



А. А. Ермичев

«Я ВСЕГДА БЫЛ НИЧЬИМ ЧЕЛОВЕКОМ...»

Судьба философии Николая Александровича Бердяева в его стране печальна: «нет пророка в своем Отечестве». Со времени высылки мыслителя в 1922 году о нем, при всей его всемирной известности, у нас не было ни слуху ни духу (не считая трех «разгромных» статей — двух в 1923-м и одной в 1930 году). Молчание было прервано через тридцать лет «Философской энциклопедией». Появление здесь небольшой статейки о Н. А. было вызвано более идеологическими причинами, нежели собственно философским интересом.

С того времени древо советского бердяевоведения разрослось множеством ветвей и веточек. Но не нужно говорить о серьезности достигнутых результатов: в полной мере философия Н. А. будет освоена, когда ее «встроят» в контекст развития русской и западноевропейской мысли XX века, а вот эта работа еще не проделана. Конечно, все впереди. И историю философии XX века напишут, и Н. А. войдет в нашу жизнь, как вошли в нее великие русские писатели.

Однако за рубежом Бердяев, пожалуй, самый известный русский философ. И до высылки ему не занимать было известности в России и потом — в русском зарубежье. В отечественной печати не было недостатка в рецензиях, полемике и откликах по поводу его выступлений. Сам Ленин не раз упоминал его в своих письмах и статьях — разумеется, в критическом плане. Гроза русской контрреволюции «железный Феликс» лично беседовал с Н. А., перед тем как принять решение о его высылке. Философ был бесспорным лидером (или одним из них) то легального марксизма, то движения «от марксизма к идеализму», то «нового религиозного сознания»; он — один из организаторов философской жизни в Москве (Религиозно-философское общество имени Вл. Соловьева, Вольная Академия

духовной культуры). Он был ведущей фигурой для определенной части русской эмиграции («Христианское дело» матери Марии, советские патриоты во Франции). Плодотворны были его усилия по наведению мостов между русской и западной философией. Известен творческий вклад, внесенный им в развитие французского персонализма. Высоко ценится его участие в христианском экуменическом движении. Если бы Н. А. за рубежом занимался только изданием религиозно-философского журнала «Путь», то и этого было бы достаточно, чтобы его имя вошло в историю русской культуры. А главное — его статьи и книги, расходившиеся по всему миру. Исполнилось пророчество: «ты будешь знаменит в Европе нашей старой». Даже для несогласных с философией Н. А. его моральный авторитет был высок.

И все же отношение к творчеству Н. А. было скорее критичным и всегда — неоднозначным. Н. А. решал задачу сверхактуальную — освобождение человека от груза царящих в мире зла и ненависти.

По натуре своей Н. А. был проповедником идей свободы и социальной справедливости и воителем за них. Рыцарская безоглядность Н. А. в войне со злом, где бы и как бы оно ни выступало, делала его иногда похожим на Дон-Кихота. В силу этого Н. А., всегда презиравший политику, оказывался в центре политических страстей, подвергаясь нападкам со всех сторон. «Правых» раздражала постоянная «левизна» Н. А., а «левых» — его симпатии к правде марксизма, коммунизма и Советской власти. На неоднозначность оценок Н. А. в особенности повлияла разнородность содержания его философии. Мистическая ее сторона не могла не вызывать недоумения; более положительно принималось его учение об экзистенциальном субъекте и мире объективации (но без увязки с мистикой добытийственной свободы); сочувствие к его философской антропологии и культурологии не распространялось на эсхатологические пророчества философии истории. Откровенно демонстрируемый Н. А. личный характер его философствования («экзистенциализм — это я») дал ему еще один большой отряд оппонентов, принимающих научность за способ построения философии. Наконец, нельзя не упомянуть критические выступления православных богословов, которые опасались новационного характера его понимания христианства. Все это воздвигало между миром и Н. А. некую стену отчуждения, обрекая философа на политическое и интеллектуальное одиночество, о чем он с горечью писал: «Меня любили отдельные люди, иногда даже восторгались

