



Ф. А. СТЕПУН

Учение Николая Бердяева о познании

Учение Николая Бердяева о познании — это сознательный отказ от западноевропейской гносеологии, особенно от Канта. Его главная работа «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1935) открывается словами: «Я не собираюсь начать по немецкой традиции с гносеологического оправдания. Я хочу начать с гносеологического обвинения, вернее, с обвинения гносеологии». «Кто начинает с гносеологии, тот редко приходит к онтологии». Исходный пункт бердяевского философствования, который должен привести к онтологии, — убеждение, что насквозь рационализированная современная наука, закрепощенная принудительным порядком доказательства и претендующая на внеличностную всеобщность, есть продукт грехопадения, экзистенциального отпадения человека от Бога и потому является результатом его внутреннего разлада и самоотчуждения. Если бы не грехопадение, то в духовной области процесс познания был бы само собой разумеющимся, как дыхание в физической. Но раз грехопадение состоялось, то познание превратилось в трудноразрешимую проблему.

В центре бердяевской теории познания находится следующее положение: «Дух во мне есть целостное бытие, другого бытия, покоящегося в себе и отделенного от меня, нет. Предполагать его — произвол и иллюзия». Из этого видно, что подлинное познание бытия возможно постольку, поскольку познаваемое имманентно познающему «Я», а не отторгается от него, превращаясь в отделенную от него предметность. Такое понимание гносеологической ситуации и познавательного акта не позволяет Бердяеву называть — как это вообще принято в философии — познаваемое бытие предметом или объектом познания; оба эти понятия говорят о покоящемся в себе, независимом от «Я» бытии. Я полагаю, что, углубляя эти взгляды Бердяева,

соответственно интерпретируемые безусловно верно, согласно с ними можно утверждать, что познаваемое понимается не как нейтральное «это», а как «Ты», постоянно порождаемое в «Я». Эта теория проясняется мнением Бердяева, что настоящий, подлинный акт познания свойствен скорее детям и примитивам, как их изображает Леви-Брюль, а не ученым, исходящим из предпосылки, будто мир вещей и явлений, находящийся перед ними, является первичной реальностью, а не результатом деления духовного «Я» на субъект и объект и выбрасывания бытия, имманентного нашему «Я», вовне, в действительность, действующую в пространстве и времени¹. Акт превращения бытия в объект Бердяев называет объективированием. Это выражение порождает недоразумения в русском языке, а в немецком оно прямо-таки вводит в заблуждение, потому что здесь под объективированием понимается не только то, что нечто превратилось в объект, но прежде всего, что оно обладает характером объективности. Этот второй смысл слова ни при каких условиях нельзя вносить в бердяевское понятие «объективация», так как выбрасывание бытия из духовно полного «Я» лишает это бытие объективности и, напротив, погружает его в полнейшую субъективность. К счастью, в немецком языке то, что Бердяев называет объективированием, выражено посредством несколько искусственного понятия «опредмечивание»: в то время как мир опредмечивается, он субъективируется, потому что, по Бердяеву, объективация имеется только там, где дух и бытие образуют неразрывное единство: «Дух во мне есть все бытие, и другого нет».

В своем более позднем и более зрелом в теоретико-познавательном отношении труде «Я и мир объектов» Бердяев существенно углубляет и разъясняет проблему познания. В этой книге заметно, что автор серьезно изучает эту проблему у Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля и приходит к новой, совершенно положительной точке зрения прежде всего по отношению к Канту, методическую аккуратность которого он сначала отвергал, как якобы полицейскую функцию². Теперь он считает великой заслугой Канта окончательное преодоление «объективизма греческой и схоластической философии». Только в кантовской «Критике чистого разума» «центр тяжести был перенесен с объекта на субъект и разгадка бытия начиналась с субъекта». Более того, учение Канта о формах пространства и времени, о субстанции и причинности, принадлежащих познающему субъекту, а не объективной действительности, Бердяев воспринимает как широкую поддержку своей собственной тео-

рии познания. Однако в априоризме Канта он видит только частичное подтверждение своего главного тезиса, по которому бытие в целом преднаходимо в духе человека. Учение Канта его не удовлетворяет. Он хочет обосновать из познающего «Я» не только формы и структуры мира, но понять из этого «Я» мир в целом в его бытии и становлении.

В то время как Бердяев критикует отсутствие этого максимализма как недостаток кантовской теории познания, он упрекает Канта и в целом весь немецкий идеализм за то, что все его представители хотели найти творящий мир и владеющий им дух не в конкретной индивидуальной личности, а в абстрактной философской конструкции, которая у Канта названа трансцендентальной апперцепцией, у Фихте — абсолютным «Я», у Гегеля — мировым духом, а у Риккерта и других неокантианцев — гносеологическим «Я». Ошибка, унаследованная немецким идеализмом от Лютера, состоит, по Бердяеву, в игнорировании человека³. Как у Лютера благодать является единственным источником всей религиозной жизни, так и в идеалистической философии единственным источником правильного познания является абсолютный разум. Философия должна быть свободной от «субъективного отношения человека». «Человека нужно предоставить психологии». Бердяев постоянно повторял, что в немецком идеализме проблема человека рассматривалась недостаточно глубоко и никогда не была правильно решена. Факт взаимодействия между двумя природами, человеческой и божественной, проблема Богочеловечества как основа всех гносеологических теорий не рассматривалась верно ни Лютером, ни немецкой философией.

Неслыханно высокие требования, которые Бердяев ставит перед каждым актом познания, прежде всего он предъявляет философии, понимаемой им как выражение религиозного опыта. Задача человека — во всех духовных актах подтверждать свою основанную в Богочеловечности свобода, чтобы продолжить миротворение. Философ, как его видит Бердяев, является существом, свободе и независимости которого всегда угрожали и никогда не покровительствовали. В средние века своим рабом его пыталась сделать теология, а в Новое время — наука. «Наука, — пишет он в «Смысле творчества», — является порабощением и унижением духа, потому что подчиняет дух категории необходимости. Она — классическая форма выражения потери свободы в творческом процессе духа».

