

РЕЛИГИОЗНЫЕ

МЫСЛИТЕЛИ

Н. А. БЕРДЯЕВ И ЕДИНСТВО ЕВРОПЕЙСКОГО ДУХА



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ

св. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

Москва

УДК 14

ББК87

*Книга издана при поддержке
Католического комитета по культурному сотрудничеству (Рим).*

Н. А. Бердяев и единство европейского духа / Под ред. Владимира Поруса (Серия «Религиозные мыслители»). - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. - 336 с.

ISBN 5-89647-184-X

Творческое наследие выдающегося русского мыслителя Н. А. Бердяева (1874 - 1948) - предмет постоянного и растущего интереса во всем мире. В этой книге читатель найдет статьи известных отечественных и зарубежных исследователей, в основе которых - доклады на международной конференции «Бердяев и единство европейского духа», проведенной Библейско-богословским институтом св. апостола Андрея и Институтом восточных церквей (Регенсбург, Германия) 27 сентября - 1 октября 2006 г. В них рассмотрены философские, богословские, историко-культурные идеи Бердяева в контексте русской и европейской мысли XIX-XX вв.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

Корректор: Евгения Боева
Верстка: Татьяна Дурнова
Обложка: Дмитрий Купреев

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Огпелактсояvii

Н. А. Бердяев в контексте русской и европейской философской мысли XX века

<i>Альберт Раух.</i> Россия в Европе: взгляд Н. А. Бердяева.....	3
<i>В. И. Красиков.</i> Бердяев и европейская философия 20-40 гг. XX века.....	11
<i>Ю. Б. Мелих.</i> Н. А. Бердяев и Л. П. Карсавин. Анархизм и симфоничность личности.....	17
<i>Ж.Л. Океанская, В. П. Океанский.</i> Философия трагедии Н. А. Бердяева в контексте «Трагедии философии» о. Сергия Булгакова.....	26
<i>Г. Я. Миненков.</i> Динамика универсализма и партикуляризма в интерпретации Н. А. Бердяева.....	38
<i>В. Ю. Даренский.</i> Деконструкция антитезы «славянофильство» - «западничество» в историософии Н. А. Бердяева.....	57
<i>Б. И. Пружинин, Т. Г. Шедрина.</i> В поисках эпистемологии общения: Николай Бердяев - Густав Шпет - Лев Шестов.....	69

Богословие и религиозная философия

<i>Кэтрин Личфилд.</i> Онтология и меонтология в контексте экзистенциальной апофатики Бердяева.....	83
<i>Д.Л. Шукуров (инок Дамаскин).</i> Философия творчества Н. А. Бердяева и богословский дискурс ОБЭРИУ.....	90
<i>Д. Е. Мартынов.</i> Теургия: религиозно-эстетическая утопия Н. А. Бердяева.....	102
<i>С. А. Стеблев.</i> Истина и христианский субъект: философия универсализма.....	ПО
<i>Е. К. Карпенко.</i> Мистическая онтология и социальный утопизм в «Философии свободы» Н. Бердяева.....	120
<i>Е. Я. Федотова.</i> Взгляды Н. Бердяева на «еврейский вопрос», их соотношение с традиционным христианским богословием и новыми исследованиями.....	132

Эсхатология и философия культуры

<i>Я. Н. Порус.</i> Н. А. Бердяев: эсхатология свободы.....	142
<i>Джордж Пэттисон.</i> Эсхатология и онтология: Хайдеггер и Бердяев.....	179

<i>Л. В. Стародубцева.</i> Разорванная вечность: парадокс времени в эсхатологической перспективе.....	195
<i>В. В. Бычков.</i> Кризис культуры и искусства в эсхатологическом свете философии Николая Бердяева.....	207
<i>Дэниал Уистлер.</i> «Умиравший Фауст»: Бердяев о Шпенглере.....	230
<i>С. В. Кольчева.</i> Н. Бердяев о кризисе культуры.....	243
<i>О. В. Ковалева.</i> Культура не умирает - она уходит в глубину.....	250
<i>Ю. Л. Курикалов.</i> Дух и цивилизация.....	259

Личность и творчество

<i>С. А. Штаренко.</i> Специфика религиозной философии Николая Бердяева.....	271
<i>В. В. Шкода.</i> Николай Бердяев: христианский смысл творчества.....	278
<i>Регуна Цвален.</i> Понятие «личности» в произведениях Николая Бердяева.....	284
<i>В. К. Черчусь.</i> Проблема одиночества и общения в философии НА Бердяева.....	294

Философский дискурс

<i>А. Я. Усачев.</i> О дискурсивных техниках философии Н. А. Бердяева.....	311
<i>Г. В. Дьяченко.</i> Лингвокогнитивные характеристики философского дискурса Н. Бердяева.....	317
Об авторах.....	325

ОТ РЕДАКТОРА

Пожалуй, не найдется другого русского мыслителя, которого можно поставить рядом с Н. А. Бердяевым по разноречивости его оценок - от превосходных (гениальный провидец, глашатай «нового религиозного сознания», лидер и организатор новых философских направлений в России, блистательный представитель русской мысли на Западе и т. п.) до уничижительных и насмешливых (донкихотствующий путаник, алогичный утопист и претенциозный фантазер, уводящий мысль от действительности к мистике). Так было при его жизни, так остается и теперь, когда после десятилетий замалчивания и клеветы, наконец, можно говорить о возвращении на родину «пленника свободы», изгнанного в 1922 году большевистским правительством: почти все написанное Бердяевым так или иначе уже доступно нынешним российским читателям. Конечно, эта доступность запоздала на семь-восемь десятилетий (срок достаточный если не для забвения, то для утраты злободневности), но и сегодня произведения Бердяева вызывают страсти и пристрастия, не менее острые, нежели в первой половине прошлого века. И это один из замечательных фактов истории философии - не только отечественной, но и мировой. Среди возможных его объяснений я выберу наиболее близкое мне: мысль Бердяева коснулась нервов европейской культуры так, что боль от этого касания не оступела, но усиливается со временем, и разноречия оценок - неоднозначная и пролонгированная реакция на эту боль.

В начале XXI века это даже яснее, чем в середине прошлого. Бердяев пережил две революции в России и две мировые войны. Он принадлежал поколению, «гурьбой и гуртом» попавшему в «настоящий, не календарный» двадцатый век, «окруживший огнем» и спаливший его лучшую часть. Расставшись с иллюзиями «прогрессизма» и не доверяя ходульному «историческому оптимизму» тех, кто, по выпренному выражению А. В. Луначарского, брались за строительство «гранитных мостов в царство свободы и справедливости», ставя их опоры на костях миллионов людей, Бердяев сохранил верность идеалам свободы, творческой личности, богочеловечества. История, свидетелем и участником которой он был, показала и доказала лишь то, что действительность далека от этих идеалов и враждебна к ним. Но идеалы не опровергаются действительностью; напротив, они судят действительность и удержи-

вают ее: часто - на самом краю бытия. Потому-то они - идеалы или, иначе сказать, универсалии культуры.

Однако, идеалы все же не бессмертны. Они погибают не в столкновениях с реальностью, а из-за того, что перестают быть самими собой - когда в них видят только прагматически оправданные инструменты приспособления к исторической жизни. Тогда не идеалы судят действительность, а наоборот, последняя подбирает «под себя» удобные и «конструктивные» идеалы. Культура становится сводом правил, которые соблюдаются или нарушаются в угоду доминирующим интересам и потребностям. Такая культура, в которой былые идеалы в лучшем случае - объекты снисходительной иронии, а в худшем - презрения и ненависти, легко превращается или, как говорил Бердяев, ссыхается в цивилизацию со всеми последствиями (среди которых «закат Европы», диагностированный Шпенглером, не самое удручающее; настоящий, не выдуманный философами, закат культуры предвещает не «утреннюю зарю», пригрезившуюся Ницше, а ночь нового варварства, в которой освещающие ее огни иллюминации рано или поздно сменяются огнями всеохватных пожаров).

Н. А. Бердяев, кажется, почти физически ощущал приближение нашего времени (в каком-то смысле он наш современник более, чем своего поколения). Думаю, что это ощущение сильнее, чем критическое отношение к «исторической действительности» (лишенной подлинного смысла и чувства истории), влияло на его эсхатологическую мысль: если история культуры неотвратимо движется к закату, нет иного способа сохранить верность идеалам, как поместив их по ту сторону ее границ. Но заглянуть по ту сторону исторической действительности нельзя без религии, а если историческое христианство под давлением сиюбытности готово изменить этим идеалам, по сути, оставив от них только формальные оболочки (симулякры), то его следует реформировать, возвращая ему смысл истинной Христовой веры.

Не более, но и не менее. Понятно, что провозгласивший подобное должен быть атакован со всех сторон: и атеистами, и верующими, что обрекает его на одиночество и на духовные терзания, с трудом утишаемые усилиями мысли. Да и сама мысль отбрасывает рациональные - и потому стесняющие ее свободу - одеяния, мечется между крайностями, объединяя их в антиномии, которые то и дело смешивает с обычными логическими противоречиями, прибегает к суггестиям, к воздействию на сердца, скорее, чем на умы. Таков Бердяев-мыслитель - и не этим ли объясняется разноречивость оценок его идей вплоть до наших дней?

То, что он хотел сказать, нельзя было сказать иначе. Его мысль не могла бы жить в иных формах. Сбивчивая, отрывистая, нервная речь, не снисходящая до спора со строгими придираками. Мысль-жест, мысль-возглас, мысль-чувство — ими наполнены даже те страницы его сочинений, где он выступает участником утонченных интеллектуальных дискуссий. Конечно, это вызывало и вызывает не только сочувствие и согласие, но и раздражение, готовность к непониманию, что еще усугублялось резкостью, даже аристократической заносчивостью (этой

личиною мыслитель часто прикрывался от нападков взбудораженных оппонентов); что и сказать, популярность Н. А. Бердяева часто имела скандальный характер. Но он и не стремился избежать этой участи.

Говорят, что его популярность на Западе имела иной характер, нежели в России. Там он был полномочным представителем русской философской и богословской мысли, здесь - часто лишь невнятным эпигоном, путающим мистику интуицией, рациональное философствование с богословием. Если так, к этому надо отнестись серьезно, не ограничиваясь меланхолическим «нет пророка в своем отечестве». Конечно, правы те, кто обращает внимание на его дворянское воспитание и образование, знание языков и традиций - то, что служило ему на Западе пропуском в среду интеллектуалов. Но дело совсем не только в этом.

Н. А. Бердяев был «русским европейцем». (Тем, кому такое словосочетание кажется оксюмороном, вероятно, хотелось бы его расчленить на несовместимые части. В наши дни таких «расчленивателей», Бог им судья, едва ли не больше, чем среди современников Бердяева). Идеалы, которым он служил всю свою жизнь и которые с излишней легкостью называли и называют «утопиями» - свобода личности как основа отношений между людьми и общественными структурами, творчество, определяющее содержание антропоцентричной эпохи, гуманизм, освещенный и освященный богочеловечеством, целостность и гармоничность системы межчеловеческих и межнациональных отношений, - это центральные, важнейшие идеи христианской культуры, объединяющей европейский Запад и европейский же Восток, а с известного времени - и значительную часть населения Земли на всех ее континентах. Так сложилась история, что народы Западной Европы прошли более долгий (извилистый, противоречивый, оплаченный страданиями и жизнью десятков миллионов людей) путь к тому, чтобы эти идеи, наконец, могли стать духовными ориентирами людей и хотя бы частично воплощаться в социальной действительности (посредством цивилизации). Бердяев, как и многие другие русские мыслители, был убежден в том, что России нельзя уклониться от своего участия в этом движении. У нее есть возможность критически оценивать путь Европы, не впадая ни в ученическое подражание, ни в спесивую враждебность. Более того, ей выпал уникальный шанс заглянуть дальше, чем удалось европейцам, в историческую перспективу этого пути. И нельзя упустить этот шанс, ведь он может быть спасительным не только для России, но и для всего мира. Не ложный мессианизм националистического (в пределе - нацистского) агрессивного самозванства, а осознание великой миссии сохранения и творческого развития европейских культурных ценностей, как залог будущего, сейчас поставленного под сомнение опасными тенденциями настоящего. Эта идея — стержень «европеизма» русского мыслителя Н. А. Бердяева. И его имя - среди тех, кто сделал самый заметный вклад в единство европейского духа.

