – в бой, и паникерский ужас призывающего бежать с поля боя. Но это не значит, что идущий на смерть и бегущий от врага одно и то же. Это вроде той шутки: нам татарам все равно, – отступать – бежать, наступать – бежать, – главное бежать. А Бердяев всех валит в одну кучу, – и иеромонаха Илиодора, и Пуришкевича, и «большевика» и «максималиста» только потому, что они «бесноватые», т.е. одержимы некоторой идеей, желанием бороться и победить. Как будто у него самого такого желания не было никогда.

## «Новое религиозное сознание»

«Проклятые» вопросы,  
Как дым от папиросы,  
Рассеялись во мгле.  
Пришла проблема Пола,  
Румяная Фефёла,  
И ржет навеселе.

Саша Чёрный

Проблема пола пришла на определенном историческом фоне, который рисует в своих воспоминаниях Корней Чуковский. Это время с 1908 по 1912 годы. «Обычно, – пишет Чуковский, – вспоминая об этом, говорят о правительственном терроре, о столыпинских виселицах, о разгуле черной сотни и т.д. Все это так. Но к этому нужно прибавить страшную болезнь вроде чумы или оспы, которой заболели тогда тысячи русских людей. Болезнь называлась: опошление, загнивание души, ибо наряду с политической реакцией свирепствовала в ту пору психическая; она отравила умы и чудовищно искалечила нравы. Тяжелее всего поразила она так называемых «культурных людей» – тех самых, кого в девятьсот пятом году взметнуло кверху революционной волной, а теперь бросило в глубь обывательщины – к «мелким помыслам, мелким страстям». Никогда еще обширные слои интеллигенции не были так оторваны от народных интересов и нужд:

Отбой, отбой!  
Окончен бой! –

На все лады повторяли они про революцию девятьсот пятого года»<sup>1</sup>.

И еще одно свидетельство современника, – для тех, которые кричат о расцвете культуры «серебряного века». Это – пишет современник и очевидец того, что собой представляла эта «культура», автор «Хождения по мукам» Алексей Толстой: «Петербург жил бурливо-холодной, пресыщенной, полуночной жизнью... В последнее десятилетие с невероятной быстротой создавались грандиозные предприятия. Возникали, как из воздуха, миллионные состояния. Из хрусталя и цемента строились банки, мюзик-холлы, скетинги, великолепные кабаки, где люди оглушались музыкой, отражением зеркал, полуобнаженными женщинами, светом, шампанским. Спешно открывались игорные клубы, дома свиданий, театры, кинематографы, лунные парки. Инженеры и капиталисты работали над проектом постройки новой, невиданной еще роскоши столицы, неподалеку от Петербурга, на необитаемом острове.

В городе была эпидемия самоубийств. Залы суда наполнялись толпами истерических женщин, жадно внимающих кровавым и возбуждающим процессам. Все было доступно – роскошь и женщины. Разврат проникал всюду, им был, как заразой, поражен дворец... Дух разрушения был во всем, пропитывал смертельным ядом и грандиозные биржевые махинации знаменитого Сашки Сакельмана, и мрачную злобу рабочего на сталелитейном заводе, и вывихнутые мечты модной поэтессы, сидящей в пятом часу утра в артистическом подвале «Красные бубенцы», – и даже те, кому нужно было бороться с этим разрушением, сами того не понимая, делали все, чтобы усилить его и обострить.

То было время, когда любовь, чувства и добрые, и здоровые считались пошлостью и пережитком; никто не любил, но все жаждали и, как отравленные, припадали ко всему острому, раздирающему внутренности.

---

<sup>1</sup> Чуковский К. Современники. Портреты и этюды. М., 1962. С. 386.

Девушки скрывали свою невинность, супруги – верность. Разрушение считалось хорошим вкусом, неврастения – признаком утонченности. Этому учили модные писатели, возникавшие в один сезон из небытия. Люди выдумывали себе пороки и извращения, лишь бы не прослыть пресными.

Таков был Петербург в 1914 году».

Как это все нам теперь знакомо! Но мы знаем, чем это кончилось тогда и не знаем, чем это кончится теперь. «Культурные люди», – ох, как знакома нам эта картина! – возвращались, с одной стороны, в лоно самодержавного феодального государства, а с другой – погружались в самый пошлый быт. Эйфория от Манифеста 17 октября прошла, столыпинская реакция не радовала. И многие «культурные люди», как пишет об этом Чуковский, ощущали это как жизненный крах. «Начались повальные самоубийства: что ни день в одном лишь Петербурге люди стали десятками вешаться, стреляться, топить, и это сделалось бытовым, заурядным явлением, ежедневной рубрикой газет. Смерть оказалась излюбленной темой тогдашних повестей и романов, ее воспевали в восторженных гимнах, из нее создавали культ. Наряду с этим – как проявление того же отрыва от идеалов «гражданственности» – небывалый расцвет порнографии, повышенный интерес к эротическим, сексуальным сюжетам...»<sup>1</sup>.

Вот на этом фоне и явилось «новое религиозное сознание», которое позволяло быть одновременно как бы и религиозным, и, вместе с тем не лишая себя некоторых плотских удовольствий, проще говоря, и рыбку съесть, и невинность соблюсти. Именно такое «сознание» и пытались выработать прежде всего Дмитрий Сергеевич Мережковский и его жена Зинаида Николаевна Гиппиус, а также примкнувший к ним Бердяев. В этом же направлении шел и писатель Василий Розанов, который выступал против полового аскетизма православного христианства.

---

<sup>1</sup> Чуковский К. Современники. Портреты и этюды. С. 386–387.

Мережковский и Гиппиус противопоставляли христианской аскезе, в частности половому воздержанию, языческие культы, в том числе священное скотоложство, которое практиковалось в язычестве. Но они не отказывались полностью от христианства, а только хотели *дополнить* христианскую духовность языческой телесностью. В язычестве, как известно, в противоположность христианству, тело не считалось «сосудом греха». Грехом считалось скорее отсутствие развитой телесности. В христианстве, наоборот, всякий телесный порок, уродство считается признаком близости к богу, *убожеством*. На Руси таких называли *блаженными*. Вот и Мережковский с Гиппиус заговорили о том, что «плоть духовна», а «дух воплощен».