Но новейшее рабство у науки не упраздняет ее прежнего рабства у теологии, а в протестантизме только изменяет свою

тактику, что подтверждается его решающим влиянием на факт возникновения великих философских систем немецкого идеализма. Русское православие, по мнению Бердяева, представляет много меньшую опасность для философа, чем обе западноевропейские конфессии, так как в отличие от каждой из них оно менее всего несет в себе поучительный элемент.

Этого мнения придерживался также первый русский религиозный философ Хомяков, которого следует считать наиболее значительным прародителем Бердяева. Как известно, Хомяков представлял взгляд, по которому христианство не было ни учением, ни даже никаким институтом, а являлось тайной живого единства истины, любви и свободы. Из этого предпочтения восточного христианства видно, что Бердяев защищал не только независимость философии от теологии, но и независимость христианства от любого рационалистического вмешательства в его тайну. Как резко он ставил эту проблему, можно видеть из парадоксального утверждения, что хотя Фома Аквинский и был более глубоким христианином, нежели Кант, но кантовское учение по своей структуре является более христианским, чем рационалистическая метафизика томизма, потому что она рассматривает бытие духа не как трансцендентную предметность, а как не постижимую разумом реальность, покоящуюся в имманентности человеческого «Я», как вещь в себе⁴.

Так выглядят основные принципы бердяевского учения о познании. Но что он думает о возможностях сообщения опыта бытия? Подробно на этот вопрос Бердяев отвечает во второй главе своего замечательного произведения «Философия свободного духа». Обратимся и мы к этой работе.

СИМВОЛИЗМ КАК МЕТОД ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

Прежде чем мы приступим к анализу бердяевского понятия символа, которое в различных оттенках и многообразных изменениях проходит через его книги, мы должны обсудить вопрос, как Бердяев пришел к этому понятию, не имевшему никаких прав в современной ему философии. Даже Соловьев, не только как поэт, но и — я пытался это показать — как мыслитель, причисленный к школе символизма, ни в коем случае не признавал себя философом символизма.

Конечное выяснение этого вопроса я смогу дать только в следующей главе, в которой обстоятельно обсуждается эстетика символизма, как она, во всяком случае, предложена в рабо-

тах Вячеслава Иванова. Для начала достаточно отметить, что понятие символа у Бердяева нужно понимать как терминологическое заимствование у Вяч. Иванова⁵. Но это стало возможным потому, что после ужасов революции 1905 года вся мыслящая Россия внезапно осознала недостаточность марксистской идеологии и художественную неполноценность марксистски ориентированного взгляда на искусство людей из круга Горького. Многословный натурализм этого искусства вдруг предстал как никогда жалким. Убедительная речь и декламация были наказаны ложью невысказанности, и невысказанное по необходимости обратилось к символическим жестам. Так возник новый мир русского XX столетия, который в эмиграции получил название «серебряный век».

Обратимся к более обстоятельному анализу бердяевского понятия символа. Необходимую предпосылку символического метода познания Бердяев видит в существовании двух миров. Если бы мир не расслаивался надвое, то — подчеркивает Бердяев — понятие символа было бы совершенно бессмысленно. Оно также было бы бессмысленно, если бы между двумя мирами не было никакой возможности связи. Для Бердяева таковая имеется, символический акт познания является для него не чем иным, как наведением мостов между природной жизнью человечества и миром духовного бытия. Это не нужно понимать так, будто для Бердяева оба мира совершенно равноценны. Все истинное бытие существует в духе. Естественный мир является только отражением и силуэтом этого бытия. Даже человек как природное существо не имеет значения. Истинную значимость и полную реальность он обретает как образ и подобие Бога, то есть как символ, — быть может, следует сказать, — как икона, в которой живет Бог. Из всего этого следует, что сущность символического познания состоит в религиозном толковании природной и исторической действительности.

Полностью следуя Вяч. Иванову, Бердяев отличает религиозный символизм от идеалистического. В отличие от религиозного идеалистический символизм исходит из убеждения в безнадежной разделенности обоих миров. Познающий акт религиозного символизма полностью протекает в оптической сфере бытия, идеалистического — только в психической. Поэтому религиозный символ является обязательным обнаружением «первожизни» (как иногда Бердяев называет бытие духа), идеалистический выступает только способом сообщения и понимания между людьми. Всякую возможность наведения мостов к миру абсолютного, метаисторического бытия идеалистический симво-

лизм считает иллюзией. Язык религиозного символизма, то есть свой собственный, Бердяев считает едва ли понятным современному человечеству. Ему привычен только субъективно-психологический способ выражения идеалистического символизма.

Уже было отмечено, что в своих поздних книгах Бердяев так сильно изменил свое первоначальное враждебное отношение к Канту, что стал видеть в нем единомышленника в отрицании наивно-реалистической теории познания античности и средневековья. Это запоздалое признание Канта совсем не исключает для Бердяева обычной критики его трансцендентализма. Бердяев охотно хвалит Канта за то, что он преодолел «объективизм греческой и средневековой философии», «перенеся центр тяжести с объекта на субъект и начав разгадку бытия в объектах», но порицает Канта за то, что во внутреннее пространство «Я» он ввел только познавательные формы пространства и времени, субстанции и причинности, но не содержание абсолютного бытия. Эти понятия Кант скрывает под противоречивым понятием «вещи в себе» человеческого познания.

На познаваемость духовного бытия Бердяев прямо выходит как представитель религиозного символизма. Жертвой кантовского учения о непознаваемости абсолютного бытия, мира «вещей в себе», Бердяев называет Шлейермахера, который низвел религиозное переживание до чувства простой зависимости человека от Бога, и, быть может, с большим основанием Огюста Сабатье, творца символического фидеизма, который мог признать откровение Бога только в голосе совести⁶.