Н. А. БЕРДЯЕВ: ЭСХАТОЛОГИЯ СВОБОДЫ*

В. Н. Порус

Выкрики *безумца*: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили!»¹, которыми Ф. Ницше шокировал европейских интеллектуалов в начале 80-х годов XIX века, уже спустя два-три десятилетия не воспринимались как нечто ошеломляющее или безумное. Мысль о закате христианской культуры стала *будничной*. Формула «Если Бога нет, то все позволено» - преувеличение: Бога, конечно, нет, это «медицинский факт», но разве из этого следует, что человеку все позволено? Границы дозволенного охраняются законами, а за соблюдением законов присматривают полицейские и судьи. Цивилизация способна существовать и без породивших ее культурно-ценностных (в том числе и в первую очередь, религиозных) идей, «смерть» которых, если и имеет какое-то значение, то лишь для немногих философствующих и богословствующих «беспокойников». Для многих прочих это - тривиальность, согласная со здравым смыслом и житейским опытом.

Возможно, поэтому сообщения О. Шпенглера о приблизившемся завершении истории европейской культуры не всеми были услышаны как сигналы тревоги. Культуры возникают, достигают зрелости, дряхлеют и угасают. Если смотреть на процесс отвлеченно, он не выглядит чем-то ужасным: как неизбежность смерти отдельного человека чаще волнует только его самого и близких ему людей, но не ввергает в отчаяние человечество, так и угасание европейской культуры - не знак апокалипсиса: уход с исторической сцены *одной из культур* не означает окончания самой *истории*.

Да и сам закат - так ли он близок? «Вечер культуры», надеялись многие, продлится долго, и даже мировая война не всеми была осознана как следствие и признак культурной агонии.

КРИЗИС КУЛЬТУРЫ В РЕФЛЕКСИЯХ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

В 1935 году в докладе на заседании «Венского культурного союза» Э. Гуссерль говорил о «кризисе европейского человечества» как о тяжелой,

* Статья подготовлена при поддержке Научного фонда Государственного университета - Высшая школа экономики, грант 07-01-169 «Антиномии культуры в русской религиозной философии Серебряного века».

¹ Ницше Ф. *Веселая наука* // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 593.

но излечимой болезни, предлагая рецепт - преодоление скепсиса и неверия в разум, преобразование рационализма, снятие отчуждения науки от «жизненного мира», восстановление основополагающих ценностей, среди которых - *смысл и назначение* человека. Кто мог бы стать врачевателем? По мнению Э. Гуссерля, философия, которой для этого вначале следует исцелиться самой, то есть преодолеть свое собственное, порожденное предрассудками и ошибками, пагубное разочарование в «исторической жизни», согласной с идеями разума как его «бесконечными задачами»².

Надежда на целительную миссию философии в то время еще не казалась наивной. Но способна ли философия на *самоисцеление*? На это европейские мыслители отвечали по-разному.

За пару лет до Первой мировой войны (почти в то же время, когда Э. Гуссерль в «Идеях к чистой феноменологии» завершил поворот к феноменологии как фундаментальной онтологии - основе *нового рационализма*), М. де Унамуно прямо объявил разум *врагом жизни*, а язык философии, желающей быть «строгой наукой» (будь то феноменология или эмпириомонизм Р. Авенариуса) и вытесняющей экзистенциальный порыв к вере в бессмертие, «бесчеловечным», «неприспособленным к потребностям жизни»³. Речь шла, конечно, о рационализме и его претензиях. Если между «жизнью» и «разумом» - вражда, она губит обе враждующие стороны: с одной стороны, лишённая разумного основания «жизнь» - самоубийственная стихия; с другой стороны, «разум», тщетно пытающийся подчинить себе «жизнь», бессильно отступает перед ее напором, чтобы уступить место иррациональной воле. Но ведь враги могут заключить мирный договор: «разум» откажется от претензий на то, чтобы судить «жизнь» и указывать ей путь, и удовольствуется тем, что помогает «жизни» осуществлять свои притязания, становясь ее инструментом; «жизнь» примет его услуги, обуздывая свои саморазрушительные импульсы.

Это вполне устраивает новое *варварство*, в экстатическом восторге сбрасывающее с себя вериги культурных универсалий (не забудем: в Европе - культурных универсалий, порожденных христианством), но успевающее приспособить рациональность к своим потребностям. Варварство - отнюдь не только безумие, оно может быть рациональным порядком, в котором нет свободы, но есть тотальное насилие.

Может ли разум *противостоять* варварству? Это вопрос о судьбе европейской культуры. Переменятся ли смыслы понятий, участвующих в нем, прежде всего - понятия «разум»? Как придать ему «человеческое лицо», приблизить к «жизни», связать его не только с определением целей и правил действий, но и с нравственной ответственностью за них? Не кантовскому *чистому разуму*, а личностно-индивидуальному *разумению*. Именно единичному существованию присуща тоска по

² Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии, 1986, № 3. С. 103.

³ См.: Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни улюдей и народов. Агония христианства. Киев. 1997.

свободе, бессмертию и Богу, но и порыв к своеволию, к безудержному удовлетворению своих жизненных притязаний. Если человек может примирить рациональность и витальность, то только в себе самом, не претендуя на какую-то всечеловеческую универсальность.

К Ясперс придал особое значение той очевидности, что формой совместного бытия индивидуальных экзистенций является рациональная коммуникация⁴. Ничего другого не остается, иначе ни о какой нравственности и ни о какой успешности человеческого действия не будет и речи, останутся только бунт, «бессмысленный и беспощадный», против культуры и «война всех против всех», которая не может не стать всеобщим человеческим поражением. Поэтому разум должен «заглянуть» в глубину экзистенции, понять ее, осмыслить, осветить изнутри.

«Проблема разума и экзистенции - это проблема универсального и уникального, всеобщего и единственного. Теоретически она встает как вопрос об истине: как совместить всеобщность истины с ее личным характером? Практически... это проблема свободы в ее отличии от индивидуального своеволия»⁵. Это и есть внутреннее противоречие европейской (христианской) культуры: среди ее универсалий - свободное самоопределение личности, которое *не может осуществляться*, ибо структура и самовыражение личности подчинены универсалиям, но *не может и не осуществляться*, поскольку индивидуальная свобода есть важнейшая ценность этой культуры. Ни теоретически, ни практически это противоречие не находило разрешения.

Противоречие не устраняется, но «выворачивается наизнанку», если экзистенциальный порыв к свободе вырождается в бунт человеческой посредственности против недостижимой высоты культурных универсалий. Это и есть «восстание масс». Их торжество отгесняет культуру в резервации и убежища (локальные сообщества интеллектуалов, музеи, библиотеки, концертные залы), где ее выживание уже не оказывает значимого воздействия ни на ход исторических событий, ни на их оценку. Господство заурядности держится силой простых потребностей, подчиняющих себе мысли и действия, агрессивно подавляя и принижая сопротивление духовности: «массовый человек держится так, словно в мире существуют только он и ему подобные, а отсюда и его... черта - вмешиваться во все, навязывая свою убогость бесцеремонно, безоглядно, безотлагательно и безоговорочно»⁶.

Что же *культура*, спасение которой Х. Ортега-и-Гассет хотел бы доверить людям, «которые слышат подземный гул истории, видят реальную жизнь в ее полный рост и отвергают саму возможность архаизма и одичания»? Почему она бессильна перед «восстанием масс»?

⁴ Jaspers K. *Vernunft und Existenz*. Groningen. 1935.

⁵ Гайдено П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991 - С. 17.

⁶ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 98.

⁷ Там же.

Не является ли ее отступление или даже поражение опровержением ее *подлинности*?

Система культурных ценностей, почти утратившая свою связь с христианской верой (Бог умер!), но сохранившая ригоризм кантовских императивов, слишком безлична и равнодушна к индивиду, к его обычной человеческой жизни, несоразмерной этим ценностям. Ведь нельзя же, в конце концов, вечно успокаивать человека тем, что он достоин быть представителем человечества, если это «лишь негативно в отношении всего, что жизнь может сделать приятным»⁸. Культура, основанная на принципе, по которому достоинство человека есть «результат уважения не к жизни, а к чему-то совершенно другому, в сравнении и сопоставлении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет никакого значения», культура, в которой «человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»⁹, не могла не вызвать бунта и не могла успешно противиться ему; непомерность ее требований оборачивалась выпендренной болтовней или культуртрегерством, лишь углубляющими пропасть между индивидуальным и всеобщим модусами человеческого бытия.

Но вопросы, адресованные культуре, возвращаются бумерангом: кто этот индивид, в чем его *подлинность*, действительно ли она заслуживает «религиозной почтительности»?

На эти вопросы отвечали М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр.

По Хайдеггеру человек, согласившийся с тем, что его бытие осмысленно только культурой (точнее, некоторым наличным ее состоянием), теряет *свою* свободу, а утратив, становится лишь копией некоего образца, будь то культурный идеал или жизнь конкретного лица. Пытаясь быть кем-то, человек неизбежно становится *таким, как все*, его существование неподлинно, «растворено» в безликом Мги¹⁰. Возможно ли возвращение его подлинности, пробуждение свободы в человеке? Ответ Хайдеггера драматичен.

Да, это возможно, но какой ценой? Человек должен осознать себя не как существо, причастное бесконечным ценностям, воплощенным в культуре, а как «существование», которому дано, по сути, только одно - понимание своей конечности и временности. «В структуре конечного бытия время дано индивиду как граница, конец его собственной жизни, как факт его личной смертности. Смерть - судьба любого бытия, но только она и делает его возможным. По своей онтологической структуре человек - существо не разумное, а смертное, а философия, похоже, должна научить человека не познавать, а умирать... На таком довольно мрачном фундаменте Хайдеггер и строит свою онтологию, призывая осознать ее последствия для человека со всей возможной серьезностью и ответственностью»¹¹.

⁸ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в 6-ти томах. Т. 4. М., 1965. С. 415.

⁹ Там же.

¹⁰ Зотов А. Ф. Современная западная философия. М., 2001. С. 445.

¹¹ Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М., 2006. С. 272.

Культура - иллюзия человеческого бессмертия. Суррогат Бога. То, что позволяет людям, переставшим веровать и искать Бога, совладать с ужасом, вызванным образовавшейся пустотой бытия¹². Культура - это *полагание ценностей*, которое и само бытие превращает в *одну из ценностей*, тем самым «устраняет сущее само по себе» (это и есть «убийство Бога»)¹³. Это *искусственный Бог*, которого люди создают, чтобы с его помощью все же вырваться из своей конечности, осознать себя причастными к миру идей, символов, - представителей *бесконечности* в *конечном* человеческом бытии. Культура позволяет человеку *вообразить* о себе больше, чем он есть на самом деле¹⁴. И потому человек в культуре терпит неминуемый крах: он перестает быть *самим собой*. Значит, чтобы вернуться *к себе*, необходимо *отринуть власть культуры*. Вопреки Канту, человек *подлинный* живет не так, как будто он бессмертен. Напротив, он исходит из своей смертности (без этого нет ни совести, ни вины, ни свободы) как из условия, позволяющего ему принимать *собственные*, то есть никем и ничем не предопределенные решения, от которых и зависит, пребывает он в *человеческой истории* или *заброшен* в бесконечную последовательность физических моментов, безразличную к его уникальному существованию.

Быть, а не *казаться* сущим. Быть *здесь-и-теперь* (*Dasein*), а не тешить самолюбие *своей* причастностью к бесконечному, а потому - не существовать в человеческом опыте, времени. И этой *субъектностью*¹⁵ противоположить себя всему, что посягает на твою подлинность. Ее цена - отрицание культуры. Ее «награда» - одиночество экзистенции, осознающей себя как *бытие-к-смерти* (*Sein zum Tode*) погруженной в переживание «жупи» (*Unheimlichkeit*), бесприютности (*Un-zuhause*), страха перед Ничто (*Angst*), безвыходно замкнутой в своей субъективности и только так сохраняющей свой суверенитет.

Хайдеггеровское противопоставление бытия и разума, свободы и культуры нивелирует различие между «высокой» и «массовой» (подлинной и поддельной) культурами, которое волновало Ортегу. Гуманистический идеал, рациональность, нравственный императив - такие же цепи, сковывающие экзистенциальную свободу, как миф, власть социальных структур или предрассудков, воля большинства или диктат моды. Да ведь и само это различие - наследие обветшавшей гуманистической и рационалистической метафизики. Если она уходит из современности, то и наследие ее отправляется вслед за нею. В том-то и

¹² «Понять отсутствие Бога и во всей его внушающей ужас абсолютности, отрешенности, и - при этом же - как присущий Богу способ бытия-существовать, понять и назвать это было делом всей поздней философии Хайдеггера» (Михайлов А. В. Предисловие к публикации // Вопросы философии, 1990, № 7. С. 143).

¹³ См.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии, 1990. № 7. С. 169, 171.

¹⁴ См.: Межуев В. М. Идея культуры... С. 273.

¹⁵ Перевод термина *Dasein*, предложенный Н. О. Гучинской (см.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997).

дело, что культура, как ее понимает Хайдеггер, *вообще не может быть подлинной*, само это понятие изнутри подточено противоречием.