«Основные мотивы духовных поисков Мережковского и его группы, – пишет об этом С.А. Титаренко, – были навеяны идеей Вл. Соловьева об идеальной половой любви как пути соединения человека с Богом и достигаемого таким образом спасения. Мережковский полагал, что основной смысл воскрешения Христа заключался в освящении плоти, а поскольку, по его мнению, плоть являлась квинтэссенцией пола, то именно мистический половой союз является освящением человека, преображением его тленного существа в нетленное единство нового всечеловеческого организма – церкви Третьего завета»<sup>1</sup>.

Ветхий завет не оправдал себя и был заменен Новым заветом. Последний тоже оказался несостоявшимся, как считали основоположники «нового религиозного сознания». Поэтому нужен Третий завет. Получается своеобразная гегелевская триада: язычество – тезис, христианство – антитезис, новое религиозное сознание – синтез.

Бердяев отнесся к этой идее осторожно, в особенности после того, как ему было предложено быть «третьим», а его жене Зинаида Гиппиус назойливо предлагала стать в их кругу

---

<sup>1</sup> Титаренко С.А. Н.А. Бердяев. С. 30.

гетерой. Сам Бердяев в работе «Метафизика пола и любви» заявляет, что первая и высшая форма любви – любовь половая, является тайной брачной, тайной двух, а не «тайной Трех»<sup>1</sup>. Как заметила Зинаида Гиппиус, он колебался из стороны в сторону.

Как и во всех других серьезных вопросах в вопросе половом Бердяев «колебается» между Эросом и Гадесом, между Афродитой небесной и Афродитой простонародной. И «колебание» его коренится в том, что он не может соединить в органическом синтезе противоположности духовного и телесного. «Плоть, – заявляет он, – метафизически равноценна духу, и плотское в любви равноценно духовному»<sup>2</sup>.

Можно тысячу раз повторить, человек есть «духовная плоть» и «воплощенный дух», но от этого дух не воплотится, а плоть не одухотворится. Нужно показать то «третье», через которое дух становится плотью, а плоть одухотворяется. Все аргументы против этого были уже высказаны Аристотелем. Ведь и Платон не считал, что человек это чистый дух. У человека есть тело. Но это тело есть воплощение «идеи». Эта телесность – тюрьма для души, скажут стоики. И в христианство эта «тюрьма» перейдет. Поэтому Сократ и Платон – предтечи христианства, хотя они еще и язычники. Опыт непосредственного соединения человеческой телесности и идеальности повторил уже в XIX веке Людвиг Фейербах. Но этот опыт опять-таки оказался неудачным, потому что Фейербах попытался соединить то и другое *непосредственно*, а непосредственно дух и тело не образуют какого-то синтетического единства, это может быть только некоторая механическая смесь того и другого, некоторая эмульсия. Здесь получается или спиритуализм, или натурализм, или механическое соединение того и другого. Как в своей антропологии, так и в своей философии любви Фейербах не пошел дальше этого. Дальше этого и невозможно пойти

---

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 245.

<sup>2</sup> Там же. С. 243.

оставаясь в рамках антропологии и не переходя в социологию, т.е. в плоскость социально-историческую.

Новые язычники, Бердяев, Мережковский и сексуально озабоченный Розанов снова пытаются это сделать, т.е. соединить Эроса и Гадеса, на почве антропологии. Но они только на тысячу ладов повторяют одно и то же: «плоть священна», «пол священен», «скотоложство священно»... Если бы они жили в наше время, то они сказали бы еще, что мужеложство «священно» и вышли бы на гей-парад на Красной площади.

Адепты нового религиозного сознания критикуют современную им форму брака, государственно-христиански узаконенную и регламентированную. Трезво-буржуазный взгляд на брак выразил в свое время Иммануил Кант своим определением брака: «Половое общение по закону есть брак (*matrimonium*), т.е. соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга»<sup>1</sup>.

Нормальное нравственное чувство как-то оскорбляется таким определением. А любовь? – как сказала одна дама. Любви, – по закону! – здесь не предусматривается. Церковное освящение брака этого тоже не предусматривает: батюшка, правда, порекомендует вам жить в любви и согласии, но он не спросит вас как о предварительном условии заключения брака, а любите ли вы друг друга. Ну а как быть с «пожизненным обладанием половыми свойствами друг друга», если эти «половые свойства» у одного из супругов по разным причинам закончатся, а у другого их девать некуда? Вот тут и начинаются проблемы.

Вот против этого-то и протестует «новое религиозное сознание», оно протестует, и законно, против такого государственно-церковного понимания брака. Но что оно предлагает взамен? А взамен оно предлагает не раскрепощение любви, а раскрепощение «плоти», раскрепощение пола, по-английски – секса. И, главное, отождествление того и другого, любви и

---

<sup>1</sup> Кант И. Собр. соч. в 8-ми т. Т. 6. М., 1994. С. 305.

«секса», происходит и в религиозном христианском сознании, которое осуждает любовь как «грех», и в «новом христианском сознании», которое хочет оправдать этот самый «грех», толкуя его так, что в язычестве это не было грехом, а это и было священнодействием. Но все дело в том, что в язычестве вообще не было «греха», потому что там не было противопоставления «плоти» и, как сейчас очень любят выражаться, «духовности». До такого противопоставления додумается только греческая философия и, вслед за греками, христианство, почему его и невозможно отделить от греческой философии.

Сознание христианина здесь двоятся. Оно двоятся даже у такого гиганта, как Лев Николаевич Толстой, у которого непонятно как трактовать поступок Анны Карениной, как «грех», или как любовь. И об этом до сих пор спорят философы и филологи. И об этом можно спорить бесконечно, потому что одно от другого отделилось реально-практически в современном обществе: брак не предполагает любовь, а любовь не предполагает брака. Но брак и семья, как правильно отмечал Гегель, освящаются только совместной заботой по воспитанию детей. Но если нет детей, то и нет никакой святости в любви, любовь все равно оказывается только «сексом». А брак, в котором дети рождаются без любви, делает детей несчастными детьми, – они с детства не знают, что такое любовь.