В полном противоречии со всем до сих пор сказанным находятся выводы Бердяева в его небольшом сочинении «Дух и реальность», появившемся спустя десять лет после «Философии свободного духа» (сначала на французском, а в 1949 году — на немецком языке). Для нашего вопроса решающее значение в этой книжке имеет глава «Объективация духа. Символизм и объективация». Сначала мы находим здесь ранние мысли о смысле и сущности символического познания. Но в дальнейшем изложении внезапно всплывают обороты и формулировки, прямо противоречащие всему ранее сказанному, и понятие символизма оценивается однозначно негативно. Прежнее существенное различие между религиозным и идеалистическим символизмом молчаливо опущено. Все предложенные в книжке изображения символа таковы, что они вообще не могут быть применимы в религиозном символизме. Все они носят характер

идеалистической субъективности. Конечно, бессознательное унижение понятия символа выразилось также в том, что Бердяев чаще говорит о *только* символизме и о *конвенциональном* символизме, отчего само понимание символизма получает политическую окраску и полемический социологический смысл.

Если в более ранней концепции 1927 года понятия опредмечивания и символизации были чем-то совершенно различным, далее исключавшим друг друга, то теперь, в 1937 году, они означают одно и то же. Нет более речи о том, что символизм поправляет то, чему было виновником опредмечивание, что он снова наводит мосты к реальному существованию, к абсолютному бытию, к духу в «Я», которое искажено объективацией. Только путь символизации ведет не к реальности, а от нее. «Символизация и опредмечивание духа, — пишет Бердяев в «Духе и действительности», — есть просто символизация. Он производит символы, но не реальность». Хотя логическая точность никогда не была сильной стороной мышления Бердяева, — он и сам называет логику болезнью бытия — нужно, однако, спросить, как он пришел к своей новой концепции. Теоретические причины переоценки его основного понятия не нужно искать в его философской эволюции. За правильность этого предположения говорит тот факт, что в более поздних работах он снова возвращается к старому понятию символа. Причины нужно искать вне чисто философской сферы. Если же принять во внимание год появления книги «Дух и реальность» — 1937-й, то, как мне кажется, эти причины нетрудно установить. Это был четвертый год гитлеровского господства в Германии, когда ясно обнаружились агрессивные вожеления фюрера. Будучи русским радикальным интеллигентом с социал-демократическим прошлым и учеником Соловьева, убежденным семитофилом, Бердяев писал эту книгу в состоянии глубокого морального возмущения. Ненависть к Гитлеру распространилась — и это легко объяснимо темпераментом Бердяева — и на все мифическое оснащение и символическую риторику немецкого фюрера. В его бойких речах постоянно слышалось о знаменах, униформе, декорациях и военных эмблемах. Вся Германия гремела от этих мнимосимволических речей. В страстных атаках против такого времени Бердяев использовал другие формулировки и, забыв о своем раннем понятии символа, писал следующее: «Те, кто стремится к власти, все более жаждут символов и требуют символического отношения к себе... Война организуется символами и значками». «Униформа и декорации являются символами, а не реальностями». Затем идет

совершенно странная фраза: «Царь, генерал, папа, митрополит — все это является символами, которым не соответствует никакая реальность. Напротив, святой, пророк, гениальный творец, социальный реформатор являются реальностями, которые не нуждаются ни в какой символизации». Человеческая и социологическая правильность этого утверждения в высшей степени сомнительна, потому что им свидетельствуется нечто малое: то, что социальный реформатор скоро теряет свою реальность, если он примет министерский пост, так же и святой монах» если он даст уговорить себя стать епископом. Эти в высшей степени странные суждения можно было бы принять, только исходя из его же мнения, что логика есть болезнь бытия. Интересно — и этого не следует упускать из виду — что этому неверному утверждению Бердяева нельзя отказать в ценности символического высказывания. Что символ, как он писал в «Духе и реальности», не имеет никакого отношения к реальности и, напротив, реальность к символу, при исключительно экзистенциальном видении означает, по Бердяеву, что Бог покинул мир и, сверх того, сжег за собою все мосты. Все символические толки — только обман и иллюзия. Кресты и звезды имеются только на офицерской форме, что является издевательством над крестом Голгофы и звездами на небе.

С методической точки зрения можно не сомневаться, что опыт, проделанный Бердяевым в 1937 году, мог быть выражен им, не затрагивая основ учения о познавательной форме религиозного символизма. Но это было бы не в духе бердяевского философского радикализма. Ницше требовал философствовать с молотом. Бердяев часто это проделывал со взрывчаткой. Такой способ мыслить взорвал у него понятие религиозного символизма. Эту зависимость я обязан рассмотреть подробнее, чтобы иметь право обнаружить религиозный символизм всего творчества Бердяева.

ХРИСТИАНСТВО КАК ЦЕНТРАЛЬНЫЙ СИМВОЛ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ БЕРДЯЕВА

Если сегодня в кругу образованных европейцев роняют предложение «Бердяев воспринимает христианство как символ», — можете быть уверены, что происходит недоразумение. Верные Библии теологи слово «символ» необходимо понимают как «только символ», и точка зрения Бердяева в таком случае означает отказ и от исторической действительности, и от мета-

исторической реальности христианства. Бердяев не удивился бы этому недоразумению, так как он сам еще в «Кризисе философии свободного духа» говорил, что современнику полностью чуждо понятие религиозного символизма и приемлемо лишь идеалистическое. Для последнего вида символизма христианство было не чем иным, как установленным в картинах и понятиях коллективного или, как сказали бы в средневековье, симфонического переживания европейского человечества.

Нужно добавить, что полемическая манера Бердяева говорить об историческом христианстве, его рассыпанные по книгам нападки на «крепости теологических систем» «абсолютизацию церковных канонов», «восприятие догмы в духе рационального учения» или «неизменность представлений о святой жизни» можно очень легко воспринять как отчуждение от христианского мира. Этому недоразумению содействует то, что Бердяев часто использует мало употребляемые в церковном языке современности понятия «миф» и «символ». Нужно быть своим в бердяевском словесном лабиринте, чтобы увидеть, что его часто выдвигаемые отказы от систем в русском богословии ни в коем случае не заключают в себе нападок на догмы, равно и нападки на догмы как понятия не означают отрицания их символического содержания. Еще существенно то, что понимание христианства как символа не означает принижения его исторического учения и опыта. С абсолютной ясностью и неоспоримой отчетливостью в «Философии свободного духа» он утверждает: «Христос был рожден, умер и воскрес не только в глубинах духа, но и в естественном историческом мире». Для Бердяева настолько важен этот факт, что за этим предложением следует другое, повторяющее ту же мысль и почти теми же словами: «Рождение Христа, его жизнь, его смерть на кресте и его воскресение являются подлинными фактами естественного мира», «То, о чем сообщили евангелисты, является воистину случившимся в истории, в пространстве и времени». Из этих предложений мы можем заключить, что вера Бердяева ничем не отличается от твердой веры крестьянина, молящегося в деревенской церкви, или благочестивого монаха. Не об упразднении церковного христианства говорится у Бердяева, а о его углублении, не о только символе, а о также символе, не об иллюзорности исторической действительности страданий Христа, а о возвышении их. Я думаю, что объяснить позицию Бердяева возможно, выдвинув утверждение, что мыслитель знал в себе Бога, как религиозный символист. В отличие от великих художников человечества, Бог говорил с человечеством не понятиями и