Отсюда уже только шаг до провозглашения «смерти культуры» (через сто лет после «Веселой науки», возвестившей о «смерти Бога», этот шаг сделает следующее поколение европейских мыслителей, заявивших о наступлении «посткультурной действительности», в которой, наконец, есть шанс навсегда забыть о пророчестве Ницше: «Грядет время, когда будут вести борьбу за господство над землей, - ее будут вести во имя *фундаментальных философских учений*¹⁶; учения-то канут в прошлое вместе с культурой, их породившей, из чего, конечно, не следует, что борьба за господство над землей также прекратится!)

Хайдеггер только указал на пределы, к каким подошла культура, допустившая, чтобы «голос бытия» в ней был заглушен, а свобода перечеркнута властью «искусственного Бога». Правда, от них можно отойти - туда, где еще сохранились следы единства бытия и экзистенции. Они запечатлены в языке, который и стал *пристанищем бытия* (я так бы прочел хайдеггеровский афоризм «Язык - дом бытия»). Не философу, а поэту или художнику еще как-то удастся подойти к этому пристанищу и даже иногда - на короткое озаряющее мгновение - заглянуть в него. Для этого надо прорваться сквозь «окультуренные» словесные формы, ставшие штампами, освободить слова от смысловых наростов, которыми они покрылись в культуре, приоткрыть завесы, увидеть мерцание истины за ними. Творчество — шаткий, но чудом держащийся мостик между человеком и бытием. Поэтому, если еще можно в современности говорить о каком-то гуманизме, то свое выражение он должен искать не в философии (ее время, кажется, истекло), а в искусстве¹⁷.

По Сартру, подлинное бытие - синоним свободы, направленной на реализацию «фундаментального проекта»: его суть опять-таки в том, чтобы стать *самим собой*. Осуществим ли проект? На этот вопрос нельзя ответить «вообще», ведь у каждого человека свой горизонт бытийных возможностей (что и делает его *индивидуальностью*), свои устремления и свой путь к этому горизонту. Различные ответы сталкиваются между собой, и это столкновение существенно для экзистенции: изначальный смысл «бытия-для-другого» - конфликт, описание форм которого посвящены самые известные страницы сартровского трактата «Бытие и ничто». Знаменитый афоризм «Человек не может быть то свободным, то рабом - он полностью и всегда свободен или его нет»¹⁸ может быть прочитан и так, что «быть человеком» и «быть человеком культуры» - две вещи несовместные, ибо культура - это всегда «бы-

¹⁶ Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. Muenchen-Berlin / New York. 1988. Bd. 9, S. 546 (цит. по: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». С. 168).

¹⁷ См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 192.

¹⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 452.

тие-с-другими», а значит, «бытие в аду» («Ад это - другие» - еще один популярный афоризм Сартра), в котором свобода немислима.

Если свобода - это *ценность*, то само стремление к этой ценности, как к чему-то внешнему, парадоксально. «Что станет со свободой, если она обратится к этой ценности?... Не будет ли свобода захвачена сзади этой ценностью, которую она хочет созерцать? Или из того факта, что свобода себя понимает в качестве свободы, возможно ли, чтобы свобода принимала себя за ценность в качестве источника всякой ценности, которую она преследует? И в случае, когда свобода могла бы желать себя в качестве своей собственной возможности и своей определяющей ценности, что можно было бы понимать под этим?»¹⁹. Из парадоксальной формулы следуют взаимоисключающие ответы. Сартр надеялся устранить парадокс «на основе морали»²⁰. Но возможно ли это? Может ли мораль быть основой отношений между человеком и культурой? Если ее принципы располагаются в пространстве культурных универсалий, они не могут быть основаниями для критики этих же универсалий. Если же мораль - это нечто абсолютное внутреннее, присущее только индивиду, то, чем он не может поделиться с «другими», то ее принципы не могут быть культурными универсалиями. Человеку остается лишь «экзистенциальная тоска» по недостижимому идеалу - «бесконечному проекту» - *быть самим собой*. Такая мораль - в оппозиции к культуре.

Можно попытаться *обойти* парадокс свободы. Таковы модернистские культурные парадигмы: *индивидуалистическая*, утверждающая безусловное превосходство индивидуальных ценностных ориентации над требованиями и ограничениями культурных универсалий, и *тоталитарная* (отвлекающаяся от политических и идеологических коннотаций *тоталитаризма*), в центре которой - принцип абсолютного подчинения ценностных ориентации индивида нормам и принципам «всеобщего коллектива». Каждая из них есть изнанка другой: в «массовом обществе» индивидуализм вырождается в конформизм, а тот, в свою очередь, создает почву для тотального подчинения всех телесных и умственных движений людей чьим-то правилам и командам. Обе парадигмы, каждая по-своему, лишают культуру ценностного смысла, низводя ее до узды, наброшенной на индивидуальную свободу.

Так западная философская мысль первой половины XX века подошла к рубежу, за которым сетования об упадке европейской культуры сменились подозрениями, не заключена ли в ней самой угроза человечеству. Именно такой вывод и был сделан М. Хоркхаймером и Т. Адорно в 1944 году. Опыт Второй мировой войны был истолкован ими как следствие саморазрушения европейской культуры, ее универсалий, сформированных в эпоху Просвещения²¹. Жесткой критике был

¹⁹ Там же. С. 626.

²⁰ Там же.

²¹ Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.-СПб, 1997.

подвергнут «весь ход развития социокультурной парадигмы "проекта модерна", низвергнувшей западную цивилизацию в пучину варварства именно вследствие с необходимостью произошедшего с ней процесса диалектического самопревращения ее в свою собственную противоположность - в архаический, традиционалистский миф, пышные похороны которого некогда столь самонадеянно и торжественно праздновала эпоха Просвещения»²². Спустя два десятилетия после «Диалектики Просвещения», Т. Адорно заявил о бессмысленности самого дискурса о культуре: «После Освенцима любая культура вместе с любой ее уничижительной критикой — всего лишь мусор»²³. Как ни относиться к этой фразе, в ней - вывод из западноевропейских рефлексий над кризисом европейской культуры.

ПАРАДОКС СВОБОДЫ

Русские религиозные философы конца XIX - первой половины XX столетий восприняли этот кризис как предвестие *всемирно-исторической катастрофы*.

Образы катастрофы менялись со временем: в сознании В. С. Соловьева, не дожившего до XX века, она проступала в пророческих видениях конца истории, означенного всемирной победой антихриста, а торжество веры связывалось с апокалипсисом. Более конкретные образы — в размышлениях тех мыслителей, чей жизненный путь вместил две мировые войны, трагедию революций и тоталитарных режимов. Личное участие многих из них в трагедии связалось с изгнанием или гибелью.

• * •

Фундамент философии всеединства В. С. Соловьева - выведение человеческой сущности из Абсолюта. На этом фундаменте он пытался выстроить смысловой каркас истории и культуры. И столкнулся с противоречием, о котором шла речь выше.

Сущность человека в конфликте с его же существованием. Этот конфликт - следствие распада всеединства на отдельные эгоистические существования из-за тео-космического катаклизма: падения мировой души (ее отпадения от Бога). Распад есть временное и болезненное состояние мира. Не подлинное бытие, а его иллюзия. Она может и должна быть преодоленной, и Соловьев построил свою философию как учение об этом преодолении.

Преодолеть распад в человеке - восстановить единство индивидуального и всеобщего — значит признать индивидуальное иллюзорным. Различение *подлинного* и *иллюзорного* в человеческом бытии - важнейший момент философии Соловьева: «*Бытие этого лица в трансцендентной сфере не есть индивидуальное в смысле здешнего реального бытия. Там, то есть в истине, индивидуальное лицо есть только луч*

²² Кузнецов М. М. Теодор В. Адорно: основные этапы жизненного и творческого пути // История философии. № 12. М., 2005. С. 24.

²³ Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003 - С. 327.

живой и действительный, но нераздельный луч одного идеального светила - всеединой сущности. Отдельное лицо есть только индивидуализация всеединства, которое неделимо присутствует в каждой из своих индивидуализаций»²⁴.

Заметим, в отличие от экзистенциальной оппозиции, философия всеединства объявляет «иллюзорным» и «не подлинным» как раз личностное, жизненное, неповторимое в человеке, а преодоление этой «неподлинности» видит в отрицании индивидуальности, причем не только в «здешнем» мире, но и в вечности. «Зло, то есть "грех индивидуации", как раз и порождает, по Соловьеву, внешнее, вещественное бытие, где все существует в разрозненности и вражде. Зло и страдание суть состояния индивидуального существа. Но если индивидуальность - это источник зла и страдания, то о каком индивидуальном бессмертии может идти речь? Спасение можно найти только в освобождении от индивидуального существования, а не в вечном его продолжении»²⁵.

Но что значит: освободиться от «индивидуации»? Разве это не отказ от «реального бытия»? Ведь безусловно подчинить *чью-то* жизнь ее *трансцендентному* смыслу - это и означает лишить ее смысла посягательного, *выдернуть* стержень из человеческого бытия, сделать его несвободным. Но без свободы - это не *жизнь* человека. Свобода есть условие *человеческой* жизни.

Парадокс свободы пронизывает философию всеединства. Свобода также разорвана, как мир после падения мировой души. Разорванная свобода разрушает и основания человеческого бытия.

Для Соловьева проблема свободы связана с метафизикой добра и зла. Он пытался решить ее, полагая *свободу разумной*: «Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор»²⁶. Разумная свобода - синоним нравственной необходимости. Разум и нравственность едины и не могут быть отделены друг от друга. Следовательно, разум подлежит нравственной оценке и критике. Приняв в себя нравственное начало, рациональность несет и нравственную ответственность. Но сильна ли разуму его нравственная ноша?

Иван Карамзев не смеет сомневаться в Божественном Разуме. Но его нравственное чувство бунтует: никакими ссылками на рациональность мироустройства нельзя оправдать страдание безвинных. И апофатические аргументы, сводящиеся к тому, что бесконечный божественный замысел несоизмерим с человеческими возможностями его постижения, этот бунт погасить не могут. Бунтует человеческое достоинство. Это замечает В. В. Розанов: «Здесь восстает на Бога божеское

²⁴ Соловьев В. С. Смысл любви // Соч. в двух томах. Т. 2, М., 1988. С. 533

²⁵ Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 54-55.

²⁶ Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. в двух томах. Т. I. М., 1988. С. 117

же в человеке: именно чувство в нем справедливости и сознание им своего достоинства»²⁷. Но если справедливость и достоинство вступают в противоречие с разумом, это говорит о том, что свобода есть трагическое столкновение рационального и иррационального.

Человек двойствен. С одной стороны, это «индивидуализация всеединства» и носитель светлого разумного и нравственного начала. С другой стороны, это индивидуализация «испорченной природы», несущая на себе бремя греха, заблуждения и зла. Поэтому «эмпирический человек» может быть одновременно и рациональным, и безнравственным. «Испорченный, злой разум» отъединенный от нравственности, оторван и от Абсолюта. Свобода, соединенная с таким разумом, - своеволие, ведущее к преступлению. Ее формула - «Если Бога нет, все позволено!».

В «Повести об антихристе» это противоречие достигает кульминации. Путь антихриста - путь человеческой истории без Абсолюта. Антихрист воплощает в себе физическое совершенство, мощный ум и изощренность деятельности. Он — *сверхчеловек*, взявший на себя задачу благополучного разрешения всех политических и социальных вопросов и во многом преуспевший в этом. Ему не удалось только заменить собою Бога, и его гибель была вызвана взрывом природной стихии, но не сопротивлением людей «истинной веры». Путь истории увенчивается победой антихриста. «Разумно-свободному человеку» нет места в истории, культура есть форма бытия «испорченной природы», способ компромиссного примирения противоречивых и разобщенных человеческих устремлений и интересов.

• • •

Тайна свободы в том, что она, будучи необходимым условием разума и добра, столь же необходимо связана с противоразумием и злом. Пониманием этой идеи, заявил Н. А. Бердяев, человечество обязано христианству: «Христианство открывает также иррациональное начало свободы. Иррациональное начало раскрывается в содержании жизни и в нем скрыта тайна свободы»²⁸.

Можно ли раскрыть эту тайну анализом *человеческой* рациональности? Люди творят зло, находя для своих действий сколько угодно рациональных оснований. С какой-то точки зрения эти основания могут быть признаны иррациональными, но стоит изменить точку зрения, и все переменится. Вопреки Сократу, зло - не простое следствие человеческого неразумия. Оно неразрывно связано со свободой.

Соловьев искал выход в метафизике. «Вопрос ставится именно таю при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым,

²⁷ Розанов В. В. О легенде «Великий Инквизитор» // Собрание сочинений под общей редакцией А. Н. Николюкина. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 62.

²⁸ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев. О русских классиках. М., 1993. С. 140.

чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики»²⁹.