мной, но мне всегда казалось, что меня не любило “общественное мнение”, не любило светское общество, потом не любили марксисты, не любили широкие круги русской интеллигенции, не любили политические деятели, не любили представители официальной академической философии и науки, не любили литературные круги, не любили церковные круги. Я всегда был неспособен к приспособлению и коллаборации. Я постоянно был в оппозиции и конфликте. Я восставал против дворянского общества, против революционной интеллигенции, против литературного мира, против православной среды, против коммунизма, против эмиграции, против французского общества... Я всегда был ничьим человеком, был лишь своим собственным человеком, человеком своей идеи, своего призвания, своего искания истины».

I

Философия Н. А. Бердяева родилась по классической схеме — от удивления. Специфически «бердяевским» в ней было осознание центрального противоречия человеческого бытия — между внутренней свободой личности и определяемостью ее внешними причинами. Сознющая себя свободной, она вынуждена жить в мире несвободы. Речь идет не только о природной необходимости; самое страшное для Н. А. — необходимость социальная, постоянно воспроизводимая свободными актами людей, этом случае результат свидетельствует о какой-то коренной отягощенности несвободой самой свободы людей. Еще страшнее, еще окончательнее рабство человека у самого себя, у «разного рода идолов», им же созданных. «Человек всегда является рабом того, что находится как бы вне его, что отчуждено от него, но источник рабства, говорит Н. А., — внутренний». Впечатляющую картину трагедии нелюбви к свободе Н. А. дает в блестящем эссе «Судьба человека в современном мире» (1934).

Между тем, замечает Н. А., «нигде и никогда не была настоящим образом опровергнута эта непосредственная сознаваемость и познаваемость нашего субстанциального “Я”, источник всякого истинного бытия». Субстанцию Н. А. понимает здесь в ее классической Спинозовской форме, и это значит, что никто, нигде и никогда не смог опровергнуть непосредственную сознаваемость моей свободы. Для него «факт *высшей* природы человека неопровержим и позитивно необъясним». Эту субстанциальность «Я» философ бережет и лелеет; все его сочинения

культивируют чувство свободы, и оно возрастает, определяя собой главный пафос всего им сказанного и написанного.

Итак, источником философии Н. А. стала такая очевидная свобода самосознания, а значит, и человеческой жизни. И действительно, что есть жизнь человека без самосознания? И что есть бытие, если из него устранена жизнь? Бытие вне жизни — абсурд, нелепость. Вы, возможно, возразите, назвав такой подход психологическим, а не философским, субъективным, а не объективным. С вами Н. А. охотно согласится. Но и вы согласитесь, что подход Н. А. имеет достоинство непосредственности: почему, собственно, предпочтительнее говорить о мире, отделив его от себя, представив его внешним по отношению к себе? Вы сошлетесь на опыт веков, на науку и научную философию, так рассматривающих мир. Но почему это вернее, чем субъективный подход? Бердяевский — он не общеобязателен? Конечно. Но преимущества общеобязательности весьма относительны, в то время как ценность моего «Я», моей жизни абсолютна безусловно. Вы предлагаете мою абсолютность (хорошо это или плохо — пусть неизвестно, да и неважно!) поменять на общеобязательность (допустим даже, что она — есть добро! даже для меня!), которая мою абсолютность как-то «урезает». А вот этого-то «урезания» я и не хочу. Вы скажете, что я своеволен. Конечно же. Но в своеволии своем я сохраняю себя, а вы своим послушанием общеобязательному себя умаляете, быть может, убиваете.

Чувство неотмирности, ощущение бытия «иного плана» Н. А. обнаружил в себе, когда — как делают это все тонко организованные люди на пороге зрелости — попытался ответить на вопрос о смысле жизни. Оказалось, что на этот вопрос подсказки извне, из самой жизни нет. Юноша перехитрил ситуацию: «Пусть я не знаю смысл жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящу свою жизнь этому исканию смысла». Решение принято. «Это был поворот к духу и обращение к духовности». Отныне искание «смысла и вечности» стало стимулом его жизни.