картинами, а возвещал о своей жизни, трудах и страданиях историческими событиями и образами. Правильно объяснить эти сообщения Бога — великая задача христианской философии истории. Разрешима она людьми, которые состоят в постоянном общении с Богом, бывшим для Бердяева становящимся Богом и зависимым в своем становлении от людей. Как и художник, философ является теургом, то есть существом, преисполненным божественности, существом, участвующим в продолжении Божьего творчества. Этой основоположной антропологической мыслью объяснимы его постоянные усилия возвысить человека до Бога. В этом отношении весьма интересна малоизвестная статья Бердяева «Кризис протестантской теологии и русская православная церковь»⁷. С огромной симпатией он оценивает радикальный отказ диалектической теологии от либерализма и от религиозно-философской тенденции немецкого идеализма сделать из христианства явление культуры. В дальнейшем в этой статье упрекает он Карла Барта и его школу как раз за то же, за что он упрекал в теоретико-познавательном отношении Канта и трансцендентальный идеализм, — принижение человека⁸. Это он замечает у ведущего теоретика протестантизма в отрицании им (как это раньше сделал Кьеркегор) любой имманентности, что делало невозможным стихийное обращение человека к Богу. По Барту, возможно только движение Бога к человеку, но не человека к Богу. У диалектиков не человек поднимается к Богу, напротив, он перед ним принижен, отчего теряется соответствие человека своему центральному значению в христианстве. Этой тенденции новейшей протестантской теологии Бердяев противопоставляет взгляд Достоевского, который ставил человека в центр мировых событий. обстоятельно Бердяев показал это в своем исследовании «Мировоззрение Достоевского»⁹. У мистика и экзистенциалиста Бердяева, который не признает никакого другого бытия, кроме бытия духа в своем «Я», отсутствует какой-либо дар непосредственного выражения абсолютного бытия, который он носил <бы> в себе. С трудом представляется, чтобы Бердяев писал религиозные песнопения, как Симеон Новый Богослов, проповеди, как Майстер Экхарт, или трактаты, как, к примеру, «Украшение духовного брака» Рейсбрука¹⁰. Но он не мог также сочинить нечто подобное «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевского или «Повести об Антихристе» Соловьева. Весь свой глубокий опыт и познания он мог выражать только как философ в ожидании, что его понятия будут восприняты как логически выраженные символы, «именование мистических фактов». С известной ого-

воркой можно сказать, что бердяевская философия является теологией лично им переживаемого христианства. В этой теологии можно различить три круга. Первый, центральный, образует вид системы, несущими опорами которой являются понятия Бога, свободы и зла. Из религиозно-философского центра изливается сверхъестественный, метаисторический свет во второй, более исторический круг его работ. К нему принадлежат такие книги, как «Достоевский», «Константин Леонтьев», «Русская идея», «Правда и ложь коммунизма» и др. К третьему, более периферийному, кругу принадлежит все, что Бердяевым было сделано в культурно-политической публицистике. Эту сторону деятельности Бердяев воспринимал очень серьезно, потому что публицист для него был секуляризированным пророком, задачей которого было предостерегать народы и времена и ставить перед ними безусловные требования.

Само собой разумеется, что это деление на три части является только внешним организующим принципом. Точнее же, каждое слово Бердяева шло из непонятого источника его сердца, в котором мимолетно отражались самые разные образы. Как многие русские люди начавшегося XX века, Бердяев обладал также большим даром предвидеть великие социальные потрясения.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА БЕРДЯЕВА: БОГ, СВОБОДА И ЗЛО

Записные книжки писателей в сравнении с печатными трудами и в отношении к позднейшим публикациям дневников имеют достоинство большей непосредственности. Это чувствуется в характере наскоро сделанных для себя записей или заметок после разговора с друзьями. Короткие лапидарные признания, совсем не рассчитанные на читателя, производят громадное впечатление: в них бердяевское «Я» как будто совершенно обнажено перед абсолютным бытием.

Главная мысль, которую Бердяев продумывал всю жизнь, — о Боге. О Нем он говорит даже тогда, когда говорит о чем-то, что, кажется, не имеет никакого непосредственного отношения к Нему. «Прежде всего я люблю Бога, Истину и Свободу духа, я люблю их больше, чем кого-либо из людей». «Только Богу я могу отдаться без остатка, только ему могу я безгранично доверять». Это доверие к Богу в творческом опыте Бердяева достигает такой высоты, что переходит в чувство тождественности с

Ним. В творческом акте — писал Бердяев — я чувствую свое «Я» «выше какого-либо “не-Я”. “Я” есть Божественность». В связи с таким утверждением Бердяева вполне справедливо упрекали за отождествление своего «Я», точнее, духа, живущего в «Я», со Св. Духом, с третьим членом Троицы. Обратной стороной этой связанности с Богом является полное отчуждение мистика и философа Бердяева от реального мира, в котором мы живем. Из его двух, уже ранее приводимых формул: «Мир не создан Богом... Он имеет ариманову природу... Он должен сгореть в огне» и противоположной: «Мир божествен, он есть самооткровение Бога», в его работах полнозвучно проходит только первая формула. Другая остается безмолвной; она — будто иллюстрация монодуалистического стиля его системы. Святости мира, радости жизни, счастья творческого успеха вообще не знает Бердяев. Дух его философии есть трагический дух в религиозном смысле этого слова.