Позиция Бердяева иная. Он также допускает, что «небесно-историческая драма грехопадения» является первоисточником того, что человек и человеческий дух оказались поверженными в недра природной необходимости³⁰, то есть утратили свободу. Путь к освобождению указан христианством, которое непосредственно связало человека с божественной его природой, сделало «впервые возможным осознание человеческой личности, высшего ее достоинства»³¹. Но высшее достоинство требует высшей ответственности. Будучи свободен, человек принимает на себя все последствия свободы. В том числе и возможность зла. Что не означает моралистического осуждения свободы. Совершенно напротив. «В мире так много зла и страдания, потому что в основе мира лежит свобода. И в свободе - все достоинство мира и достоинство человека. Избежать зла и страдания можно лишь ценой отрицания свободы. Тогда мир был бы принудительно добрым и счастливым. Но он лишился бы своего богоподобия. Ибо богоподобие это прежде всего в свободе... "Эвклидов ум" мог бы построить мир исключительно на необходимости, и мир этот был бы исключительно рациональным миром... Но Божий мир не имеет Смысла, соизмеримого с "Эвклидовым умом"... "Эвклидов ум" бессилён разрешить тему о свободе»³².

«Нет для меня ничего более чуждого, чем идея космической гармонии... В мировой жизни есть глубокая неправда, есть безвинное страдание»³³, - признавал Бердяев. А если так, то философия не должна тешиться метафизической мечтой всеединства.

Философия свободы вступает в парадоксальный мир, где имманентный антиномизм человеческой природы, обрекающий на страдание, в то же время является источником надежды на избавление от зла, очищение и возвышение жизни.

Путь философии, намеченный Соловьевым, проходил мимо этой антиномии. Если зло - *естественный недостаток*, то с ним и бороться следует соответственно: устранять его совершенствованием человека, приводящим *кресту добра*. Чего проще: чем больше добра,

» Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. в двух томах. Т. I. М., 1988. С. 74.

³⁰ Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 87.

³¹ Там же. С. 97.

³² Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 147.

³³ Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 172.

тем меньше зла. Но такая философия - в вопиющем противоречии с действительностью.

И не только с эмпирией: по христианской вере мир лежит во зле. Если зло нельзя одолеть человеческими силами, то «нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия»³⁴. А это значит, что парадоксальность свободы, порождающей добро и зло, есть иллюзия, окончательное преодоление которой, однако, откладывается до конца всемирной истории.

По Бердяеву, все это мечтания «эвклидова ума». Нет добра и зла, отделимых от человеческой свободы, а значит, поле борьбы со злом - *внутри человека*, ее исход не предопределен, он зависит от духовных, нравственных усилий каждого³⁵; ее нельзя «передоверить» ни трансцендентным началам, ни человеческому «всемству», это проблема не «соборная», а глубоко личная. Никакой «иной порядок бытия» не избавит человека от этой борьбы, от страдания и трагедии, ведь избавление стоит слишком дорогого - утраты человеком его свободы, а значит - человеческой сути. «...Нужны ли, дороги ли Богу те, которые придут к Нему не путем свободы, не опытным узнанием всей пагубности зла? Не заключается ли смысл мирового и исторического процесса в этой Божьей жажде встретить свободную ответную любовь человека?»³⁶ - вопрошает Бердяев. Его же ответ: «Бог есть свобода и дает свободу. Он не Господин, а Освободитель, Освободитель от рабства мира. Бог действует через свободу и на свободу. Он не действует через необходимость и на необходимость. Он не принуждает себя признать. В этом скрыта тайна мировой жизни»³⁷.

КРИЗИС КУЛЬТУРЫ КАК КРИЗИС СВОБОДЫ

Тайна не разгадана европейской культурой. Ложное понимание свободы закладывает ложь в ее основание.

«Мы живем в мире необходимости, разъединенности и вражды, абсурда и бессмыслицы» - таков диагноз³⁸. И вот уже ясно, что этот мир пошел к последней черте³⁹. Упадок охватил все стороны и сферы жизни.

³⁴ Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1988, с. 636.

³⁵ «Опыт зла обогащает мой дух именно в изобличении зла, в совершенном его отрицании. Тогда в духовном опыте находит себе разрешение, связанная со злом. Обогащает духовную жизнь не само зло, ибо небытие не может дать никаких богатств, обогащает имманентное изобличение пустоты зла, обогащает страдание, в котором сторае зло, пережитая трагедия, свет, увиденный во тьме» (Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 127).

³⁶ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 139-

³⁷ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 174-175.

³⁸ Н. А. Бердяев. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 296.

³⁹ Это ощущение разделяли и те русские мыслители, чьи взгляды были далеки

Сама культура современности «ничтожна и мелочна», «господствующая духовная жизнь не задумывается уже над решением мировых вопросов, ... смысл жизни затерялся в успехах жизни»⁴⁰. Это эпоха кризиса.

«Есть ли это только кризис мира внехристианского и антихристианского, изменившего христианской вере, или это также кризис христианства?.. Христианство универсально по своему значению, и все находится в его орбите, ничто не может быть для него вполне внешним. И христиане должны понять духовное состояние современного мира из самого христианства, определить, что значит кризис мира как событие внутри христианства, внутри христианской универсальности»⁴¹.

Кризис христианства. Способно ли современное христианство быть духовным лидером человечества, остановить и преодолеть кризис эпохи?

На рубеже XIX и XX веков европейцы довольно легко согласились с тем, что Бог умер, поскольку у них оставалась вера в прогресс, гуманизм, науку и демократию. Но XX век - «настоящий, не календарный» - освободил Европу и от этих оптимистических иллюзий, поставив ее «перед оголенными, неприкрашенными, суровыми реальностями»⁴².

Этосказанов 1931 году, в самом начале десятилетия, окончившегося второй мировой войной. Бердяев остро ощущает нарастание кризиса, отмечая его признаки в политике, экономике, общественной жизни, но усматривая его первопричины в распаде культуры, в омертвлении ее главной ценности - духовной свободы. «Историческое христианство», считает он, не способно вернуть эту ценность. Оно бессильно перед вызовами времени.

Среди них на первом месте - возникновение новой действительности: былая *органичность* человеческого мира сменилась *технической организацией*. «Организация, к которой переходит мир, организация огромных человеческих масс, организация техники жизни, организация хозяйства, организация научной деятельности и т. д. очень тяжела для душевной жизни человека, для интимной жизни личности, она порождает внутренний религиозный кризис»⁴³. Человек в новой действительности ощущает себя деталью гигантского бездушного механизма. И вопрос стоит о жизни и смерти духа - вопрос, на который нельзя найти ответ в прошлом, уходящем безвозвратно. Христианство либо уйдет вместе с ним, либо укажет путь, на котором дух избегнет

от философии Бердяева. Ср.- «Сейчас ложь и истина схватились в такой смертельной схватке, как еще никогда. Мир дошел до какой-то крайней точки, до какого-то вершинного острья, акте, и весь на нем колеблется, как на острие ножа» (Мережковский Д. С. Тайна трех. М., 1999- С. 6).

⁴⁰ Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании // Бердяев Н. А. О русских классиках. М., 1993. С. 226.

⁴¹ Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. М., 1994. С. 486.

⁴² Там же. С. 487.

⁴³ Там же. С. 491.

участи орудия техники и одержит победу, подчинив техническое развитие своим целям. Современное христианство не справилось с этой новой для себя ролью.

Другая причина кризиса - бессилие культуры перед «восстанием масс». «Культурный слой современной Европы не имеет широкого и глубокого социального базиса, он оторван от масс, которые претендуют на все больший и больший удельный вес в социальной жизни, в делании истории. Культурный слой, гуманистический по своему миросозерцанию, бессиле дать массам идеи и ценности, которые могли бы их вдохновить»⁴⁴. Его бессилие коренится в «смерти Бога»: безрелигиозная, но претендующая на гуманизм культура обнаруживает свою никчемность, потому что ее принципы опровергаются историей: от превращения человеческого труда в товар до мировой бойни с применением оружия массового убийства. Современное христианство растерялось перед этим вызовом и нередко «становится в позу реакции против движения рабочих масс и против завоеваний техники, вместо того, чтобы одухотворять и облагораживать происходящие в мире процессы, подчинять их высшей цели»⁴⁵.

Обе названные причины ведут к обострению противоречия между личностью и обществом. «Процессы, происходящие в современной культуре, грозят личности гибелью. Трагический конфликт личности и общества неразрешим на почве внерелигиозной»⁴⁶. Надо понять, что «кризис, происходящий в мире... есть не только суд над безбожным миром, но и суд над христианством»⁴⁷, и только от самого христианства зависит, каким будет вердикт. Если оно не найдет в себе силы преобразования, не сможет ответить на «проклятые вопросы» современности, его роль в культуре сойдет на нет, и значит, крах этой культуры станет неизбежным.

Стремительно развиваясь, «духовная ситуация эпохи» показала обоснованность этих опасений. Вторая мировая война стала кульминацией культурного кризиса. В год, когда Н. А. Бердяев ушел из жизни, К. Ясперс писал: «Воля к власти становится основным фактором... религиозной действительности, которая при своем возникновении не имела ничего общего с властью. Притязание на мировое господство - следствие притязания на исключительность истины... В западных культурах в мировоззренческих позициях секуляризации часто проявляется стремление к абсолютности, к преследованию сторонников других убеждений, к агрессивному признанию своей приверженности истинной вере, к инквизиторской проверке убеждений других людей - все это всегда вследствие притязания на мнимую исключительность абсолютной веры у каждого ее представителя»⁴⁸. Это означает,

⁴⁴ Там же. С. 493.

⁴⁵ Там же. С. 494.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 499.

⁴⁸ Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М, 1991. С. 465.

что кризис христианства нарастает. Оно все больше становится одним из изолированных орудий власти. Но тем самым ее принципы выпадают из пространства культурных универсалий.

В наблюдениях К. Ясперса — эхо славянофильских или близких к ним оценок стремления западного христианства к превращению в «царство мира сего», «царство кесаря». Ему русские славянофилы XIX века противопоставляли православную соборность, роль православной церкви как духовного наставника и проводника в «царство духа». Но подчеркивали, что роль эта была искажена и разрушена трагической историей взаимоотношений церкви и Российского государства.

По мнению прот. А. Шмемана, церковная реформа Петра I, превратившая церковь в государственный департамент, была следствием проникновения в Россию «атмосферы западного абсолютизма». «Западный абсолютизм, родившийся в борьбе против Церкви, как раз отрицает за ней всякое право быть "совестью" государства, сжимает ее в тесные рамки "обслуживания духовных нужд", причем сам же определяет и эти нужды и как их обслуживать»⁴⁹. Российский абсолютизм шел по стопам западного, и в «Духовном Регламенте», составленном Феофаном Прокоповичем, в Россию были перенесены «все основные принципы протестантизма, его понимание взаимоотношения Церкви и Государства, в котором Церковь, видимая или земная, в ту эпоху мыслится именно религиозной "проекцией самого государства"»⁵⁰.

Но перенесение на российскую почву западных парадигм не было ни случайностью, ни исторической ошибкой. Такой ценой, напоминать еще А. С. Пушкин в споре с П. Я. Чаадаевым, Россия платила за возможность преодоления отчуждения от Европы, а значит, и от христианского мира, отчуждения, явившегося результатом татаро-монгольского ига. Став европейским государством, Россия приняла и судьбу Европы, разделила участь ее культуры. А значит, европейский культурный кризис неизбежно и даже с особой силой захватывает Россию. Не сбылись надежды почвенников, славянофилов и сторонников русского мессианизма на исключительность ее судьбы, на то, что именно России суждено стать оплотом истинно христианской культуры в противовес разложению и духовному оскудению Запада. Более того, всеобщий кризис в России получает самые уродливые формы, поскольку в ней слишком сильна варварская стихия: «Мы начали переживать кризис культуры, не изведав до конца самой культуры»⁵¹. И потому на христианстве в России - наибольшая ответственность. Преодолеть болезненную мечтательность, «душевный сентиментализм»⁵², выдержать гигантское напряжение духовности, идти до конца, отстаивая «идею Христа» - идею человеческой свободы. Только так

⁴⁹ Прот. Шмеман А. Исторический путь православия. М., 1993- С. 379.

⁵⁰ Там же. С. 380.

⁵¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 174.

⁵² Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира. С. 492.

Другого пути, утверждал Бердяев, нет у России, как нет его и у всего христианского мира.

Если же стать на этот путь и пройти его не хватит решимости и сил, если отделение от «идеи Христа» необратимо, то христианство следует признать исторической неудачей. Тогда вместе с христианством от идеи Христа отделилось все человечество. К концу второго тысячелетия христианства такой исход многим видится неизбежным. «За две тысячи лет бытия в христианской культуре человечество так и не смогло (не пожелало?) до конца понять суть христианской духовности, освоить и органично принять принципы, заложенные в христианстве в качестве существенных оснований социальной жизни и культуры... Двухтысячелетний опыт внедрения христианства в человеческое бытие и его глобальное неуспешное человечеством побуждают нас сегодня предположить, что или христианство было явлено человечеству слишком рано, когда оно еще не созрело духовно до его принятия, или ему нужна совсем иная форма духовности»⁵³.