Философия Н. А. начинается как саморефлексия, как самопознание личного духа и остается такой всегда. В этом Н. А. видел ее достоинство, истинность. «Главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла; наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека». Философия есть «творческое осознание духом смысла человеческого существо-

вания». Человек должен понять себя не как объект, а осознать себя изнутри, со стороны смысла собственного существования.

В такой субъектно и пневмоцентрической философии мир конструируется не мерой и масштабами его познания, а установлением к нему ценностного отношения. География и хронология мира меняются радикально. Солнце как объект может быть мною не замеченным, но Солнце, дающее мне тепло и свет,—во мне. Метафизика Н. А. — это философия ценности, философия не объекта, а субъекта. Следует добавить—в этом не будет ошибки, что созданное им учение — это его личная философия, выявление его личного духа, переведенная на страницы книг его духовная судьба. Бердяев всегда мучился проблемой: сообщаемо ли, выразимо ли его самое глубинное, самое интимное и последнее в слове, жесте, звуке, письме?

Главным моментом самопознания является постоянное ощущение глубины духа, возможности уходить далее достигнутого. Зеркало отразило в себе другое, отразилось в нем, создав линию без начала и конца. Так и в самопознании. В себе ощущаю я «глубь», «другое» — то, что по «ту» сторону. Во мне есть нечто глубинное и важное, что не покрывается настоящим моего «Я», и на этом «нечто» основано мое сознание себя как малой части чего-то большего. Это другое, то, что всегда по «ту» сторону, — дух. Дух есть другое, чем мир, чем «Я», сознающее себя и мир, в котором оно пребывает. И как бы «Я» ни сознавало себя и мир, дух ускользает от сознания, лишь затронутый им. Дух — вне всяких определений. К нему можно подступиться только отрицанием любой определенности и определяемости, то есть — апофатически. «Дух совсем не есть реальность и не есть бытие в том смысле, в каком признают реальностью бытие и природу». Напротив, сама привычная для нас реальность у Н. А. предстает предикатом духа, который, в свою очередь, выступает сущим, представляющим себя в бытии всего, что попадает в орбиту его смыслозадающей деятельности. Более того, само бытие «образуется» ею.

Метафизика Н. А. — мистическая философия духа: рядом с обычным миром она видит другой, более значимый, и раз он есть, то без него мир предметов, явлений, событий, свершающихся и имеющих быть в пространстве и времени, просто необъясним; он не то чтобы не существует, а существует мертво: он бессмыслен. Однако смысл, устрояющий мир в определенном порядке, должен—во избежание субъективизма — быть абсолютным смыслом. Дух выступает как безусловное, определяющее все в этом мире, придающее смысл всему, творящее

мир, дающее ему бытие. В противном случае реальность моего существования и существования всего мира должна быть признана химеричной, что и психологически и логически невыносимо. Моя опора и опора моего мира — Творец, а мой мир и я — плоды его творчества. Конечно же, человек оживляет мир вопрошанием, скорбью, радостью, удивлением, оценкой — без этого существование мира равно несуществованию. Мир без человека — это небытие, бессмыслица. Завершенный мир — мир с человеком. Но мир с человеком завершен Богом. Бог выше человека, как безусловный смысл выше преходящих, условных, сиюминутных смыслов. Мир был ничто, и ничто было миром. Творец назвал его, поставил его в отношении к себе и тем создал его. Вначале было Слово.

Таким образом, философия Н. А. не есть философия бытия как такового. Бытие в его философии дано в измерении смысла. Если нет чего-то в отношении человека, то этого просто нет. И даже Бога не было бы, если бы он не относился к человеку. Конечно, и — обратно.

Вопрос о смысле оказывается «почти физиологическим», то есть вопросом о простом существовании. Вопрос о Боге — это вопрос о Высшем Смысле. Нет Бога — ничего нет. Но ведь и без человека нет смысла — не так ли? И Н. А. делает неординарный, а для верующего сомнительный вывод: «Можно было бы парадоксально сказать, что Бог есть Относительное, потому что Бог имеет отношение к своему “другому”, к человеку и миру, знает отношение любви. Совершенство Бога есть совершенство его отношения, парадоксально говоря, есть абсолютное совершенство этого отношения». Вчитайтесь: совершенство Бога есть совершенство его отношения к миру и человеку.