Мы должны сказать, что греховно то общество, в котором любовь считается «грехом». Вот и с Анной случился «грех», потому что в этом обществе то, что с ней случилось, считается «грехом». А Бердяев, Мережковский и Розанов обвиняют тут в лучшем случае традиционное христианство. И они хотят реформировать не общество, не государство, а религию и церковь. Отвергая, по словам, М.М. Тареева «двойную бухгалтерию», Бердяев, «вместе со своими единомышленниками всяких оттенков», становится перед безвыходной дилеммой путей, «не ведущих в один Рим», Это путь религиозно-общественного абсолютизма и путь религиозного анархизма. «Пер-

вый путь, – пишет Тареев, – ведет к признанию религиозной святости за данными формами общественности, к признанию религиозной абсолютности за самой идеей исторической формы, в частности, за идеей власти. Предполагается, что условно-общественная форма достигает религиозной святости, приближаясь к своему естественному пределу, к предельному совершенству: отсюда общественная власть должна быть безграничная, семья в данной форме неразрывная, собственность абсолютно неотъемлемая, сословные грани безусловно непременные и пр. Второй путь, напротив, ведет к отвержению всякой формы, как таковой, к отмене власти, *всякой* власти, семьи, *всякой* семейной формы и т.д.»<sup>1</sup>.

По первому пути пошли обер-прокурор Священного Синода Константин Петрович Победоносцев, по второму Василий Васильевич Розанов. Оба эти пути, как отмечает далее Тареев, не дают окончательного решения религиозно-общественного вопроса. «Г. Бердяев, – пишет Тареев, – порицательно судит о первом пути и довольно решительно становится на второй путь»<sup>2</sup>. Но Бердяев, как это у него всегда и бывает, «решительно» не становится ни на один путь: пойдя по одному пути он как-то незаметно вдруг переворачивается и, оказываясь, идет совсем по другому пути, часто противоположному тому, по которому он шел до того. При чем всегда считает себя правым. И Тареев подмечает, что у Бердяева в его работе «О новом религиозном сознании» пробивается, как выразился сам Бердяев, «теория двойной бухгалтерии» или теория «разнородности сфер лично-религиозной и условно-общественной». «Эти два потока, – пишет Тареев, – идут в книге не сливаясь, не впадая в одно русло высшего синтеза, и их сопоставление приводит к наиболее любопытным результатам, давая критику в руки неотразимое оружие»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Тареев М.М. Религия и общественность // Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 389.

<sup>2</sup> Там же. С. 390.

<sup>3</sup> Там же. С. 396.

О «неотразимости» оружия против Бердяева Тареев толкует совершенно напрасно: на противоречиях ловить Бердяева невозможно, потому что, во-первых, Бердяев здесь проявляет такую софистическую ловкость, что он вас же и обвинит в узости и заскорузлости вашего логико-гносеологического мышления с его «запретами», в том числе законом «запрещенного» противоречия. Он просто скажет, что он не обязан разделять вашу логику. А во-вторых, и это тоже очень характерно для Бердяева, ему, как говорится, все божья роса. И он вообще не будет слушать никакую вашу критику. Вот что писал в связи с этим Луначарский, вспоминая дебаты во время вологодской ссылки: «Идеалисты в лице Н.Бердяева бывали обыкновенно биты, но нисколько этим не смущались; разбитые на земле на основании науки и логики, они уходили на небо (по словам А.Богданова) в область трансцендентного, и там, где неприменимы методы ни науки, ни логики, конечно, оставались непобедимыми»<sup>1</sup>.

Конечно, когда человек прыгнул на небо, попробуй его там достань. Это так же, как «последний аргумент» стулом по голове. Что против этого возразишь? И Бердяев выступает только там, где его принимают. А там, где его не принимают, он просто не выступает. Об этом интересно пишет опять же Луначарский: «Вообще докладов читалось в то время в Вологде много. На первом плане блистал Николай Ал. Бердяев, только что начавший переходить от идеалистически окрашенного марксизма к сумеркам мистики, из которых нырнул прямо в ночь философски интерпретированного православия. Эту эволюцию Бердяева, конечно замечали, но изящество его речи и широкая культурность подкупали ссыльных и крутившуюся вокруг них молодежь. Мне пришлось с первых же рефератов выступить со всей резкостью именно против Бердяева. Сколько могу помнить, успех мой был очень велик и влияние Бердяева в нашей среде чрезвычайно ослабло. Сам Бердяев, не-

---

<sup>1</sup> Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 32.

смотря на все мои приглашения приходить на мои рефераты и возражать мне, – туда не являлся»<sup>1</sup>.

Синтеза не получается. Синтез возможен только через *снятие* одного в другом. Но этой диалектико-логической категории «снятие» Бердяев и его единомышленники не знают. Поэтому они и болтаются между двумя крайностями: религиозно-половым анархизмом, когда «все позволено», и феодальным тоталитаризмом, когда «ничего нельзя». Синтез был бы возможен в результате нахождения такой общественной формы, которая не была бы «репрессивной» по отношению к полу, но, вместе с тем, не поощряла бы половую разнузданность. Но такой общественной формы, если не считать будущего царствия небесного, где будут царить всеобщая любовь и согласие, Бердяев нам не показывает. А если же это царствие непременно буди, буди, то и хлопотать нечего, – молись и жди.

«Отдел «Метафизика пола и любви», – пишет Тареев, – Г. Бердяев начинает такими словами: «Вопрос о поле и любви имеет центральное значение для всего нашего религиозно-философского и религиозно-общественного мирозерцания». И тем не менее мы не можем дать ни малейшего понятия о содержании этого отдела: так туманно он изложен. Больше всего здесь автор находится под влиянием туманной статьи В.С. Соловьева «О смысле любви». Но возможны и другие более модные влияния»<sup>2</sup>.

Относительно других модных влияний здесь, видимо, надо назвать уже упоминавшегося немца женофоба Вейнингера, которого Бердяев почему-то считает великим мыслителем. Но это особый разговор. Что же касается «туманной» статьи Соловьева, то, по крайней мере, одна мысль в ней совершенно понятна: *детей можно рожать и без любви*. И это, так сказать, медицинский факт. И относительно Соловьева и Вейнингера понятно то, что они занимают *противоположные* позиции в

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 418.