Что возразить? Сказать, что две тысячи лет - не такой уж большой срок и у человечества впереди много больше времени, чтобы усвоить бесконечные смыслы христианской духовности? Слабое возражение, особенно, если учесть, что время, которым располагает человечество, может сжиматься, и в цейтноте все меньше надежды на то, что «идея Христа» будет усвоена до того, как на часах истории упадет флажок. Нельзя назвать неудачей то, что определило собой смысл исторического развития европейского, да и мирового человечества на протяжении двадцати веков, хотя бы это развитие и пришло к нынешнему культурному кризису. Но это спор о словах, не затрагивающий суть проблемы.

Ответ Бердяева переводит ее в иной план. «Действительно, христианство в истории так же не удалось, как не удалось все в истории. Те задания, которые поставлены христианской верой, христианским сознанием, никогда на протяжении двух тысяч лет не были осуществлены и никогда в пределах этого нашего времени и в пределах этой истории не будут осуществлены, потому что осуществлены они могут быть лишь в победе над временем, в переходе в вечность и в преодолении истории через переход в сверх-исторический процесс. Но самая неудача христианства менее всего может быть превращена в аргумент против высшей его правды, так же как неудача истории менее всего означает бессмысленность истории, внутреннюю ее ненужность и пустоту»⁵⁴. Это значит, что христианам следует, наконец, понять глубинный смысл слов Христа: «Царство Мое не от мира сего» (Ин 18:36); именно они открывают выход из кризиса - путь свободы от «относительного мира», «относительного разорванного времени», «ограниченной земной действительности»⁵⁵, путь преображения внутренней природы человека.

⁵³ Бычков В. В. Эстетические аспекты христианской культуры // Философский факультет. Ежегодник. № 2. 2001. М., 2001. С. 11.

⁵⁴ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 156.

⁵⁵ Там же. С. 157.

Верить в Христа - значит верить в свободу как первооснову бытия. Но именно эту веру утратила, вернее, подменила христианская церковь - не только на Западе, но и на востоке Европы. Православие не менее католичества заражено неверием в способность человека и человечества быть свободным. Эта резкая мысль - из ранних работ Н. А. Бердяева: «Православие не верит в религиозное устройство человеческой жизни на земле и корректирует свой безнадежный пессимизм призывом к насильственному устройению ее государственной властью»⁵⁶. Великий Инквизитор живет и в православной церкви. Он принимает разные обличья. «Дух Великого Инквизитора жил и в католичестве, и вообще в старой исторической церкви, и в русском самодержавии и во всяком насильственном, абсолютном государстве; и ныне переносится этот дух в позитивизм, социализм, претендующий заменить религию, строящий вавилонскую башню»⁵⁷. Православие здесь не названо, но из предыдущей цитаты видно, что оно также помещается Бердяевым в этот ряд.

С этим спорили и спорят. Здесь для нас важно другое: Бердяев подчеркивает, что религия, променявшая свое культурное первородство на преимущества власти, обеспечивающей ей привилегированное положение в социальной жизни, тем самым губит свободу духа - то, без чего сама религия становится пустой оболочкой, сводом обрядов, ритуалов и празднеств, лишь по касательной затрагивающих духовность человека. Такая религиозность скоро заражается бактериями ксенофобии, агрессивного национализма, примитивных предрассудков и прислуживает власти, находящей в этих предрассудках опору.

На этом пути религия, сама того не желая, плодит неверие и нигилизм. Она не в силах удержать людей от греха грозными посулами адских мук, в которые люди не очень-то верят, но зато хорошо знают, что их земные мучения, особенно те, в которых повинны другие люди, могут быть действительно адскими: «Человечество вступило в тот возраст, когда в религии элемент устрашающий и грозный жестокими карами оказывается лишь на руку воинствующему безбожию»⁵⁸.

Кризис философии. Взгляды Бердяева на современную ему философию за полвека менялись, но неизменными оставались его исходные интуиции, создававшие общий критический фон. Еще в ранних своих книгах «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916), он объявляет, что философия - в плену призраков, порождаемых «упразднением бытия» и сосредоточением на компетенции познающего субъекта. «Шошеологизм», так или иначе сочетаемый с рационализмом, стоит препятствием на пути философии к человеку: существеннейшие стороны его бытия - свобода, вера, творчество - выпадают из

⁵⁶ Бердяев Н. А. Нигилизм на религиозной почве // Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. III. Париж, 1989- С. 198.

⁵⁷ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1998. С. 58.

⁵⁸ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 313.

ее поля зрения. Вообще бытие поставлено в зависимость от субъекта, его способностей объективирования и рационализирования, что Бердяев считает безумием⁵⁹. Следствиями «гносеологизма» являются *субъективизм* или «замкнутый индивидуализм» - ограничение миром субъективных переживаний, «не связанных ни с каким объективным и абсолютным центром», что ведет к отрицанию объективности и утрате реальности, и его оборотная сторона, *объективизм* - философия *натурализма и материализма*, которые в своем наивном единстве с *рационализмом* приводят к «особенно непонятному» предположению о рациональности бытия материального, тогда как «рациональный мир с его законами, с его детерминизмом и каузальными связями есть мир вторичный, а не первичный, он есть продукт рационализации, он раскрывается вторичному, рационализированному сознанию»⁶⁰.

Следствия фатальны, ибо мир призраков, создаваемый такой философией, втягивает в себя и человека, и культуру. Они сами становятся призраками: человек попадает в рабство к природной и социальной необходимости и соглашается с утратой того, что, собственно, и делает его человеком — свободу; культура же делается матрицей, составленной из правил подчинения индивидуального всеобщему. Результат - «гнет позитивизма и теории социальной среды, давящий кошмар необходимости, бессмысленное подчинение личности целям рода, насилие и надругательство над вечными упованиями индивидуальности во имя фикции блага грядущих поколений, суетная жажда устройства общей жизни перед лицом смерти и тления каждого человека, всего человечества и всего мира, вера в возможность окончательного социального устройства человечества и в верховное могущество науки»⁶¹. Это характерно для стиля и образа мысли раннего Бердяева: вера во всемогущество науки ставится в ряд с насилием и надругательством над индивидуальностью⁶². Но передержки и крайности - ради одной цели: утверждения свободы как главной культурной ценности. Впоследствии, подводя в 40-х годах итог своему творчеству, он писал:

«Основная метафизическая идея, к которой я пришел в результате своего философского пути и духовного опыта, на котором был основан этот путь, это идея примата свободы над бытием. Это означает также примат духа, который есть не бытие, а свобода. Бытие есть как бы застывшая свобода, статизированная свобода. Примат бытия над свободой приводит к детерминизму и к отрицанию свободы. Если существует свобода, то она не может быть детерминирована бытием.

⁵⁹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989- С. 69-

⁶⁰ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 101. Различение первичного и вторичного сознания (первичное сознание есть тождество субъекта и объекта, вторичное связано с распадом этого тождества) у Бердяева прямо связано с его мифологемой свободы, утрачиваемой и вновь обретаемой в истории духа.

⁶¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 123-

⁶² Впоследствии он более трезво оценивал «положительную науку» и подчеркивал свою антипатию к клемистическим настроениям «в сферах, к которым мистика не применима» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 296).

Большая часть философских учений о свободе меня не удовлетворяла, особенно учение о "свободе воли"⁶³.

Впрочем, Бердяеву и собственную концепцию свободы не удалось освободить от перегретого пафоса и противоречий. Он сам признавался в этом: «моя мысль слишком антиномическая, часто склоняющаяся к крайностям и выражена слишком афористически»⁶⁴. Такою и есть, но дело, конечно, не в стиле. Поставив свободу в основание бытия, но не согласившись ни с традицией онтологической философии от Парменида до В. Соловьева, ни с «фундаментальной онтологией» М. Хайдеггера, Бердяев пытался говорить на языке, *которого не было*, то находя сближения со смыслами свободы, прошедшими сквозь историю европейской философии, то отказываясь от них. Это было попыткой соорудить мост, не лежащий на устойчивых опорах, а парящий над ними.

Выход из кризиса следует искать в «повороте к человеку», к его жизни и смерти, свободе и творчеству, вере и надежде, отчаянию и любви. Как осуществить этот поворот?

Человек - это не только природное существо. Антропология, сводящая человека к естественным условиям его жизни, биологическим, физиологическим или социологическим ее факторам, имеет дело не с ним, а с его «объективированным» подобием, лишенным свободы, а значит, подлинного бытия. Нужна *антроподицея*, философия человека, исходящая из его богоподобия и, следовательно, духовного, то есть подлинного, бытия. «То, что во мне рождается духовная жизнь, что я ишу Бога, хочу божественного в жизни и люблю божественное в жизни, есть высшее в мире, есть оправдание самого бытия мира. Никакие силы мира не убедят меня в том, что это иллюзия, самообман, не жизнь. Это есть единственная жизнь, без которой все есть тлен, призраки и небытие. Мы живем не в подлинном мире, в мире смешения бытия с небытием. И наше духовное пробуждение есть пробуждение к подлинному бытию»⁶⁵.

Путь, на который зовет философию и самого человека Бердяев, крут и пролегает в тумане, в котором можно и заблудиться. Если подлинное бытие человека - его духовная жизнь, и поиски Бога - поиски *свободные*, а значит, *не гарантированные*, - то богоподобие может быть измышлением гордыни, человекобожеством, отличным от Богочеловечества и враждебным ему. О человекобожестве мечтал Кириллов из «Бесов» Достоевского. Этому человеку не откажешь ни в духовности, ни в безудержной жажде свободы. Но его жизнь и смерть оказываются игрушкой бесов, и то, что он принимал за духовное пробуждение, стало окончательной личной гибелью. «В Кириллове Достоевский показывает последние пределы человекобожества, внутреннюю гибель идеи человекобога»⁶⁶. Но гибельная изнутри, эта идея - соблазн, ее

⁶³ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 101.

⁶⁴ Там же. С. 103.

⁶⁵ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 49.

⁶⁶ Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. С. 210.

диалектика — водоворот, втягивающий того, кто цепляется то за одну, то за другую стороны противоречия⁶⁷.

Бердяев высоко ценил критику гуманизма (Достоевский, Ницше), идущего от утверждения самодостаточности человека к отрицанию человечности. Его собственная трактовка гуманизма покоится на вере в *человечность Бога*-. «Человек вкоренен в Боге, как Бог вкоренен в человеке»⁶⁸. Но максимальное приближение Бога к человеку («Бог не может жить без человека»⁶⁹) связано с риском подмены религии гуманистической квазирелигиозностью.

Антроподицея Бердяева скользит по краю («В духовной жизни есть риск, есть необеспеченность»⁷⁰), ее балансир - «изошренная эквилибристика в толковании проблемы творчества на христианской основе»⁷¹. Но, с трудом удерживая шаткое равновесие, она стоит под требованием реформирования христианства ради сохранения его духа.

«Философия христианская есть философия богочеловеческая, христологическая. Религиозная жизнь, первоисточником которой является откровение, испытывает влияние и действие социального окружения. Это придает религиозной истории человечества особенную сложность. Поэтому необходима работа над ее постоянным очищением, переделыванием и возрождением»⁷².

Кризис исторического сознания. «Если бы не было свободы, не было бы и истории. Свобода есть метафизическая первооснова истории»⁷³. Это центральная, по Бердяеву, культурная идея. Современная европейская культура отошла от нее, заменив *внутренний смысл исторической жизни*, постигаемый «органическим пребыванием в историческом», надеждой постигнуть ее *объективированный смысл* при помощи «ограниченного и самонадеянного человеческого разума», который «ставит себя выше тайн бытия, тайн жизни, тех божественных тайн жизни, из которых исходит, как из своих истоков, вся человеческая культура и

⁶⁷ П. П. Гайденко считает, что все учение Бердяева о свободе и человеке находилось под воздействием идеи человекобожества, корни которой уходят в особую ересь, возникшую на почве западно-европейского христианства и давшую о себе знать в мистических концепциях Экхарта и Беме, а через них - в философии немецкого классического идеализма (Гайденко П. П. «Вехи»: неслышанное предостережение // Вопросы философии, 1992, № 2. С. 115).

⁶⁸ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 179.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же. С. 180.

⁷¹ Мотрошилова Н. В. Николай Бердяев и философия Запада // Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада. В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов. М., 2006. С. 242.

⁷² Бердяев Н. А. Мое философское мирозерцание // Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Книга I. СПб., 1994. С. 26.

⁷³ Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 46.