К такой философии Н. А. шел всю жизнь, а сложилась она не без опосредования научной философии, а именно кантонской. В первой своей книге «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» Н. А. увидел в личности носителя трансцендентального сознания, которое, как известно, делает мир закономерным и волящим к добру согласно априорно данной нам категории должного. И в этой книге Н. А. избегает всякой метафизики: может быть, не из желания избегать ее, а просто потому, что до метафизики он — марксист и ученик скромного кантианца Г. И. Челпанова — еще не дорос. Он просто хотел придать реализму марксистов некоторую философскую упругость. Прогресс есть становление — в результате классово-вой борьбы (это, конечно, Маркс) условий для чистоты действия должного (это — Кант). И только.

Но практический разум Канта неудержимо влечет кантианца за пределы познания, и более искусные в философии критики молодого автора — а ими были П. Б. Струве и Л. И. Аксельрод, люди, стоявшие по разную сторону социальных и теоретических баррикад, — равно указали Н. А. на необходимость сделать шаг в сторону метафизики. Если ты веришь в необходимость и общеобязательность нравственного закона, то ты должен уверовать и в те условия, при которых только и возможна эта общеобязательность и необходимость. Эти условия — свобода и сверхчувственный мир. Следовательно, ты должен, если все твое убеждение не неосновательно, верить также и в реальность свободы и сверхчувственного мира.

Молодой философ действительно заявил, что религия, то есть вера в мир идеальных ценностей (без которых просто неясно, зачем жить), конечно же, важна в качестве трансцендентальной функции человеческого сознания, но к собственно метафизике он подбирается с другой стороны, признавая «качественную самостоятельность элементов Вселенной». По-иному не объяснить, как жизнь возникает из ее отсутствия, красота — из отсутствия красоты и т. п. «Мир в своем развитии развертывает лишь то содержание, которое в неразвитом состоянии было предвечно данным». И все это — в статье середины 1901 года «Борьба за идеализм», написанной в то время, когда еще не просохла типографская краска на страницах «Субъективизма»!

Для раннего постмарксистского и посткантовского Бердяева фундаментальной была статья «О новом русском идеализме» (1904). В ней — решительная критика кантианства («настоящий иллюзионизм») и проповедь панпсихизма, спиритуалистической монадологии — «единственно возможной метафизической системы и единственного решения проблемы индивидуально-го».

Н. А. принимает мир состоящим из множества духовных существ разных порядков, существ, индивидуальность которых неразложима, свободно самоопределяется и тем разрушает материю, кажущееся бытие. Это — спиритуалистический плюрализм. Вместе с тем «неискоренимый из нашего сознания факт смысла человеческой жизни и человеческой истории основан на предположении, что кроме меня и всякого другого, кроме человека и человечества есть еще третье, высшее, чем “Я” и ближний, есть Единое, и в отношении к этому Единому множественности — вся загадка бытия, метафизическая основа движения в мире». Спиритуалистический плюрализм превращается в спиритуалистический моноплюрализм.

Теперь вполне определенно возникают очертания персонализма — философии, в которой предложено и объяснено единство свободной индивидуальности с универсальным началом. «Достоинство и призвание личности в том, чтобы признать высшим и сверхчеловеческим только внутреннее, имманентное нашей природе, какую-то духовную субстанцию, с которой каждый внутренне связан самыми интимными, самыми индивидуальными путями, во имя ее только и можно увидеть брата в другом человеке и соединиться в гармоническое целое; человечество должно быть организовано не извне, насильственно, путем муштровки и приспособления человеческой личности к человеческому обществу, а изнутри, свободно, путем самочинного, из самой глубины человека идущего воплощения в жизнь сверхчеловеческого».