вопросе о «любви»: Соловьев признает *платоническую*, т.е идеальную, любовь, Вейнингер – только физиологическую.

Уже греки отделяли одно от другого: для деторождения у них была жена, а для любви были гетеры. Поэтому любовь не связана напрямую с физиологией, с которой ее обязательно связывает вульгарный материалист и любой пошляк. Бердяев просто вульгаризировал эту мысль в том смысле, что любовь и деторождение вообще несовместимы, и если хочешь любить, то не рожай детей. Может быть, именно поэтому у него собственных детей не было.

Можно это не значит нужно. И если можно рожать детей без любви, то это не значит, что именно так и нужно делать. Соловьев развивает идею так называемой платонической любви. Христианство если и признает любовь, то именно платоническую, абсолютно чистую и бескорыстную. И странно, что христианин Тареев этого не понимает.

Первым женофобом в европейской философии был, как известно, Шопенгауэр. Именно он откровенно и сознательно поставил женщину ниже мужчины. Известно также, что он всю жизнь прожил холостяком. И он, кажется, был первым, кто поставил вопрос о половой любви *метафизически*. Но метафизика пола у Шопенгауэра это скорее зоология, чем метафизика. Метафизика это все-таки то, что *после физики*. У Шопенгауэра же сплошная физика. И в понимании половой любви он *антипод* Владимира Соловьева, которого не понял Бердяев. И понятно, почему не понял, потому что он в своем понимании ближе к Шопенгауэру, чем к Соловьеву и христианству. Если согласно Соловьеву половая любовь у людей не обязательно связана с деторождением, то у Шопенгауэра единственный смысл, цель и назначение половой любви деторождение, а сама «любовь» у него есть всего лишь «инстинкт» продолжения рода.

«...Всякая влюблённость, – пишет Шопенгауэр, – какой бы эфирный вид она себе ни придавала, имеет свои корни

исключительно в половом инстинкте; да в сущности она и не что иное, как точно определенный, специализированный, в строжайшем смысле слова индивидуализированный половой инстинкт»<sup>1</sup>.

Никакого специфически человеческого содержания, того содержания, которое воспевалось поэтами, Шопенгауэр в половой любви не усматривает. Для него это только «иллюзия». Разум человека, как и во всех других случаях, не может, согласно Шопенгауэру, направлять человека в делах любви. Инстинкт здесь берет верх над разумом. «Природа насаждает его там, где действующий индивидуум или не способен был бы понять цель своих действий, или не согласился бы стремиться к ней; вот почему инстинкт обыкновенно и присущ только животным, и к тому же преимущественно низшим, которые менее всего одарены умом. И почти исключительно в рассматриваемом случае инстинкт существует и у человека, который в противном случае хотя и мог бы понимать цель полового общения, но не стремился бы к ней с должным усердием, т.е. даже в ущерб своему индивидуальному благополучию. Таким образом, и здесь, как и во всяком инстинкте, истина, для того чтобы воздействовать на волю, принимает облик иллюзии»<sup>2</sup>.

Получается, что в таком важном вопросе, как продолжение рода, человек может руководствоваться только иллюзиями, а не умом. Но это фактически не так, потому что люди часто сознательно решают заводить детей. И сознательно же решают их не заводить. И сознательным мотивом здесь бывает, например, желание иметь наследника своего имущества, или своих дел. Это то, чего у животных как раз и нету: у животных дети не наследуют имущество родителей, а наследуют только те инстинкты, благодаря которым они и сами появились на свет. И

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Метафизика половой любви // Избранные произведения. М., 1992, С.373 – 374.

<sup>2</sup> Там же, С. 382.

человеческая любовь проявляется именно в том, что она способна победить «инстинкт».

При определенных условиях половая любовь разваливается на две половинки. С одной стороны, «инстинкт» и физиология, а с другой – мещанский сентиментализм, который с отвращением воспринимает всякую мысль половом общении. И тогда рождаются всякие уродства. И сам Шопенгауэр это подмечает.

Например, извращение Шопенгауэр толкует как «горе от ума». «Значительное преобладание головного мозга в человеке, – пишет он, – служит причиной того, что люди имеют меньше инстинктов, чем животные, и что даже эти немногие инстинкты легко подвергаются у них извращению. Например, чувство красоты, инстинктивно руководящее человеком при выборе объекта полового удовлетворения, извращается, вырождаясь в наклонность к педерастии»<sup>1</sup>.

Единственно верное здесь то, что эта «наклонность» действительно может быть только от «большого ума», потому что никакой инстинкт к этой наклонности не ведет, ведь у животных, которые живут исключительно инстинктом и безо всякого ума, как, например, насекомые, такой наклонности нет. Поэтому Шопенгауэр абсолютно неправ, определяя педерастию как «извращение инстинкта»<sup>2</sup>. Инстинкт вообще нельзя извратить. Инстинкт может давать ошибочные реакции. Так, например, рыба реагирует на блесну как на настоящую рыбку и... попадает на крючок. Но ни в коем случае не «извращенные». Извращенной может быть только *культура*, но никак не природа. И если можно говорить об извращении природы, то это всегда результат вмешательства человека.

Шопенгауэр в целом дает почти исключительно натуралистическую трактовку половой любви, смешивая две очень различные вещи – любовь и половое влечение. То же самое

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Цит. соч. С. 384.

<sup>2</sup> См.: там же. С. 406.

произойдет и у Фрейда. Но любовь это все-таки *человеческое* отношение, а половое влечение – *животное* отношение. И именно поэтому проявление этого последнего у человека в изоляции от человеческого любовного, или, по крайней мере, уважительного, отношения, оскорбляет нравственное человеческое чувство. А если этого чувства вообще нет, то это и есть извращение. Извращение и есть возвращение от человечности к животности.

Нас оскорбляет не животность как таковая, а проявление животности у человека. Мы никогда не относим моральное осуждение к животным. Но когда люди поступают как животные, то это вызывает у нас оскорбление нашего нравственного чувства. Когда ест и чавкает свинья, то это нисколько нас не смущает. Даже наоборот, это нас радует: хорошо ест, значит будет много сала. Но когда мы человеку замечаем, что он чавкает как свинья, то это уже моральное порицание.