жизнь всех народов земли»⁷⁴. Эта надежда овладела Европой, начиная с Просвещения до конца XIX века⁷⁵, породив науку, которая «противополагала познающий субъект познаваемому объекту истории», достигла на этом пути определенных положительных результатов, но расплатилась за частичные успехи «бессилием в опознании самого существа "исторического"». Постепенно происходит такой процесс, в котором само познаваемое отдаляется, теряется из виду, перестает существовать в той своей первоначальной реальности, в которой оно только и может быть названо "историческим" и может раскрыть тайну истории»⁷⁶.

Тем самым культура лишается одной из своих главных опор: признания истории «особой реальностью», не сводимой ни к материальным, ни к психическим явлениям, но обладающей особым онтологическим (ноуменальным) статусом. Постигание этой реальности, считает Бердяев, невозможно, если поручить эту задачу исторической науке, связывающей явления истории каузальными цепями в соответствии со своими теоретическими схемами, или философии, исходящей из «невероятного» допущения о рациональности объективного бытия.

«Подход к ноуменально "историческому" возможен через глубочайшую конкретную связь между человеком и историей, судьбой человека и метафизикой исторических сил... В судьбе человечества я должен опознать мою родную судьбу и в моей судьбе я должен опознать историческую судьбу»⁷⁷.

Это изменило бы отношение к истории. Она предстала бы не как арена действия провиденциальной разумной необходимости, воплощенной в Абсолюте, и не как «естественно-исторический процесс», по Марксу. Идеалистический историцизм Гегеля и материалистическая диалектика истории Маркса, по Бердяеву, равно неприемлемы, ибо они суть различные формы «объективации» истории, разрывающей связь между субъектом и объектом «исторического».

«Мы не можем понять исключительно объектной истории. Нам нужна внутренняя, глубинная, таинственная связь с историческим объектом. Нужно, чтобы не только объект был историчен, но чтобы и субъект был историчен, чтобы субъект исторического познания в себе

⁷⁴ Там же. С. 6,7.

⁷⁵ Кульминацией этого течения исторической мысли Бердяев считал марксизм, в котором «исторический процесс оказывается окончательно лишенным души»; «единственной подлинной реальностью исторического процесса оказывается процесс материального экономического производства, и те экономические формы, которые из него рождаются, являются единственно онтологическими, подлинными, первичными и реальными. Все остальное является лишь вторичным, лишь рефлексом, надстройкой. Вся жизнь религиозная, всядуховная культура, вся человеческая культура, все искусство, вся человеческая жизнь есть лишь отражение, рефлекс, а не подлинная реальность» (Там же. С. 10).

⁷⁶ Там же. С. 8-9.

⁷⁷ Там же. С. 15.

ощущал и в себе раскрывал "историческое"... История - это не простое насилие над познающим субъектом внешних объективных фактов, это есть некоторый акт преобразования великого исторического прошлого, в котором совершается внутреннее постижение исторического объекта, внутренний процесс, роднящий субъект с объектом»⁷⁸.

Что же роднит человека с историей? Свобода. «Свободен духом тот, кто перестал ощущать историю как внешне навязанную, а начал ощущать историю как внутреннее событие в духовной действительности, как свою собственную свободу»⁷⁹.

Здесь - переключка с тем, что говорили об отношениях человека с историей западные экзистенциалисты. К Ясперс подчеркивал: «Не существует никакого закона природы и никакого закона истории, которые определяли бы ход вещей в целом. Будущее определяется ответственностью выбора и поступков людей - в конечном счете, ответственностью каждого человека из миллиардов живущих»⁸⁰. Это означает, что человек в своих действиях и поступках исходит из своей внутренней убежденности, а не из подсказок или прогнозов исторической науки. Даже если такие прогнозы убедительно пессимистичны, если историческая ситуация входит в безнадежный кризис, человек может и должен стоически сохранять свое достоинство, «быть самим собой». «Только тот, кто свободно связывает себя, застрахован от того, чтобы в отчаянии возмутиться самим собой. Невыполнимая и все-таки единственная задача, которая остается еще сегодняшнему человеку как человеку, состоит в следующем: найти перед лицом ничто, на свой страх и риск, исходя из своих истоков, путь, на котором жизнь, невзирая на всю рассеянность в беспокойном метании, станет целостностью. Как во времена мифических героев, все теперь как бы зависит от отдельного человека»⁸¹.

Написанные в 1931 году, эти слова - против нигилизма и цинизма, захвативших Европу после Первой мировой войны, которая, казалось, опрокинула все надежды просветительно-рационалистической философии на мудрость и справедливость «исторического разума». Если нельзя полагаться на историю, в которую человек «заброшен», то можно и должно полагаться на самого себя, «свободно связать себя» поиском целостности жизни. Жить и действовать так, даже если в точности известно, что задача невыполнима. Это и значит быть человеком.

Лекции Н. А. Бердяева, составившие основу книги «Смысл истории», были прочитаны в Москве двенадцатью годами ранее. В них тоже ощутимо переживание войны и русской революции. Однако,

⁷⁸ Там же. С. 18-19-

⁷⁹ Там же. С. 30.

⁸⁰ Ясперс К. Философская автобиография // Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург, Бишкек. 1997. С. 99.

⁸¹ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории, М, 1991- С. 404.

в отличие от Ясперса, Бердяев не возлагал всех надежд на стоицизм индивида, ищущего «самого себя». Человек «заброшен» в историю, если сама история объективирована им и потому отчуждена от него. Но это лишь этап мировой трагедии духа, которая есть и условие свободы, и ее следствие. «Непостижимая тайна свободы» порождает трагедию, в которой сталкиваются свет и тьма, жизнь и гибель, а ее исход зависит не от человека, а от божественной благодати, которая побеждает «иррациональную тьму свободы и ведет ее к свободной любви»⁸².

Ясперс видел опору экзистенциального отношения к истории в «трансцендентной реальности», без которой стоицизм был бы всего лишь «бесплодным и лишенным любви демоническим упрямством»⁸³, хотя и выводил эту связь за пределы рассудочной рациональности и полагал, что она открывается человеку только в особой форме соединения экзистенции и веры (*Derphilosophische Glaube*). Но для атеиста Сартра Бог - не опора для человеческого достоинства и уж совсем не источник любви, свободы и благодати; «Бог стал полностью несубстанциональным, лишенным способности к чуду, к внутримирскому содействию и помощи. От него уцелела лишь способность испепеляющего всевидения, олицетворенная когда-то в библейском символе грозного "божьего ока"»⁸⁴. Скорее ощущение отсутствия Бога, чем вера в него, по Сартру, является поддержкой антиисторического стоицизма, в котором человеческое достоинство сохраняется только благодаря безнадежному «вызову небесам».

Философия свободы Бердяева в этом моменте отличается от философии западноевропейских экзистенциалистов. Он обращается к христианству, которое «утверждает не только свободу как высшее достижение, как победу высшего божественного разума, но утверждает и другую свободу, которой определяется судьба человека и судьба человечества, и которые делают историю»⁸⁵. Но это христианство, которое должно быть, а не то, которое есть. От того, возобладает ли «новое религиозное сознание», зависит разрешение кризиса сознания исторического.

ЭСХАТОЛОГИЯ СВОБОДЫ

Итак, кризис культуры. Кризис - это рубеж, за которым либо его преодоление, либо гибель.

Бердяев считал себя человеком, создающим свой особый мир, не сливающимся с миром окружающим⁸⁶. Часто такие люди — подвижники, напролом идущие к своей цели. Цель - свобода, призвание - борьба за

⁸² Бердяев Н. А. Смысл истории... С. 48.

⁸³ Jaspers K. *Vernunft und Existenz*. Groningen. 1935. S. 48.

⁸⁴ Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм (историко-критический очерк) // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 323.

⁸⁵ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 86.

⁸⁶ Бердяев Н. А. Самопознание, с. 30.

право свободной и творческой мысли. «Я боролся за это с яростью и разрывал со всем, что мне мешало осуществить мою задачу», — писал он⁸⁷.

Ярость ослепляет. В духовной слепоте упрекали Бердяева его критики самых разных идеологических, философских и политических направлений.

Она мешает, заявляли они, увидеть, что живой, конкретный, а не выдуманный философом, человек вовсе не жаждет метафизической свободы, но хочет простого, понятного и доступного человеческого счастья. Бердяев с гневом обрушивался на это стремление, полагая его недостойным человека, признаком его рабства, «скотоподобия»⁸⁸. Он разоблачал «устроителей человеческого счастья за счет свободы» как пособников Великого Инквизитора, а значит, и дьявола.

«Что слышат и ныне все напоминающие о религиозном смысле жизни, об абсолютном достоинстве личности, об окончательной свободе? С раздражением говорят этим людям, что они мешают заботиться о "счастье людей", бесполезными напоминаниями и отвлечениями препятствуют закончить здание человеческого благополучия, с ненавистью говорят, что "свободны вполне", свободны... от высшего смысла, от высшего достоинства, от вечности, свободны, наконец, от этой тяжелой и ответственной свободы. Во всяком довольном позитивисте наших дней сидит маленький Великий Инквизитор, в речах иных верующих социал-демократов звучат знакомые голоса маленьких великих инквизиторов, живет дух его во всех фанатиках земного устройства, земного благополучия, во всех защитниках земной крепости во что бы ни стало»⁸⁹.

Это водораздел. По одну сторону — пособники дьявола, выстраивающие «земную крепость», она же тюрьма, в которой благополучно прозябают неисчислимые массы «унизительно счастливых» существ, «которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного», а потому избавленные от бремени свободы и ответственности великими и малыми инквизиторами. По другую — те, кто утверждают достоинство человека в его свободе, признают за ним способность достигнуть вечности, хотя для людей «не просто счастья, а счастья достойного, согласного с высшей природой человечества, с абсолютным призванием людей»⁹⁰. Здесь — инквизиторы презирают людей, не веря, что они в силах вынести тяжесть свободы. Презирают, но манят их счастьем. Там — апостолы свободы сулят высшее достоинство и вечность «великим и сильным», не поддавшимся соблазнам Сатаны. Бердяев, конечно, среди великих и сильных. Тех же, кто по другую сторону, клеймит «скотоподобием», называет рабами.

Его любовь к свободе явно сильнее любви к людям. Это также заметили критики Бердяева. «Разве взять человеческую душу, кристально

⁸⁷ Там же. С. 40.

⁸⁸ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 62.

⁸⁹ Там же. С. 63.

⁹⁰ Там же. С. 61.

чистую, с ее верою в Бога, мораль, красоту, гуманность, с ее ясным и твердым знанием добра и зла и превратить ее в ад, бросать ее в бесконечное пространство свободы, где не действуют законы тяготения, где нет, следовательно, ни одной твердой точки опоры, разве это дело любви?»⁹¹. В отсутствии любви к людям, в аристократизме и желании спасти лишь избранных упрекал Христа и Великий Инквизитор. Положим, он только «прикидывался демократом, другом слабых и угнетенных, любящих всех людей»⁹², что взять с пособника дьявола? Но вот признания самого Бердяева: «во мне было непреодолимое барство, барство метафизическое, как однажды было обо мне сказано... Во имя своего творчества я мог быть жестоким. В умственном творчестве есть этот элемент. *Intellectual*, мыслитель в известном смысле урод. Во мне всегда происходила борьба между охранением своего творчества и жалостью к людям»⁹³. Борьба, мы видим, была неравной: ^род одерживал регулярные победы.

В самом деле, что сказать «десяткам тысяч миллионов» скотоподобных рабов «метафизическому барину», поборнику высшего достоинства и свободы? Что инквизиторы всех мастей и размеров лицемерят и вдруг, что накормить всех особей «человейника» земными хлебами досыта никому и никогда не удастся и потому свою свободу люди отдают задарма?⁹⁴ Что проблему сытости только и можно решать, не ставя ее выше свободы совести? Или, выражаясь уже совсем по-современному, что продовольственный, энергетический, политический или военный кризисы суть прямые следствия кризиса культурного? Все правда, но этой правде рабы не поверят и даже не услышат ее. И тогда яростный *Intellectual* перейдет от метафизики и религиозной проповеди к «мистическому революционаризму»⁹⁵, апологии бунта: «Тема о бунтарстве есть продолжение темы о свободе. В бунтарстве есть страсть к свободе... Бунту не может принадлежать последнего слова, но на путях человека ввысь бунт может играть огромную роль... Все люди должны были бы быть бунтарями, то есть перестать терпеть рабство. Я не склонен к сомнению, но иногда приходила в голову такая кошмарная мысль: а что если права раба ортодоксия, тогда я погиб. Но я быстро отбрасывал эту мысль»⁹⁶. Отбрасывал и одерживал очередную победу над жалостью к рабам.

⁹¹ Лурье С. В. Религиозная мистика и философия // Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 3Ю.

⁹² Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 67.