Н. А. оказывается «сызмальства» персоналистичен, и вся его дальнейшая эволюция предстает решением вопроса о том, как и при каких обстоятельствах свободная самоопределяющаяся личность может, не поступаясь своей свободой, быть в гармонии с миром и почему эта гармония скорее ожидаемая, чем наличная.

Н. А. проделал достаточно большой путь ученого философа, чтобы... объявить себя мистиком, что он и делает в книге «Новое религиозное сознание и общественность» (1907). «Все люди, — утверждается ней, — в известном смысле мистики... всем людям свойствен, в большей или меньшей степени, мистический опыт». Определяя мистику гносеологически, Н. А. противопоставляет ее рационализму, который покоится на разделении субъекта и объекта. Напротив, «мистика может быть определена как состояние, покоящееся на тождестве субъекта и объекта», как «слияние человеческого существа с универсальным бытием», как «общение с миром, ничем мира не обуславливающее». Мистик интуитивно проникает в «первозданную стихию бытия», мистичен такой опыт, в котором человек ощущает и осознает «реальность иных миров». Однако — и это важно для Н. А. — «иные миры в здешнем мире заключены». Он утверждает «имманентность трансцендентного»: что вне меня, то внутри меня. Этот принцип и составляет постоянную парадигму философии Н. А., и свое завершенное выражение она находит в учении об объективации. Вся реальность, предстающая перед человеком, выступает инобытием его духа.

Но есть мистика — и мистика. Имеется некое универсальное мистическое бытие, в ощущении которого человек теряет свое «Я», растворяясь в нем, как в нирване, либо в «Едином» нео-

платоников, и есть — пишет Н. А. в «Новом религиозном сознании» — «зрячая мистика», постигающая смысл личной и мировой жизни. Такая «зрячая мистика» есть уже религия, в которой искомый смысл предложен Иисусом Христом — фактом вселенского бытия, непосредственно усматриваемым мистиком.

Преодоление разделенности субъекта и объекта посредством мистики было у Н. А. не столько способом решения гносеологической проблемы, сколько попыткой освободиться от бесильного рефлексирования над бытием, снятием разрыва между словом и делом. Имманентность трансцендентного превращает «хотеть» в «мочь» и «делать». Но смысл «хотения» и «делания» задается зрячей мистикой, Иисусом Христом. Н. А. не раз называет себя *homo mysticus*, считая «организованно-религиозный момент» для себя вторичным, а первичным — момент мистический. Оттого христианство Н. А. — это *ego* христианство с *им* воспринимаемым откровением, его Христом, его церковью. Он полагает себя более близким Якобу Беме, Майстеру Экхарту, Ангелусу Силезиусу, нежели учителям церкви. Потому-то мистический элемент щедро присутствует у него в учении о рождении Бога и мира из «бездонной колодези свободы», о преображении плоти мира и апокатастасисе и т. д. Предсмертным замыслом Н. А. было написать книгу о «новой мистике», в первой главе которой говорилось бы о Теле и Крови Христовой, лежащих в основе мира.

Только Богу ведомо, какими путями люди приходят к Нему. Путь Н. А. лежал через мистику — ощущение единства с некоей первоэманацией стихией бытия, а в письме Д. В. Философовой от 22 апреля 1907 года мы находим важное свидетельство дальнейшей религиозной эволюции молодого мыслителя: «В прошлую весну и лето (т. е. в 1906 г. — А. Е.) во мне совершилось нечто поистине религиозное, радикальный перелом, и лучше всего я могу это выразить так: я поверил окончательно и абсолютно в Христа, внутренне освободился от демонизма, полюбил Бога, ко мне вернулся тот внутренний религиозный пафос, который был у меня некогда, но потом затерялся. Переворот произошел не в моих “идеях”, а в жизни, в опыте, в клетках моего существа, связан с фактами, выстрадан мною. С того времени я сделался благочестивым человеком, я каждый день молюсь Богу, крещусь и соединяю себя внутренне с Христом во всех важных случаях жизни и во имя Его пытаюсь делать все значительное, что способен, и прежде всего писать. Я твердо решил стать философским слугой религиозного движения, ис-

пользовать свои философские способности и знания для защиты дела Божьего, бороться силой своего разума с антирелигиозной ложью и в светской культуре расчищать почву для торжества религиозной истины».