Сам Шопенгауэр замечает, что «природа знает только физическое, а не моральное; между нею и моралью существует даже прямой антагонизм»<sup>1</sup>. Этот антагонизм и проявляется в том, что мораль начинается только там, где кончается «физическое». И там, где начинается «физическое», там кончается мораль. «Физическое» может морально осуждаться только в том случае, если оно подвластно нашей воле. И если наше половое влечение не подвластно нашей воле, то наше половое *поведение* все-таки подвластно. И если бы оно не было подвластно, то мы бы и не состоялись как люди, потому что люди начинаются только там, где начинаются *ограничения* на половое поведение. Первый социальный, а потому и человеческий, институт, который появляется только у людей, это институт *брака*. Брак это уже общественное, а потому человеческое, регулирование полового поведения. И все половые извращения связаны прежде всего с расстройством и несовершенством этого института.

---

<sup>1</sup> См.: Шопенгауэр А. Цит. соч. С. 410.

Об этом и Шопенгауэр догадывается. «Мужчина, – пишет он, – который при женитьбе руководится деньгами, а не своею склонностью, живет больше в индивидууме, чем в роде, а это прямо противоречит истинной сущности мира, является чем-то противоестественным и вызывает известное презрение»<sup>1</sup>.

Брак по расчету – почти общее правило в обществе, основанном на частной собственности, на деньгах. Деньги – вот причина всех извращений. Но денег в природе нет. Поэтому в природе нет извращений. Извращение появляется там, где появляется неуважение и презрение к тому, с кем должен производить на свет детей. И это как будто Шопенгауэр понимает. Неудовлетворенная любовь ведет к самоубийству и прочим нехорошим вещам. «Но не только неудовлетворенная любовь, – замечает Шопенгауэр, – имеет порою трагический исход: нет, и удовлетворенная тоже чаще ведет к несчастью, чем к счастью. Ибо ее притязания нередко так сильно сталкиваются с личным благополучием влюбленного, что подрывают последнее, так как они несоединимы с прочими сторонами его существования и разрушают построенный на них план его жизни. Да и не только с внешними обстоятельствами любовь часто вступает в противоречие, но даже и с собственной индивидуальностью человека, ибо страсть устремляется на такие существа, которые, помимо половых отношений, способны возбуждать у влюбленного одно только презрение, ненависть и даже прямое отвращение»<sup>2</sup>.

Вот это все очень хорошо описано у Льва Толстого в его «Крейцеровой сонате» и в «Анне Карениной». Но это все основано на смешении очень разных вещей – любви, страсти и полового влечения. «Удовлетворенная любовь», как выражается Шопенгауэр, это такое же нелепое выражение как и «удовлетворенное чувство красоты». Эти чувства, любовь, чувство красоты, нравственное чувство сами себе удовлетворение и

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Цит. соч. С. 402.

<sup>2</sup> Там же. С. 399.

не требуют какого то другого удовлетворения и какой-то внешней санкции. И именно эти чувства все освящают, в том числе и половое общение и половое поведение. Именно любовь первична, а все остальное вторично и производно. А не наоборот, как это в общем получается у Шопенгауэра и даже у Льва Николаевича, в особенности когда тот философствует.

Шопенгауэр считает, что «педерастическая склонность влечет за собою равнодушие к женщинам, которое все более и более усиливается и доходит до полного нерасположения и даже отвращения к ним»<sup>1</sup>. На самом деле все прямо наоборот: нерасположение и даже отвращение к женщинам ведет к «педерастической склонности». А нерасположение и отвращение к женщинам, как это показывает даже социология, возникает при ненормальных отношениях с матерью уже в детстве. Нелюбовь к матери ведет к нелюбви к женщине вообще. И точно так же – любовь к матери, к сестре ведет к тому, что и к любой другой женщине будет, по крайней мере, уважение. А когда есть уважение, то возможна и любовь. Во всяком случае, любовь без уважения это только половое влечение, которое в своей абстрактной животности возмущает всякое нормальное нравственное чувство. И даже сам Шопенгауэр замечает, что «обыкновенное половое влечение пошло, так как, чуждое индивидуализации, оно направлено на всех и стремится к сохранению рода только в количественном отношении, без достаточного внимания к его качеству»<sup>2</sup>.

Для нормального человека пошло все, что носит неприкрыто животный характер. Половое влечение может быть направлено «на всех», даже не только женщин. Но любить можно только одну. И только эта любовь может направлять половое влечение, но также и сдерживать его, если оно неуместно. В человеке животное подчинено человеческому, а не наоборот, как это получается у Шопенгауэра.

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Цит. соч. С. 410.

<sup>2</sup> См.: там же. С. 393.

«Новое религиозное сознание» не смогло найти гармонического единства человеческого чувства и полового влечения. Оно тяготело, с одной стороны, к натурализму, т.е. к Шопенгауэру, а с другой – к Афродите Небесной, т.е. к христианскому сентиментализму. У Василия Розанова мы имеем сочетание и того и другого. Бердяев здесь, как и во всем остальном, ищет решения вопроса не на земле, а на небе. Но что там на небе... Бог его знает...

## Пессимистическая трагедия

Дни монотонные как дождь оледенелый  
Я в вечности моей коплю, но края нет.  
Мощь, гордость и тоска – все суета сует  
И ужас тяготит и битва надоела

Эдгар По

Трагедию как жанр впервые, как известно, определил Аристотель в своей «Поэтике»: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по-разному в различных ее частях, [производимое] в действии, а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очищение (katharsis) подобных страстей»<sup>1</sup>.

Жизнь и судьба Бердяева никак не подходят под это определение. Здесь нет ни действия важного и законченного, и повествование об этом не вызывает ни страха, ни сострадания, соответственно – нет и очищения и просветления души. Бердяев, как замечает Анатолий Васильевич Луначарский, несерьезно относится к своему трагизму. «Серьезный человек, – пишет он, – когда душа его полна негодованием, тоскою и печалью, не может говорить об оптимизме, и, когда другой говорит о нем, ему стыдно за красноту, – но наш милый ритор вполне способен на это. «Смотрите, – говорит он, – негодование, тоска, печаль вечно будут жить на земле; но возведите очи горе и посмотрите на бумажных змеев, которых мы

---

<sup>1</sup> Аристотель. Поэтика // Соч. в 4-х т. Т. 4. С. 651.