Для мысли Бердяева остается всегда чуждым точно выстроенное учение о Боге, которое мы встречаем у схоластиков или в спекулятивной метафизике немецкого идеализма. «На Бога невозможно излить какой-либо свет, можно только понимать и описывать мир в том свете, который исходит от Него». Для Бердяева Бог замолчал, после того как создал мир, но само Его молчание должно быть услышано как голос Бога. «В этом и состоит проблема. Я сам должен открыть то, что Бог скрыл от меня» («Философия свободы»). «Открытый» религиозному взгляду Бердяева Бог предстает в трояком образе: как предшествующее триединству Божество, лишенное определений, которые Майстер Экхарт назвал «непостижимое Ничто», а Якоб Беме *Ungrund*, как Бог — Творец и, наконец, как страдающий, явившийся в человеческом облике Иисус Христос.

Отношение Бердяева к этим трем образам, или ликам, Бога весьма различное. В его глубоком философском познании слились его мистическая связанность с Божеством, еще ничего не творящим, и его этическая установка на чувство добра к ближнему, и прежде всего ко всем униженным и оскорбленным, — его любовь ко Христу. От Бога как Творца и Промыслителя человеческой истории Бердяев был весьма далек, более того, относился к нему холодно. Такого Бога он оставляет для аристотелевско-томистской концепции, в которой Бог превращен в предметное, противостоящее человеку бытие. Этому воззрению Бердяев противопоставил собственное, которое вырастает из его круга проблем зла и свободы. Как и Иван Карамазов, Бердяев не хочет соглашаться с миром, в котором господствует

зло. Он чувствует себя обязанным почтительнейше возвратить выданный ему входной билет в мир. Само собой разумеется, что при такой точке зрения на Бога и его творение зло должно было стать центральной проблемой философии Бердяева. С большой страстностью Бердяев отвергает все новые объяснения зла, как они предложены в школьной теологии всех конфессий. (Бердяев говорит о катафатической теологии). Мысль вывести зло из свободы человека, которую Бог даровал своему высшему созданию в надежде на свободную взаимную любовь, для Бердяева оказалась невозможной, потому что в конечном счете она превращает Бога в последнюю причину зла. Для него представление о всемогущем и всеведущем Боге, который повергает человека, а посредством него и весь мир в вину и грех, было не чем иным, как прямым путем к атеизму.

Такое объяснение зла было бы неподобающим унижением человека, совершеннейшего создания Бога, центра не только истории, но и всего бытия, всего созданного Богом мира.

Из двойственного воззрения, по которому зло неотрывно связано со свободой, и, с другой стороны, ни Бог, ни человек не могут быть ответственны за зло, у Бердяева следует — говоря рациональным языком — вывод, что свобода ни в коем случае не укоренена в Боге, что Бога невозможно рассматривать как ее творца. Но если не Бог создал свободу, то возникает вопрос, откуда она берется и как приходит к ней человек?

Пытаясь ответить на этот вопрос, Бердяев покидает почву катафатической теологии и обращается, как он говорит, к апофатической — различие, которое на языке Бердяева в известной степени совпадает с различием схоластического понимания и мистического познания. В этом плавании в открытом море мистики у Бердяева есть два лоцмана — Майстер Экхарт, от которого его многое отделяет, и Якоб Беме, к которому он чувствовал постоянную близость. Мостом, который Бердяев под влиянием этих мыслителей проложил от катафатической к апофатической теологии, было учение об неопределимом Божестве, которое предшествует триединому Богу. Как и Якоб Беме, Бердяев называет неопределимое Божество *Ungrund*. Чрезвычайно характерно для мышления Бердяева, что он не исследует метафизическую проблему того, как *Ungrund*, то «вечное ничто», освобождает мир из себя и снова его принимает в себя, а связывает бемевское понятие со своей этической проблематикой свободы, причем он понимает *Ungrund* как первоначальную, предшествующую бытию свободу, и кроме того (что яв-

ляется для Бердяева самым решающим в отличие от Беме), полностью отделенную от Бога.

С особенной силой и ясностью эти решающие мысли сформулированы в одной из <самых> глубоких книг Бердяева «О назначении человека». «Свобода, — пишет он там, — не создана Богом, она основана в ничто, в Ungrund, она первична и безначальна, но при этом участвует в создании мира и человека». «Человек есть дитя Бога и свободы — ничто, меона». Свобода ничто объявляется согласной с творчеством мира. «Ничто свободным решением определило себя к бытию». По этой концепции, зло имеет свое основание не в Боге, а в Ungrund, то есть в свободе. Но при этом основание зла в свободе не нужно понимать как беспричинное и неразрывное единство свободы и зла. Свобода только тогда становится злом, когда она подвигает человека на восстание против Бога, когда она советует Еве вкушать от древа познания, чтобы стать равной Богу.

Единственный импульс к этой концепции — невозможность любить Бога и молиться Ему, если Он не может оправдать войну, пытки, чуму, страдания невинных детей. Символическим понятием несотворенной свободы Бердяев думает окончательно освободить Бога-Отца от ответственности за свободу и одновременно за все связанное с нею зло.

Следствием этого учения оказывается полное безвластие Бога. Бердяев видит такие последствия своего учения, и достойно удивления, с каким мужеством, с какой радостью защищает он идею совершенно безвластного Бога.