⁹³ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 41 •

⁹⁴ «Великий Инквизитор... свободную любовь подменяет авторитетом, насильственными чудесами соблазняет своих жертв... Чудо и тайна, на которых этот дух воздвигает свое здание, есть обман, ложь, шарлатанство и насилие» (Новое религиозное сознание и общественность. С. 70).

⁹⁵ «Учение Бердяева о свободе — это и есть «мистический революционаризм» (Гайденко П. П. «Вехи»: неслышанное предостережение // Вопросы философии, 1992, №2. С. 121).

⁹⁶ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 64.

Бердяев исповедуется: «Я очень пережил в своей жизни конфликт свободы и жалости. Мне очень свойственна жалость, сострадательность. Я с трудом выношу страдание людей и животных и совсем не выношу жестокости... Я боролся со своей жалостливостью. Одно время я даже остро пережил идеи Ницше. Я боялся раствориться в жалости, погибнуть от нее». Речь идет, конечно, об интеллектуальной гибели, равнозначной признанию правоты рабов и инквизиторов. Но все обошлось, мыслитель не погиб, жалость не одолела его. «Я никогда не соглашался из жалости отказаться от свободы. В моей борьбе за свободу было что-то яростное. Но я не выносил и жестокой свободы, превратившейся в волю к могуществу». Итак, свобода - без жалости, но и без жестокости. Сначала надо *возвыситься* до свободы, потом можно *снизойти* к «оставшимся внизу», к духовно слабым, «чтобы помочь братьям своим, поделиться с ними духовными богатствами и ценностями, помочь их восхождению... Свобода не должна стать снятием ответственности за ближних»⁹⁷.

Аристократизм явно берет верх над евангельскими симпатиями. Сам того не замечая и не желая, Бердяев воспроизводит логику Великого Инквизитора. Для того человечество - стадо, слабостям которого потакает и эти слабости использует небольшое число «сильных людей, взявших на себя тяжесть и страдание свободы»⁹⁸. Но ведь для аристок-

⁹⁷ Там же. С. 69-70.

⁹⁸ Использует, но в каких целях? По Бердяеву, в дьявольских. Такое понимание замысла Достоевского И. И. Евлампиев считает банальным. По его мнению, «Христос и Великий Инквизитор оказываются не столько соперниками, сколько соратниками в поисках того пути, на котором человечество может найти спасение от всех страшных бед, порожденных темными сторонами человеческой природы... Инквизитор выступает в поэме как человек, правильно понимающий сущность учения Иисуса Христа - и его предостережение о грядущем бессмертии, и его убеждение в том, что конкретная форма этого бессмертия различна для каждого человека и зависит от его свободы, т.е. от способности в земной жизни неустанно бороться за свое высшее, божественное совершенство. Но одновременно Инквизитор видит, что только малая часть людей способна быть на уровне тех требований, что выдвигает Иисус. И будучи верным учеником Иисуса и по-настоящему любя людей, он пытается скорректировать его учение, чтобы оно помогло не только сильным, но и слабым» (Евлампиев И. И. Великий Инквизитор, Христос и дьявол: новое прочтение известной темы Достоевского // Вопросы философии, 2006, № 4. С. 145, 151-152). Бердяев был бы решительно против: нельзя назвать верным учеником того, кто выворачивает наизнанку идею учителя. Что до «настоящей любви к людям», с какой мерой подходить к ней? Сам И. И. Евлампиев признает, что в итоге ошибается Инквизитор, а не Христос, он хочет избавить людей от земных страданий, но губит надежду на бессмертие. Если, как считал Бердяев, Инквизитор - пособник дьявола, то он не заблуждающийся соратник Христа, а Его враг. Однако прощальный поцелуй Христа противоречит этому. И. И. Евлампиев полагает, что «под именами "Бог" и "дьявол" Достоевский... фиксирует противостояние Бытия и Ничто, самых фундаментальных метафизических начал, укорененных в человеке и определяющих не только его самого, но и все существующее» (там же, с. 154). Так религиозная проблема переводится в план философской онтологии в духе М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра.

ратов духа и борцов за свободу человечество — то же стадо, которое надо во что бы то ни стало превратить в совладельцев духовных богатств, братьев. Возвысить их до себя. До своей творческой свободы. Ради их же спасения.

Вот так и делится человечество на неравные по числу и качеству части. Стадо и пастыри. И те, и другие - в одной культуре, которая истощила свои силы и находится в кризисе. Культуру надо сделать подлинной. Разумеется, это долг пастырей, стадо же примет подлинную культуру из их рук. Они же научат братьев видеть в этой новой культуре свое настоящее, не скотоподобное, счастье. Великая роль требует от этих людей, «рыцарей идеи свободы», особого величия, особой «ярости», позволяющей им побороть мешающую им жалость, вначале в самих себе, а затем...

«Рыцарь идеи», как правило, наделен чувством своей исключительности, проще говоря - гордыней, которая дает силы и мужество для героических поступков, направленных против существующего, во имя будущего, во имя счастья грядущих поколений. Это ослепляет и ожесточает его по отношению к реальному человеку: последний получает, как правило, кличку "обывателя", "мещанина". Служение идее - это всегда романтическая "любовь к дальнему", которой Ницше страстно мечтал заменить христианскую любовь к ближнему»⁹⁹. Отношение к Ницше у Бердяева было двойственным, противоречивым. Но богоборчество немецкого мыслителя и его ненависть к обывательскому стаду привлекали: и то, и другое выражало творческую страсть, которая, считал Бердяев, более всего приближает к Богу. Такова бердяевская «диалектика страсти»: антихристианство и отрицание гуманизма, вдохновленные живой страстью творчества, ближе к Христу и человеку, чем рабская пассивность и косность духа¹⁰⁰. Страсть и ярость - вот с чем нисходит пастырь к тем, кого он, преодолевая брезгливость¹⁰¹, все же хотел бы видеть своими братьями. Куда же зовет он их?

Ведь надо же указать людям какую-то общую и понятную им цель. То, ради чего они отвергли бы не только земную участь - покорствовать инквизиторам, но и «награду небесную и вечную» за послушание, которой их манят обманщики, знающие, что со смертью для этих людей все кончается, что «совершенное бытие» не для таких, как они, о чем не то сочувственно, не то презрительно говорит Иисусу Великий Инквизитор. Ради чего каждый из них взял бы на себя безмерную ответственность и за свою земную судьбу, и за то, что будет потом, в ином мире, где не гарантировано бессмертие, а каждому воздастся по

⁹⁹ Гайденок П. П. «Вехи»: неслышанное предостережение. С. 110.

¹⁰⁰ «Моя всегдашняя цель не гармония и порядок, а подъем и экстаз. Мир не есть мысль, как думают философы, посвятившие свою жизнь мысли. Мир есть прежде всего и больше всего - страсть и диалектика страсти» (Бердяев Н. А. Самопознание... С. 326).

¹⁰¹ Не случайно о своей «патологической и всеобъемлющей» брезгливости Бердяев нашел нужным искренне и иронично поведать в своей философской автобиографии (Там же. С. 33, 330).

вере его (как разъяснял уходящему в небытие Берлиозу булгаковский Воланд). И убедить в том, что эта цель - не химера, что она достижима и стоит того, чтобы ей посвятить жизнь.

А еще не подменить ее обманками «прогресса» и «земного рая». Обе эти идеи живучи, ибо они потакают человеческим слабостям, и потому их охотно эксплуатируют инквизиторы. Но они безнравственны. «Подчинение всех судеб человеческих какому-то мессианскому пиру того поколения, которому удастся взобраться на вершину прогресса, возмущает религиозно-нравственную совесть человечества»¹⁰². Земное блаженство, купленное страданиями бесчисленных поколений, положивших себя как навоз в почву ради взобравшихся на вершину прогресса, - это и есть мечта скотоподобных рабов.

Культура, в которой такие обманки полагались ценностями, не имеет будущего. Иная культура укажет подлинно высокую и достойную человека цель. Как ее провозвестник и говорит с человечеством «рыцарь свободы».

Свободы - со всеми ее противоречиями и парадоксами. Из нее выводится и цель исторического движения, и его смысл. Они также несут в себе трагическую антиномичность. «В истории нет по прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства, в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастья человеческого - есть лишь трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, как темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла. В раскрытии этих противоречий и в выявлении их и заключается величайший внутренний смысл исторической судьбы человечества. Если можно утверждать какой-нибудь прогресс в истории человеческого сознания, так это обострение сознания, которое является результатом внутреннего раскрытия этого трагического противоречия человеческого бытия»¹⁰³.

Вот что должно вызвать «подъем и экстаз» - предчувствие иного мира. В котором будет достигнута победа над временем - преодоление разрыва между прошлым, настоящим и будущим. Снимется проклятие «объективации», наступит царство Бого-человечности, царство свободы и творчества. Не станет противоречия между общим и индивидуальным, не будет трагедии непонимания. Но будет ли этот мир - в земном, обыденном, просто человеческом понимании этого слова?

Вот вопрос, к которому стягивается философия свободы Бердяева. Новая культура, одиноким провозвестником которой он себя ощущает¹⁰⁴, - это культура предчувствия метаистории. Но ей нет места в

¹⁰² Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 148.

¹⁰³ Там же. С. 150.

¹⁰⁴ Свое одиночество Бердяев осознавал мучительно и в то же время видел в нем экзистенциальный источник своего творчества. «Острое переживание одиночества и тоски не делает человека счастливым. Одиночество связано

истории. Путь к ней пронизывает историческое время и вырывается в трансцендентную вечность. Иногда мгновенное озарение открывает смысл этой вечности. Метаисторическое лишь приоткрывает себя в том, что люди склонны называть «историческими чудесами», но понять действительный смысл этих чудес дано немногим - только тем, кто обладает экзистенциальным чутьем свободы.

«Два выхода открываются в вечность: индивидуальный выход через мгновение и исторический выход через конец истории и мира»¹⁰⁵. Философия свободы - эсхатологическое учение. «Эсхатологическое сознание означает также переход от истории к метаистории»¹⁰⁶. И это действительно переход, а не пассивное ожидание конца, свойственное историческому христианству, которое «охладилось, стало невыносимо прозаично, приспособлено к обыденности, к мешанскому быту»¹⁰⁷. Будущее за «эсхатологическим христианством», для которого конец истории «есть дело Бого-человеческое, которое не может совершаться без человеческой свободы, есть "общее дело", к которому призван человек»¹⁰⁸.

А что же культура в ее историческом измерении? Она, конечно, нужна и ее нельзя отвергать, скатываясь в до-культурное или противокультурное, животное-звериное состояние. «Под страхом смерти и из жажды бытия мы должны и хотим творить культуру, и не только культуру духовную, но и материальную. Метафизический и религиозный смысл культурного прогресса в том, что лишь его путем может быть достигнута окончательная свобода и полнота универсального бытия, на участие в котором каждый «личный дух» имеет «бесконечное право». Во имя этой мистической и романтической, таинственной цели мы не можем и не хотим отказаться от культуры и прогресса»¹⁰⁹. Культура - не цель, а средство, «средний путь»¹¹⁰, вне которого нельзя («под страхом смерти») выйти из временности в вечность, сохранив человечность. В этом и только в этом ценность и смысл культуры.

«Мир сейчас влечется к гибели, таков закон этого мира, но это не означает фатальной гибели человека и подлинно Божьего мира, для которого всегда остается путь свободы и благодати. Но возрастание

с неприятием мировой данности... Я никогда не чувствовал себя чему-либо и кому-либо в мире принадлежащим. Я во всем участвовал как бы издалека, как посторонний, ни с чем не сливаясь... Внутренний трагизм моей жизни я никогда не мог и не хотел выразить. Поэтому я никогда не мог испытать счастья и искал выхода в эсхатологическом ожидании» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 46, 50).

¹⁰⁵ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 310.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же. С. 309.

¹⁰⁸ Там же. С. 308.

¹⁰⁹ Бердяев Н. А. К Леонтьев - философ реакционной романтики // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 271.

¹¹⁰ Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1918. С. 54.

эсхатологического чувства и сознания говорит о том, что срединное человеческое царство, царство культуры по преимуществу, начинает разлагаться и кончаться... Существует страшный суд над культурой, изживание имманентных путей человеческого, только человеческого»¹¹¹.

Даже скончание мира — не гибель свободного человека. Страшный суд - не над ним, а над историческим миром с его культурами, человек уже оправдан божественной человечностью, перешагивающей через пропасть между ним и Богом. Новое религиозное сознание отвергает устрашение адом и прочие «судебно-карательные» элементы исторического христианства - они снижают образ Христа и приспособлены к восприятию откровения Бога «средним человеком», «человеческой стихией».