пускаем: как блестят! Как трещат! – это и есть мост в царство небесное!»<sup>1</sup>.

Бердяев всю жизнь пускал этих «змеев», которые блестят и трещат. Но, несмотря на радужную перспективу войти в царствие небесное, в котором несть ни печали, ни воздыхания, Бердяев, чем дальше, тем больше впадал в тоску. И один из разделов его «Самопознания» так и называется – «Тоска»...

Философию Бердяев считал порождением новых смыслов, новых «змеев». Но эти новые смыслы могут сделать жизнь осмысленной и имеющей смысл только в том случае, если эти смыслы хотя бы как-то выражают смыслы реальной жизни. Нельзя сделать осмысленной бессмысленную жизнь. И разрыв между философией и реальной жизнью порождает то, что иногда называют жизненной трагедией. «Именно занятие философией, – пишет С.А. Титаренко, – помогло самому Николаю Александровичу избавиться от осознания трагичности своего существования»<sup>2</sup>.

Нет, не помогло! Понятно, что уговорить себя, – в том числе и всякими философскими заговорами, – можно в чем угодно. Можно убедить себя даже в том, что ты Наполеон. Но это не меняет положения вещей в мире. И разрыв остается даже если ты его не осознаешь адекватно. Он остается в ощущении, в чувстве, в болезненном состоянии сознания, в тех феноменах, которые описаны Зигмундом Фрейдом, – в вытеснении в подсознание и т.п.

«Изобретая новые смыслы, – пишет Титаренко, – противопоставленные осмыслению реальной действительности, создавая особый мир и веря в его реализуемость, философ открывал для себя путь к истинному существованию. Здесь мы видим типичное для эзотерика состояние, при котором, пребывая в состоянии творчества эзотерического мира, тво-

---

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Трагизм жизни и белая магия / Бердяев Н.А.: pro et contra. С.106.

<sup>2</sup> Титаренко С.А. Н.А. Бердяев. С. 57.

рец как бы сам оказывается в эзотерическом мире. Бердяев неоднократно подчеркивал, что главным моментом философского творчества является достижение личного осознания, а момент его передачи другому, то есть реализации, вторичен и до конца не адекватен, хотя и не менее необходим, поскольку он-то, как раз и является формой воплощения смысла в действительность»<sup>1</sup>.

Передача другому конечно же есть момент реализации. Но это только *момент* реализации. Действительная реализация возможна только в том случае, если то, что ты передал другому, помогает ему изменить свою реальную жизнь, или, по крайней мере, правильно осознать свою реальную жизнь. Но это все у Бердяева только эзотерические бумажные змеи, которых он всю жизнь запускал в небо, радуясь тому, как они блестят и трещат.

«Пройдя данный путь самореализации, – пишет далее Титаренко, – Бердяев оказался в ситуации пребывания в двух мирах: мире реальном и мире своего творчества. Возникает проблема выбора своей ориентации в этой ситуации. Это неизбежная проблема, с которой сталкивается эзотерическое творчество. Ряд эзотерических доктрин решают ее путем отказа от реального мира в пользу мира вымышленного. К этому склонны преимущественно восточные варианты эзотеризма. Большинство западных эзотерических учений, в значительной мере воспринявших идею христианской ответственности за судьбу мира, детально развивают свои варианты согласования ориентации в ситуации наличия двух миров. С точки зрения Бердяева именно проблему согласования человеческой ориентации в ситуации наличия двух миров способна решить только философия»<sup>2</sup>.

Чтобы решить эту проблему, философия должна сравнивать «два мира» – мира реального и мира «эзотерического».

---

<sup>1</sup> Титаренко С.А. Н.А. Бердяев. С. 57.

<sup>2</sup> Там же, С. 57–58.

А для этого надо знать, каков реальный мир. А вот здесь уже философия помочь не может, потому что она сама продукт отчуждения, с ней самой случилась эзотерика. Чтобы познать реальный мир нужна *наука*, прежде всего *историческая наука*, а не философия, которая строит вымышленный мир. Философия ничего не решает в этом мире. В *этом* мире все решают деньги и сила. На чьей стороне сила, на той стороне и деньги, а на чьей стороне деньги, тот купит себе любую философию, в том числе и такую философию, которая будет доказывать, что имеющие деньги и власть самые замечательные люди.

Название «Тоска» одного из разделов «Самопознания» у Бердяева перекликается с «Тошнотой» Сартра. И это понятно, потому что в этой жизни человеку может быть и тошно, и тоскливо. И те, кто в этой жизни совершенно не испытывают подобных чувств, люди в общем то придурковатые. «Есть люди, – как замечает Бердяев, – которые чувствуют себя весело в пустыне. Это и есть пошлость»<sup>1</sup>. Но когда человек никакой радости в этой жизни не испытывает, это тоже *патология*. Это отсутствие нормальной человеческой чувственности. И в этом суть всего экзистенциализма в XX в., и французского, и немецкого. Хайдеггера, правда, здесь спасало остроумие и хитрость. И, по крайней мере, раз в жизни он испытал радостный оптимизм. Этот оптимизм питался надеждой на возрождение немецкой культуры. Но все надежды здесь порушили армии союзников, и над Европой снова опустилась ночь, которая, как считал Хайдеггер, продлится теперь не менее трехсот лет. «Будет ли хоть одно зернышко наших усилий, – писал он Ясперсу 5 июля 1949 г., – что незамечено выстоит в ближайшие три столетия гибельного опустошения, нам и знать незачем»<sup>2</sup>.

Об этом он писал Ясперсу, который, в отличие от Хайдеггера, пострадал от нацистского режима из-за своей жены-ев-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. С. 65.

<sup>2</sup> Мартин Хайдеггер/Карл Ясперс. Переписка 1920–1963. М., 2001. С. 245.