В своей автобиографии¹¹, где мы встречаем самые радикальные формулировки, он заходит так далеко, что пишет: «Бог менее могуществен, чем полицейский у моего дома». Вызывающая парадоксальность объясняется его пламенным гневом против всех христиан, которые легкомысленно связывают Бога с позорным предикатом «всевластия», принадлежащим низшим сферам государственной жизни. По мнению Бердяева, в апофатической теологии «всемогущество» полностью чуждо какому-либо социоморфизма. Снова и снова Бердяев жалуется на социологическую подделку теологии, объясняемую им претензиями клерикалов и церковного аппарата на власть. Невозможно, нельзя вообще верить в Бога, который бы не служил людям и не страдал бы за них. Для Бердяева существенно, что он в отличие от theologов-профессионалов всех конфессий своеобразно толкует жертвенную смерть Христа не только как примирение Бога с грешным человеком, но и как «примирение человека с Богом». Если бы Сын Божий Иисус Христос не пожертвовал

собой для людей, не страдал бы за них, тогда Бог был бы совершенно невозможен. Такое значение жертвенной смерти Христа связано у Бердяева с его философией свободы. Чувство односторонней зависимости человека от Бога для Бердяева всегда имело нечто унижительное. Сознательно противостоя Шлейермахеру, о чем уже упоминалось, Бердяев утверждает, что сущность религии никогда не может состоять в чувстве зависимости человека от Бога, а, напротив, <она заключается> в чувстве своей независимости. Отсюда следует, что спасение не могло представляться Бердяеву как одностороннее действие на пассивного человека. Человек должен сам принять в нем участие. В то время как он мирится с Богом, он дает Богу возможность спасти его. «Если бы не было Бога, человек оставался бы в зависимости от природы и общества, государства и мира». Но так как Бог существует, то человек свободен, поскольку он свою свободу получил не от Бога. «Чтобы свободным прийти к Богу, нужно получить свободу не от Бога». Это является самым значительным утверждением философии Бердяева. Только свобода от всемогущего Бога делает возможной свободу человека в любящем Боге, помогает ему почувствовать свет скрытого лика Божества в истине, красоте, свободе и в духовном творчестве. Философия творчества играет (что отражено в названии уже упомянутой работы «Философия творчества») особенно большую роль в его религиозно-философской концепции. Для нее характерно, что Бердяев, бывший в первую очередь этиком, мало говорит об отношении греха к искуплению, а больше — о взаимосвязи зла и о долге преодоления его в творчестве, для того чтобы пришло Царство Божье, о чем так заботятся при каждой службе в Церкви. Задача каждого христианина состоит, по Бердяеву, в том, чтобы помочь Богу-Творцу в дальнейшем устройении мира. Эта выдающаяся теургическая нота в бердяевской этике может быть понята как возвращение к платоновскому понятию демиурга.

С утверждением, что зло берет свое начало из несотворенной свободы и живет отклонением от Бога, встает вопрос о властелине тьмы, которого в своих работах Бердяев обозначает то чертом, то сатаной. В его автобиографии это звучит весьма радикально: «Хотя Бог и обнаруживает себя в этом мире, мир сей управляется не Богом, а князем мира сего», в котором и сгустилась тьма. Этот дух — тот, который вероломно хочет стать первым Богом, низвергнул мир в пучину зла и исказил человека, но не тем, что завладел его слабой грешной плотью, как обычно считают, а тем, что он заразил дух человека.

Парадоксален взгляд Бердяева, что дьявол не является антиподом Бога, — он есть «сам Бог в своем другом облиции», однако чем-то много умаленным. Он — мещанин Достоевского со своими странностями, который являются Ивану Карамазову в виде черта; особенное имя этого легкомысленного черта — посредственность. Черт делает то, что делает любой посредственный человек, охотно уклоняющийся от обязанности различать добро и зло. По Бердяеву, он живет за пределами различия между добром и злом, помогает человеку упорствовать в этой выжидательной ситуации, что, естественно, приносит большой урон божественному миру. Само собой разумеется, что черт у Бердяева обладает не объективной реальностью, а только «реальностью всестороннего опыта и пути, которые человек должен преодолеть». Такое понимание черта выступает основанием для того, чтобы во всех книгах Бердяева осуждение грешников и злодеев звучало много слабее, чем его нападки на законопослушного и гордого своей добродетельностью фарисея, который в борьбе со злом сам впадает во зло. Но что, собственно, есть злого во зле?

Чтобы правильно понять бердяевский ответ на этот вопрос, нужно прежде всего ясно представлять, что проблема зла не является для него проблемой греха в смысле преступления моральных законов или даже заповедей Нагорной проповеди. Во многих местах его книг встречаем мы откровенное заявление, что его постоянно мучила проблема зла, а не проблема греховности человека. Потому что на каждый запрет, на каждое «ты не должен!» он имеет, по крайней мере, в подсознании готовый вопрос: «Да, но почему, собственно, мир создан таким, что непременно должен впадать в грех?» Эта защита грешного указанием на присутствие зла в мире, созданном Богом, показывает, что для Бердяева проблема зла была скорее не этической, а религиозной или, еще точнее, — христологической проблемой. На это указывает одно важное место в «Экзистенциальной диалектике», в котором Бердяев утверждает не только беспомощность человека перед злом и страданием, но и беспомощность Бога-Творца. «Только человек, ставший Богом, — пишет он, — который принял на себя все страдания людей и всякой твари, может уничтожить зло и победить страдание». Но если это так, то ясно, что последнее зло заключено не в чем ином, как в разрушении богочеловеческого единства и в жизни отдельного человека, и в истории человечества.

Мы уже знакомы с критико-познавательным аспектом этого разрушения. Зло, присущее познавательному акту, состоит в

том, что бытие человека, имманентное его «Я» и тождественное с его духом, в акте опредмечивания выбрасывается из внутреннего пространства его «Я», тем самым превращаясь в чуждую божественному предметность и обесцениваясь.

Но грехопадение познания—это только одно из следствий более глубоких процессов <, направленных> против истины и реальности Богочеловечества. Теперь мы прикоснулись к глубокой и трудной проблеме бердяевской философии, проблеме мистического опыта и христианского пюзиса.

МИСТИКА И ДУХОВНЫЙ ПУТЬ

Стиль бердяевского мышления — гераклитовский: все находится у него в постоянном движении¹². Во всех книгах его мысли горят, как раздуваемое ветром пламя. Отчасти этот стиль объясняется его темпераментом. Как его дворянские предки — помещики и военные, Бердяев любит нападение. Он страстный полемист. Даже глава о мистике, сущностью которой являются спокойствие и молчание, начинается с атак против катафатической теологии — абстрактного теизма с его рационалистическим духом. Главный недостаток такой теологии, особенно католической, но частью и русского православного богословия, состоит в особенно недопустимом опредмечивании, когда Бог изгоняется из «Я» в трансцендентное пространство, и царство Его превращается в небесную монархию, управляемую самовластным и самодовольным Богом. Этому «социоморфному» представлению о Боге вполне соответствовала концепция сотворения мира как совершенно произвольного, лишённого какого-либо основания действия, которое безжалостно обрекало на гибель большую часть сотворенного. Бердяев решительно отклоняет ее, ибо в ней нет и следа от мистического чувства жизни. С острой иронией говорит он в этой связи об особо почитаемом в православии отце Церкви Василии Великом¹³. По его мнению, «Шестоднев» этого богослова дышит своеобразным позитивизмом, представляя для того времени натуралистический трактат а ля Геккель, отражающий уровень естественно-научных знаний средневековья. «Шестодневу» Бердяев противопоставляет «Misterium magnum»* своего излюбленного Якоба Беме, описательному естествознанию — космологический гнозис.