«Я всегда философствовал так, как будто наступает конец мира и нет перспективы времени» — признается Бердяев. Если представить, что историческое время бесконечно, а при этом «в мире происходит не только дехристианизация, но и дегуманизация, потрясение образа человека»¹¹², то такая перспектива страшна своей бессмысленностью. Эсхатологическое христианство разрывает дурную бесконечность. Оно вносит в историю смысл. «В истории все не удастся, и вместе с тем история имеет смысл. Но смысл истории лежит за ее пределами и предполагает ее конец. История имеет смысл потому, что она кончится. История, не имеющая конца, была бы бессмысленной. Бесконечный прогресс бессмыслен. Поэтому настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая, есть понимание исторического процесса в свете конца»¹¹³.

СВОБОДНЫЙ ЧЕЛОВЕК В НЕСВОБОДНОМ МИРЕ

Смысл истории не может быть понят, пока длится сама история. Но и конец истории - нечто бессмысленное, если под ним разумеется событие, ожидаемое в будущем. Вообще деление на прошлое, настоящее и будущее есть следствие объективации времени, когда мир мыслят как некий пространственно-временной объект и впадают при этом в ловушку кантовской антиномии «чистого разума». Чтобы история имела смысл, нужно, чтобы не было исторического времени. «Конец мира есть конец времени... Конец мира есть преодоление времени космического и исторического, времени объективированного: он происходит во времени экзистенциальном. И конец всегда близок, мы переживаем его потрясение. Мы наиболее прорываемся к концу в катастрофические минуты нашей жизни и жизни исторической, в войнах и революциях, в творческом экстазе, но и в близости к смерти»¹¹⁴.

¹¹¹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 309-

¹¹² Там же. С. 300.

¹¹³ Там же. С. 305.

¹¹⁴ Там же. С. 306.

Бытие в историческом и экзистенциальном времени - различные модусы существования. «"Иной" мир есть наше вхождение в иной модус, в иное качество существования. "Иной" мир есть просветление и преобразование нашего существования, победа над падшестью нашего времени»¹¹⁵.

Новое сотворение мира - дело Богочеловечества. Но для этого нужен «иной человек», свободный сотрудник Бога. Человек, возвысившийся до революции духа. Это и есть «мистический революционизм» Бердяева, иногда еще называемый «метафизическим анархизмом». Политические и социальные революции суть порождения «объективированного мира», они не освобождают, а только меняют одну форму рабства на другую. Это всеобщий закон истории, но в России он действует с особенной страшной силой. «Таков трагизм русской исторической судьбы»¹¹⁶: русские революции, как и русские реакции, - гейзеры «дионисического опьянения», стихии дикости, прорывающей тонкую и хрупкую оболочку культуры, отбрасывающие на примитивные стадии развития. На пути к свободе нельзя перескочить через необходимый «средний путь» культуры: это - падение в пропасть. «Мистике народной стихии должна быть противопоставлена мистика духа, проходящего через культуру. Пьяной и темной дикости в России должна быть противопоставлена воля к культуре, к самодисциплине, к оформлению стихии мужественным сознанием... И для судьбы России самый жизненный вопрос — сумеет ли она себя дисциплинировать для культуры, сохранив все свое своеобразие, всю независимость своего духа»¹¹⁷.

Прорыв к «иному» миру невозможен вне культуры. Это дело тех, кому культура обязана своим существованием, людей, достигающих мистическим чутьем глубину духа, внемлющих его призыву. Противостоящих враждебному культуре темному началу стихии, «которая вечно грозила погромом ценностей, угашением духа»¹¹⁸. Но не дело масс, соблазняемых благополучием, купленным покорностью, или подверженных безумию своеволия, имитирующего свободу. Между творцами новой культуры и массами — дистанция, которая может стать пропастью отчуждения, подозрительности и ненависти.

«Мне трудно вполне принять какую-либо политическую революцию потому, что я глубоко убежден в подлинной революционности личности, а не массы, и не могу согласиться на ту отмену свободы, которая совершается во всех революциях. Я определил свою позицию выражением, которое Брандес употребил относительно Ницше: аристократический радикализм. Но это значит, что мое подлинное дело есть революция духа, а не политики»¹¹⁹.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же. С. 135.

¹¹⁷ Бердяев Н. А. Судьба России. С. 54.

¹¹⁸ Там же. С. 55.

¹¹⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 135.

Революция духа, утверждает Бердяев, по своей значительности неизмеримо превышает все социальные и политические революции. Приверженцы и активисты последних также говорят о свободе, во имя которой выстраивают идейные конструкции, обосновывающие необходимость радикальных перемен в жизни: смены политического и экономического строя, переоценки ценностей, изменения моральных ориентиров. Эти цели считаются так важными и грандиозными, что на их алтарь приносятся неисчислимые жертвы. Но жертвы напрасны, потому что невозможно освободить тех, кто не носит свободу внутри себя.

Если так, то что связывает «аристократа духа» и «мистического революционера» с плебейской массой, так легко мобилизуемой на «погром ценностей», но слишком инертной, когда речь идет о духовном преображении? Страсть подвижничества? Любовь к людям? Любовь к Отечеству? Но эти узлы меняют свой смысл, как только мысль пытается воплотиться в действии. Подвижничество граничит с фанатизмом, уничтожающим жалость и сострадание. Любовь оборачивается презрением к тем, кто ее якобы недостоин. На почве патриотизма вырастают разные до несовместимости идейные ростки, а в глазах большинства «метафизический барин», зовущий к духовной свободе, всегда подозрителен своей неспособностью стать в общий строй, когда речь идет о сверхличных - общественных или государственных - интересах.

Все эти связи - плоть от плоти «объективированного мира», о разрыве с которым так страстно заявляет строитель новой культуры. Его трагедия в том, что «революция духа» невозможна в границах этого мира. Со всеми его имманентными связями. «Изнутри» этот мир изменить нельзя. Но его нельзя изменить и «извне»: свободу нельзя получить, ее нужно выстрадать. Чтобы быть свободным, мир должен стать иным. Но иным он может стать только в сфере духа, и эта сфера есть высшая — по сравнению с «объективированным миром» - реальность.

«Мы получаем две различные формы реальной человеческой жизни и социальной реальности в зависимости от того, настроен ли дух человека и человечества на подчинение обстоятельствам, на покорность по отношению к внушаемым идеям, идеалам и ценностям, или дух нацелен на их критическую проверку каждым носителем наиреальнейшего, потому что живого, духа, на свободу, активность и творчество»¹²⁰. Парадокс в том, что «рыцарь свободы» живет одновременно в двух этих реальностях, каждая из которых отрицает другую, но не имеет смысла без другой.

Это отчасти напоминает кантовский дуализм: человек — обитатель мира, связанного жесткими цепями природной необходимости, и человек — «вещь сама по себе», свободно отдающий себя во власть нравственного закона. Но различие принципиально: Бердяеву необходимо во что бы то ни стало преодолеть дуализм, связать воедино феноменальный и ноуменальный миры, а для этого нужно освободить чело-

¹²⁰ Мотрошилова Н. В. Николай Бердяев и философия Запада. С. 291.

века от всякой императивности, возвысить его жизнедеятельность до творчества. В преображенной культуре универсальные ценности - не границы человеческой свободы, а ее продукты, постоянно подвергаемые переосмыслению и преобразованию. Кант же не питал иллюзий о человеческой природе («Из кривой лесины, из которой сделан человек, нельзя смастерить ничего прямого» - саркастически замечал он), считая, что в ее глубине таится «радикальное зло», и если предоставить человека самому себе, он способен превратить жизнь в «отражение ада»¹²¹. Только культура с ее универсалиями-императивами обуздывает радикальное зло. Бердяев же напоминает, что человек создан по образу и подобию Божию, а потому и подлинная культура - не смирительная рубашка, а поле свободной богочеловеческой деятельности.

Слишком просто назвать это «утопией». Так обычно называют умозрительные проекты будущего, свободного от бед, пороков и недостатков настоящего и прошлого. Социальные и культурные утопии выражают некие идеальные системы ценностей. «Представление о будущем как ценностной альтернативе настоящему и прошлому определяет негативное отношение утопического сознания к историческому процессу. Для людей, захваченных образом идеального общества, окружающая их действительность теряет значение реальности. Поскольку новое общество строится как антитеза существующему, история предстает как «темное прошлое», мешающее осуществлению утопического идеала. Абсолютное отрицание прошлого является здесь условием абсолютного утверждения будущего, а отрицание истории выступает обратной стороной утверждения идеала совершенного общества»¹²². Утопическое мышление характеризуется неприятием действительности, ее заниженной оценкой в сравнении с идеалом. Можно сказать, что в утопическом сознании безграничный оптимизм по отношению к будущему связан с крайним пессимизмом и негативизмом по отношению к настоящему.

Но Бердяев не строит проект будущего, ведь к «иной культуре» вообще не приложимы временные рамки. В историческом мире длящейся истории ее ценности выступают лишь как ориентиры, указывающие путь к духовному преображению человека. Она действительно «не от мира сего», хотя на всем, что происходит в действительности, лежит ее ответ. Чтобы ответ стал светом, перед которым отступит тьма, нужна освобождающая работа духа. Она под силу немногим, тем, кто ощутил призвание к свободе и свою «неотмирность»¹²³.

¹²¹ См.: Хинске Н. Кантовское разрешение антиномии свободы или неприкосновенное ядро совести // Вопросы философии, 2005, № 2. С. 154.

¹²² Черткова Е. Л. Утопизм социальный // Новая философская энциклопедия. Т. IV. М., 2001.

¹²³ «Я никогда не чувствовал себя частью объективного мира и занимающим в нем какое-то место. Я переживал ядро моего "я" вне предстоящего мне объективного мира. Лишь на периферии я соприкасался с этим миром. Неукорененность в мире, который впоследствии, в результате философской мысли, я назвал объективированным, есть глубочайшая основа моего

В. Н. Порус

Эти немногие и должны взять на себя судьбу мира и человечества. Не монашеская аскеза, не элитарный эскапизм, не бессилие и страх перед неизбежной агонией эпохи, с какой они связаны своими чувствами и интересами, и не наивное упование «культурников и прогрессистов» на то, что саморазвитие культуры как-то все устроит и разрешит все противоречия, - на долю «революционеров духа» выпадает беззаветное служение идеалу свободы, создающее предпосылки «иного мира». Оно же есть служение идее человека, которая не может обесцениться из-за того, что современное человечество слишком далеко от нее. «Практический же вывод из моей веры оборачивается обвинением против моей эпохи: будьте человечны в одну из самых бесчеловечных эпох мировой истории, храните образ человека, он есть образ Божий»¹²⁴.

мироощущения... Я чувствовал себя существом, не произошедшим из "мира сего" и не приспособленным к "миру сему"» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 44, 45).

¹²⁴ Там же. С. 314.

ЭСХАТОЛОГИЯ И ОНТОЛОГИЯ: ХАЙДЕГГЕР И БЕРДЯЕВ

Джордж Пэттисон

Как можно представить себе диалог Николая Бердяева и Мартина Хайдеггера? Какой бы привлекательной ни выглядела идея такого диалога, по ряду причин он кажется невозможным. Произвольно выбрав и сопоставив любые отрывки из сочинений каждого из них, мы столкнемся с примерами двух радикально различных способов философствования.

Сочинения Хайдеггера написаны человеком, сформированным исследовательской и преподавательской культурой немецкой системы университетского образования. Внутри своей архитектурной структуры они обнаруживают напряженное и пристальное внимание к деталям, какому-то редкому параллелизму в современной философской литературе. Отдельное высказывание мыслителя-досократика или простое повседневное явление, такое как скука, может стать темой целой серии лекций. Часто рассуждения о том, как лучше перевести греческий термин (или как для этой цели лучше понять обычный немецкий термин), могут растянуться на одну или несколько лекций.

Работы Бердяева, напротив, - это творчество независимого мыслителя. Правда, и у него был значительный опыт чтения лекций, но в основном это были лекции в контексте свободных образовательных учреждений, не оснащенных и не приспособленных к такому типу преподавания и исследовательской деятельности, какими были классические немецкие университеты. Его произведения написаны в свободной, и временами даже небрежной манере эссеиста. Он сам говорил об их несистематическом и афористическом характере, ничто не может быть более чуждым его манере мыслить, чем подчинение тому, что академический ученый рассматривал бы как научную строгость. Он пишет широкой кистью, и в одном предложении может перейти от апокалиптических тайн к частному вопросу русской литературы или политики. Если Хайдеггера можно поставить в один ряд с Кантом, Шлейермахером, Гегелем и Гуссерлем, то Бердяева, несмотря на влияние на него немецкого идеализма, можно воспринимать в одном ряду с Карлейлем, Эмерсоном или Ницше (если ограничиться только западными примерами). В этом смысле сильно искушение сказать, что мы имеем дело с двумя совершенно различными типами интеллектуализма: университетского профессора и блестящего пророка-любителя.