рейки. Бердяеву, кстати, жену-еврейку нацисты простили, потому что философия у него оказалась более подходящей, чем у Ясперса. Ясперс связал свой оптимизм с либерализмом, но либерализм уже давно сгнил, и это гниение как раз и вызвало к жизни нацизм и фашизм в Европе. Бердяев тоже было дернулся в сторону нацизма, но и его здесь ждало разочарование, и, в конце концов, он даже стал радоваться победам Красной Армии. Бывают же такие парадоксы в истории. Об этом пишет в своих воспоминания Е.Ю. Рапп. Она вспоминает о том, что эмиграция пережила некое смятение, некие увлечения, несбыточные надежды. «С Бердяевым, – пишет он, – произошло тоже странное: и немолод был, и революцию вместе с нами пережил, и «Философию неравенства» написал, и свободу, достоинство и самостоятельность человека высочайше ценил... – и вдруг седеющий благородный лев вообразил, что вот теперь-то, после победоносной войны, прежние волки обратятся в овечек. Что общего у Бердяева со Сталиным? А однако в Союзе советских патриотов он под портретом Сталина читал, в советской парижской газете печатался, эмигрантам брать советские паспорта советовал, вел разные переговоры с Богомоловым – кажется, считался у «них» почти своим. В Россию, однако, не поехал. Но в доме у него в Кламаре чуть не все просоветское тогдашнего Парижа»<sup>1</sup>.

Да, было и такое в жизни Бердяева. «Странная моя участь: левые считают меня правым, правые считают левым, ортодоксы считают еретиком, еретики считают ортодоксом, и всегда я чувствую свой образ искаженным», – писал Бердяев Шестову.<sup>2</sup>

Выход простой – покажи себя в истинном образе. Или обрети свой истинный образ. А то получается какой-то буриданов осел. Но человек тем и отличается от буриданова осла (и от г-на в проруби), что человек все-таки решает, на какой сто-

---

<sup>1</sup> Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 80–81.

<sup>2</sup> Н.Бердяев и Л.Шестов. Переписка и воспоминания // Континент. 1981. № 30. С. 304.

роне ему быть. В этом и состоит свобода выбора: она состоит не только в том, что человек имеет *возможность* выбирать, но и *выбирает*. А если нет, то это и означает, что у человека нет ничего за душой, никакой положительной программы, никакого положительного идеала. «Программа» одна – прыгнуть на небо, как это всегда во всех затруднительных случаях делал Бердяев. Но несмотря на такую радужную перспективу, она его не утешала. И сам он в это не верил, а только делал вид, что верит, – «казался», но не «был».

Трагедия должна кончиться гибелью героя, гибелью, в которой он не виноват. И вообще нет конкретных и персональных виновников этой гибели. Это стечение обстоятельств, судьба. Это у греков. У Шекспира здесь будет играть значительную роль подлость и низость человеческая. Зло здесь обретает вполне конкретный и осязаемый характер. Это Яго, это король в «Гамлете». Бердяев умер в своей собственной постели, благополучно дожив до старости: и Железный Феликс отпустил его домой в 1920-м, и нацисты его не обидели. В чем же трагедия?

Трагедия Бердяева это трагедия одиночества. Бердяев, по словам А.Меня, не знал слова «мы». Это, как пишет Мень, было трагедией его жизни. «Наша последняя встреча, – вспоминал Б.К. Зайцев, – была грустной. Мы с женой шли по улице Кламара – навстречу похудевший, несколько сторбленный и совсем не картинно-бурный Бердяев. Увидев нас, как-то прояснел, нечто давнее, от хороших времен Сивцева Вражка, Прерова, появилось в улыбке. Подошел, будто как прежде.

Нет, прежнего не воротишь! Жена холодно, отдаленно подала ему руку – да, это не Москва, не взморье немецкое с пляшущими немцами.

Он понял. Сразу потух... Разговора не вышло никакого. Поздоровались на улице малознакомые люди, побрели каждый в свою сторону. Может быть, тик сильнее дергал его губы. Может быть, и еще больше он сторбился. Может быть, мы мог-

ли быть мягче с ним. (Но так кажется издалека! Тогда слишком все было остро. Он слишком был с «победителями». Тогда трудно было быть равнодушным)»<sup>1</sup>.

Да, трудно быть равнодушным, когда твоя Родина победила в великой войне. Но победителям Бердяев тоже был не нужен. Он оказался никому не нужен, потому что ему никто не нужен. Если это и трагедия, то это трагедия человека, застрявшего где-то в интермундиях и не прибывшегося ни к какому берегу. Он даже не пытается ревизовать все возможные позиции в этом мире. «Бердяев, – как пишет о нем Андрей Белый, – не устанавливает многообразия возможных отношений к действительности, не устанавливает границ возможных методов, не разбирает основательно ни один метод; его диалектический рационализм бросает его во все стороны и вместе с тем никуда не прибывает до конца. Не до конца консерватор, не до конца радикал; ни вправо, ни влево – ни туда, ни сюда; и *как будто* всюду: только *как будто*; *как будто* мистический реалист, а *как будто* и нет; *как будто* теократ, а *как будто* мирнообновленец; *как будто* говорит от лица нового религиозного сознания, а *как будто* и нет. Плеться в мирное обновление, он недостаточно консервативен, чтобы примириться с демократией; отрицая идею государства, собирается мирно реформировать эту идею. Словом, *левое уступление с правым уклонением*»<sup>2</sup>.

После такой отповеди Бердяев должен был бы если и не застрелиться, то уж, по крайней мере, замолчать на всю оставшуюся жизнь. Но он из тех, кому все божья роса. И он утерся и пошёл- пошел дельше бесконечно повторяя все то же самое.

Уже давно известно, что можно в этой жизни *быть*, а можно *казаться*. Об этом писал нелюбимый Бердяевым Александр Иванович Герцен. А у него было чему поучиться. «Из гениев русской культуры, – по воспоминаниям Е.Ю. Рапп, – Бердяев и

---

<sup>1</sup> Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 81.

<sup>2</sup> Белый А. Каменная исповедь // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 332.