* «Великая тайна». — А. Е.

Единственно возможным средством выражения и сообщения глубин гностического познания Бердяев, как уже говорилось, считает религиозный символ. По его мнению, все истинные философы были мистиками, которые говорили на языке символов. Такими он считает Платона и Плотина, Шеллинга и даже Эдуарда фон Гартмана, но прежде всего, само собой разумеется, Якоба Беме, Майстера Экхарта и Симеона Нового Богослова.

Не остался незамеченным Бердяевым тот факт, что словесные и изобразительные символы могут, вероятно, указывать на стоящие за ними мистические переживания, но сами переживания в своей конкретной единичности не могут быть пробуждены никаким из символов. Бердяев очень хорошо понимает значение толкования великих исторических событий и образов. Вся его философия религии и философия истории движутся таким путем. В распоряжении у Бердяева не было своего собственного, совершенно личного и одновременно заражающего других языка символов. Можно указать только на некоторые места, где он близко подошел к этому. По большей части он общается с читателем посредством цитат великих мистиков, которые он поясняет по-своему, и борется со школьной теологией всеми средствами, предоставленными ему для этого мистическим гнозисом. К рафинированным средствам этой борьбы принадлежит, по Бердяеву, также терпимость к некоторым безобидным формам мистики. Терпимо нужно относиться прежде всего к аскетической мистике, которая имеет своим источником правила и установления церкви, а не принцип личного творчества. Аскетическая мистика учит преодолевать страсти. Она учит преодолению природы ветхого Адама, всего, что исходит от человека. Но собственно мистика говорит о созерцании Бога, о единстве с ним человека. Она учит тому, что идет от Бога. Бердяев справедливо отмечает, что среди других аскетов и мистиков, признанных и высоко ценимых Восточной Церковью, были такие как святой Максим Исповедник и святой Симеон Новый Богослов. Яркое доказательство отрицания церковью истинной, свободной личной мистики видит Бердяев в факте, что в филокалатии, собрании выдающихся текстов патристической литературы, прежде всего находятся аскетические, а не мистические тексты. Существенное и лично для него высокозначимое различие между аскетически направленной мистикой и свободным мистическим гнозисом состоит в том, что аскетика видит высшую форму религиозного человека в святом; напротив, свободная мистика, которой боится цер-

ковь и которая для нее подозрительна, не стремится к христианской святости, что уже было подтверждено тем, что ее переживания и знания остаются теми же, какие были в языческом мире. «Орфики и Плотин, — пишет Бердяев, — индийская мистика и суфизм, св. Симеон, новая теология и св. Иоанн Креститель, Майстер Экхарт и Якоб Беме в чем-то совпадают друг с другом; это как подтверждения и опровержения из различных миров, и часто все они говорят на одном и том же языке. Это является неоспоримым фактом, как бы он ни был неудобен фанатикам конфессиональной (аскетической) мистики». Согласно убеждению Бердяева, можно быть святым и не обладать мистическим даром. Можно иметь его и не быть святым. Дар мистики, как и любое человеческое дарование, является «незаслуженной харизмой», гениальностью, которая ни в коем случае не является ни результатом святости, ни даже результатом совершенства. Но что получает человек с этим даром? В общих чертах на этот вопрос Бердяев уже ответил в учении о познании и анализе религиозного понимания символа. В дополнение можно сказать, что мистическое переживание человека дает двойное знание: о том что он имеет в себе Бога и что он сам находится в Боге. За лучшую формулировку «глубочайшего и существеннейшего» мистического переживания Бердяев принимает такое определение: «мистика есть преодоление тварности». «В акте этого преодоления исчезает различие между природным и сверхприродным. Природное становится сверхприродным, и сотворенное обоживается». Но это обожение не означает — и это для Бердяева решающий момент — ни в коем случае «исчезновения человека и различия между двумя природами в нем. Преодолевается только тварное ничто». Продолжает существовать человек как образ Божий.

О таком преодолении Бердяев говорит проникновенными словами Майстера Экхарта: «Из тебя самого по воле Бога исходит то, что тебе Бог по твоей воле причиняет. Если оба исходят из себя, то становится то, что остается единым и простым». В подобных оборотах говорит об обожении Симеон Новый Богослов: «Когда меня создал Бог, то он дал мне двойное имя; запомни различие: я — человек по природе и Бог по благодати». Оба имени — две реальности, остающиеся не отделенными одна от другой. В душе мистика они празднуют свое бракосочетание. «Это происходит, — говорит Симеон, — совершенно внезапно; во мне соединились они непостижимым образом, связались несказанно и смешались неслыханно, как огонь во льду и свет в стекле». Похожие переживания мы находим у русских в

XVIII веке. Об этом сообщает биограф русского святого Серафима Саровского Мотовилов. Он описал Серафима словами «слияние светлое и милостивое» («Философия свободного духа», с. 282—287).

В рамках свободной мистики Бердяев особенно выделяет близкую его сердцу профетическую мистику. Глубочайший источник этой мистики Бердяев видит в эсхатологическом и апокалиптическом сознании христианства. С этим сознанием связаны реформаторский, и даже революционный, характер профетизма. Он старается прежде всего разгадать тайну будущей истории, к которой она придет в своем конце. В отличие от сакраментальной, священнической мистики профетическая принадлежит не к ангельскому, а к человеческому чину. Защищая профетическую мистику, Бердяев апеллирует к своему великому философскому предшественнику Владимиру Соловьеву. Он идет настолько далеко, что объявляет мистику центральной идеей Соловьева, с чем все-таки нельзя согласиться. Известно, что у Соловьева был не меньший профетический дар. Однако сомнительно, что он полагал пророчество центральной идеей христианского мира. Если бы это было так, то трудно было бы объяснить, почему он приписывал дар пророчества протестантизму, который сам же считал ведущей конфессией; еще непонятнее был его переход в римско-католическую церковь, которую нельзя отделить от томистской схоластики, по терминологии Бердяева, — от катафатической теологии.