его окружение больше всего ценили Достоевского и Вл. Соловьева. Они презирали, можно сказать, нашего Толстого, даже его художественное творчество. Особенно парадоксально высказывался в эту сторону Вышеславцев и встретил сочувствие у всех. Раз меня поразило определенно отрицательное отношение к Герцену. Дело было так. Окно кабинета Николая Александровича во Власьевском переулке выходило в глубь двора. Там стоял дом. Во время европейской войны там помещался госпиталь. Затем туда вселился неизвестно кто. Домик подвергался разграблению, кажется, был частично пожар, а затем дом стал разрушаться, стоял без окон и дверей. Это был дом, в котором одно время жил Герцен, его только не следует смешивать с домом, в котором родился Герцен, на Тверском бульваре. Все стояли у окна кабинета. Бердяев сказал, смотря на остатки здания: «Вот плод взглядов Герцена – достойный пример того, к чему вели Россию Герцен и иже с ним». Букштейн и Грифцов сочувственно подхватили слова Бердяева»<sup>1</sup>.

Оказывается, и в Мировой войне, а вовсе не только «европейской», виноват Герцен ?!

Тебе тоскливо, так застрелись. Так поступают мужественные люди. Но Бердяев, как и все капризные и малодушные люди, хочет, чтобы вместе с ним тосковали все другие. «Марксизм и вытекающая из него революционная деятельность, – писал Луначарский, – не утешают, это – знамя, оружие, это боевая музыка. Выбывших из строя надо лечить, но у нас нет лекарств для больных жизнебоязнью, для тех, кто изнемог от первой царапины или потерял присутствие духа при одном взгляде на поле сражения. Оставьте этих больных! У них есть свои лазареты, и, право, они недурно там себя чувствуют. Но если из лазарета выйдет тот или другой больной, задрапированный в мантию учителя, и начнет приглашать под его кровлю бойцов, если он станет предлагать нам под разными соусами свои больничные микстуры и выдавать побасенки своей

---

<sup>1</sup> Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 63–64.

мистико-метафизической сиделки за самую истинную истину – посмеемся над ним и отправим его обратно. Бердяев тоже принадлежит лазарету. Посмотрите, какую большую бутылку спиритуалистического бальзама притащил он с собою. Бердяев тоже один из жаждущих дурмана и грезы, и он не обманет нас тем, что тщетно старается приладить марксистское седло к тощему хребту своей идеалистической коровы»<sup>1</sup>.

Преимущество научной критики по отношению ко всякому «искусству» заключается в том, что «искусство», т.е. религию, теологию, мифологию можно критиковать при помощи науки, науку – при помощи «искусства» нельзя, потому что сам метод критики принадлежит только науке. Тут как у Спинозы: истина освещает и самое себя и заблуждение. А заблуждение не освещает даже самое себя, не говоря уже о том, чтобы освещать истину.

Поэтому и нельзя говорить об истине учения Бердяева, как это делает Титаренко. «Философия, – пишет он, – является не только сферой выработки новых смыслов, но и сферой подлинного общения по поводу них. Благодаря тому, что она вырабатывает универсальный смысл, в отличие от других отраслей культуры, она способна изменять человеческое мировоззрение в целом. В качестве первого шага она должна разоблачить все неистинные идеи и установки, возникшие вследствие первично неверной ориентации духа и внедрить новые истинные смыслы. Задача для Бердяева состояла в том, чтобы особым образом выраженные результаты своего творческого процесса внушить ученику, слушателю, читателю, с целью убедить его в них и таким способом погрузить его в аналогичное своему творческое состояние. Отточенность формулировок, суггестивность языка, публицистичность стиля, яркость и эмоциональность письма и речевого выступления, а главное непримиримая и резкая критика взглядов, которые не согласуются с личной концепцией, служили данной задаче»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Н.А. Бердяев: pro et contra. С. 115–116.

<sup>2</sup> Титаренко С.А. Н.А. Бердяев. С. 58.

Во-первых, истина, как я уже сказал, категория логико-гносеологическая, научная. И если Бердяев противопоставляет науке «эротическое искусство», то зачем приписывать его взглядам истину. Во-вторых, что есть истина. И этот пилатовский вопрос я ставлю здесь без пилатовской иронии, – определите, что такое истина. В-третьих, если доказано, что квадрат гипотенузы в прямоугольном треугольнике равен сумме квадратов катетов, то «убеждать» и «внушать» это слушателю, читателю и т.д. не надо. Там, где «внушение», «убеждение» и т.д., там уже не логика, а риторика, которая всегда входила в набор софистических искусств, потому что софистика отказывается от категории объективной истины. Истина проста и бесхитростна. А если в тебя начинают заколачивать как гвозди какие-то «истины», то от этого надо бежать как от цыганок, которые тебе «внушают» и «убеждают», что будет очень хорошо и правильно, если ты им подаришь красненькую. А Титаренко усматривает в этом хороший тон. Он с сочувствием приводит слова Е. Герцык, которая передавала свое впечатление от прочтения книжки Бердяева «Смысл творчества»: «Открываю наугад – какие сказуемые, т.е. какая структура словесного дерева, мы должны... необходимо... надо чтобы... возможно лишь то-то, а не то-то... Повеления...»<sup>1</sup>.

Это стиль митинговый, агитационный, а не научный. И если Бердяев не признает научного стиля и научного метода, то щадить читателя, слушателя и т.д. все-таки надо. Вспомните, как Сократ подводил своих слушателей к своим истинам. Его иронию, его майевтику, его диалектику. Он все раскладывал, как бабушка надвое; и человек должен был сам выбирать и идти к истине, и не надо человека приводить к истине как телка на веревке.

---

<sup>1</sup> См.: Титаренко С.А. Н.А. Бердяев. С.58.

Сергей Николаевич Мареев

Миф о Бердяеве

Монография

Печатается в авторской редакции  
Компьютерная верстка И.Ю. Маслова  
Дизайн обложки А.Б. Кондратьева

Подписано в печать 21.03.12      Формат 60х90/16

Усл. печ. л. 18,0

Тираж 500 экз.      Заказ

0000.043.433.12/03.13

Издательство Современного гуманитарного университета

109029, Москва, ул. Нижегородская, д. 32,  
корпус 5, комн. 205

Тел./факс: (495) 727-12-41, доб. 43-10

E-mail: [edit@muh.ru](mailto:edit@muh.ru)

Отпечатано в ГУП МО «Коломенская типография».

140400, г. Коломна, ул. III Интернационала, д. 2а.

ИНН 5022013940. Тел.: 8(496) 618-69-33, 8(496) 618-60-16