Бердяев, будучи защитником профетизма, особенно страстно борется с мнением, будто бы он является феноменом ветхозаветного сознания, а в христианстве исполнились все предсказания еврейских пророков. И будто бы в Новое время все пророки — это только лжепророки. Против этой теории Бердяев возражал тем, что указал на Новый Завет, Апокалипсис и Откровение Иоанна как на яркие пророческие книги, в которых содержится мудрость о пришествии Христа, о конце света, о новом небе и новой земле. Близкую к своей профетическую мистику Бердяев считает особенно характерной для Русской Восточной Церкви, что, пожалуй, связано у него со смешением богословия Восточной Церкви с христианской философией Нового времени. «Культ святости должен быть дополнен культом творчества». Речь идет не о том, чтобы жизнью оправдать творческий акт, но, совсем наоборот, — оправдать жизнь творческим актом. Все это звучит почти гениально, почти артистически, но понято Бердяевым чисто этически, и даже не христиански.

РЕЛИГИОЗНО-ЭТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТВОРЧЕСКОГО АКТА

Из всего, что можно найти в сочинениях Бердяева, учение о христианской обязанности к творческому акту, является, быть может, самым оригинальным, во всяком случае, наиболее характерным для него. Оно тесно связано с учением о сущности зла и свободы (при решающем воздействии Якоба Беме), но и по сущности, и по стилю перерастает их, равно как и учения других мистиков.

Первую концепцию этики творчества Бердяев опробовал в своем «Смысле творчества», очень нервной, вулканически страстной книге тридцатидвухлетнего философа. Насколько существенной для Бердяева была проблема творчества, обнаруживается уже в том, что к ней он возвращался все вновь и вновь. Более совершенное, выразительное и одновременно окрыленное изложение мы встречаем в его «Опыте парадоксальной этики» (таков подзаголовок книги «О назначении человека»). Последнюю формулировку этой темы мы находим в книге «Опыт эсхатологической метафизики», появившейся на русском языке в Париже в 1947 г.

Защита творчества как моральной обязанности христианина непосредственно смыкается с защитой свободного мистического гнозиса от слегка затронутой мистикой аскетики катафатической теологии, которая постоянно и неверно утверждает, будто в Евангелии нигде не говорится о творчестве. Бердяев считает, что такое мнение может быть только у людей, не умеющих читать Евангелие и не обладающих способностью правильно трактовать прочитанное. В противоположность этому «конвенциональному» богословию Бердяев считает, что требование творчества новизны вполне отвечает духу Евангелия. Ведь в нем постоянно говорится о плодах, которые должно принести семя, о талантах, которые даны человеку, в ожидании что он их разовьет и умножит.

В своей парадоксальной этике Бердяев подвергает понятие творчества довольно точному анализу. Новизна творческого акта ни в коем случае не является порождением уже данной материи или новым порядком и направленностью уже данного. Наиболее глубоко сущность творчества понимается в библейско-христианском мифе о сотворении мира. Существенным в этом мифе является творение Богом мира из чистого ничто, то есть из свободы, покоящейся в ничто.

Из этого изначального дела Творца Бердяев выводит обязанность также и человека к творчеству. Человек, как говорит Библия, создан Творцом по Своему образу и подобию; это подобие подтверждено также тем, что Бог явился человечеству в образе человека Иисуса Христа.

В отличие от божественного человеческое творчество исходит не из первичной, несозданной, меонической свободы, а из определенного дара, данного Богом-Творцом человеку-творцу, из созданного мира как места действия человеческого творчества. Для бердяевской концепции существенно утверждение, что этот дар дается человеку совсем не за какие-то заслуги. Он является Божественной благодатью, которая распределяется вовсе не по добродетелям. Поэтому нет ничего смешнее, когда человек хвалится своим талантом. Это святой может, среди прочего, гордиться своей борьбой за совершенство и своей победой, но не гений. Гению остается лишь благодарно удивляться полученному дару. Главная мысль бердяевской философии творчества — в различении двух слоев творческого акта: внутреннего, и потому высшего, и внешнего, и потому низшего. Пока человек находит себя во внутреннем переживании, он стоит прямо напротив Бога, но когда он переходит во внешнее его проявление, тогда вокруг себя он видит человеческую историю под знаком грехопадения. Это рассуждение Бердяева приводит к наибольшему парадоксу, когда обнаруживается, что человек, прямо противостоящий Богу и, значит, наиболее ему близкий в этот момент, не может быть творцом. Здесь он получает только некоторые вдохновения, которые встанут перед его духовным взором как словесные, образные и звуковые видения: для композитора звучит здесь его симфония, художник видит перед собой картину, социальный реформатор и друг людей чувствует в себе новую жизнь, тоску по любви и готовность к жертве. Но все это протекает перед началом реализации. С нею начинается снижение творческого духа во внешние, низшие сферы, где человек предстает в пространстве и времени как субъект, определенный социально, хозяйственно, национально и эпохально. Только такой, если можно так выразиться, заниженный человек является художником в узком смысле этого слова, т. е. профессионалом, заслуживающим восхищения со стороны человечества. Только он творит культуру, но — и это радикальнейшая мысль Бердяева — за ее совершенство необходимо расплачиваться предательством первоначальной интуиции. По Бердяеву, имеется трагическое недоразумение «между пламенным огнем, в котором творец получает первоначальную интуицию, и тем, что он творит».

чально свои видения, и холодом их законопослушной реализации: направленный на достижение вечного каждый творческий акт заканчивается изменой вечному ради времени. Это застигает общее культурное пространство великой печалью и вносит непреодолимую горечь в каждый творческий акт».