И, казалось бы, слава Богу! Но Н. А. слишком человек своего революционного времени, чтобы быть смиренно верующим. В его христианстве с особенной резкостью выразилась русская реакция на возвышение и кризис европейской гуманистической культуры и социальный прогресс. Формула этой реакции — вся в словах Ивана Карамазова: «Бога принимаю — мира Божьего не приемлю». Н. А., лишенный в детстве религиозного воспитания, не мог наследником войти в христианство, а сам пришел к нему через искание смысла жизни, причем «искание смысла было первичнее искания спасения». Поэтому христианство Н. А. существует в неприменном окружении философии с сильно растушеванными границами между ними. И религия и философия у Н. А. — равно символика духа, различные только по степени объективированности.

Используя определение К. Леонтьева, Н. А. можно было бы отнести к «розовому христианству»: «Христианство всегда воспринималось мной прежде всего как милосердие, сострадание, прощение, человечность». Ему глубоко отвратительно «судебное» христианство, религия наказания и адских мук. «Грозного, сурового, мучительного Бога» (опять-таки используя выражение К. Леонтьева) его христианство не принимает. Если Бог такой, то Н. А. готов восстать на него; тем более он восстает на мир, погрязший во зле. Но по воле, попустительству или небрежению Бога, как Его понимает Бердяев, зло происходить не может. Н. А. не приемлет теодицею, он преобразует ее в антроподицею. Эта процедура сделала его вполне оригинальным мыслителем. В работе над ней родилась основная философская интуиция Н. А. о творческой свободе как небытию, предшествующем бытию Бога и мира, источнике всего в мире. Не от Бога, а от человека идет зло мира, от человека — проводника небытия в созданном Богом мире. Небытие, служащее в конструкции Н. А. предоснованием мира, представляет собой первичную свободу, творческую мощь, как бы питающую мир своим напором, вынуждая его к новизне. Мир в основе своей есть творчество и его проявление, а главным носителем этой мощи является человек; им, а не Богом в первую очередь определена судьба Вселенной. Для обозначения того небытия, что лежит в основе бытия, заряжая его током новизны, Н. А. использует термин немецкого мистика XVII века Якоба Беме, который учил

об Ungrund, «темном начале» в Боге, объясняющем муки мира. Н. А. видит это «темное начало» не в Боге, прося читателя не пытаться рационального объяснения природы добытийственного. Добытийственную свободу можно принимать или не принимать. Эта ничем не объяснимая тайна настолько восхитила Н. А. и играет настолько большую роль в его построениях, что он записал: «Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу», и добавил, что до него такого не было ни у одного из мыслителей. Действительно, философская конструкция Н. А. в своих содержательных основаниях и в религиозно-нравственных поступках и требованиях вполне определяется интуицией Ungrund. Выясняется, что из Божественного Ничто рожден Бог, и Он, в свою очередь, из добытийственной свободы творит мир и человека, обладающего этой свободой и потому принципиально равного Богу в творчестве и независимого от Него. Так мифологемой Ungrund обозначен драматический и даже трагический характер отношений Творца и его любимого, но своевольного и независимого от Него творения. Высшей точкой трагедии становится Голгофа — Бог принимает страдания, искупая зло мира.

Человек как носитель первоначальной свободы есть носитель новизны, прибавления бытия, добра или зла. Свобода человека заключена в творчестве того или другого, а вовсе не в выборе между добром и злом. Если бы дело обстояло так, то человеческое творчество определилось бы не как внутренний, самостоятельный процесс, а как проходящий под влиянием чего-то внешнего, потому уже не свободный и не творческий. Но что в человеке определяет его творчество добра или, напротив, зла? Некая направленность духа на добро или зло, которая и есть в одно и то же время творчество. В области духа «хотеть» и «делать» отождествлены. Явлением Христа дается образец добра, но он «срабатывает» по достижении человеческого духом определенного состояния: увидит Христа только тот, кто приблизится к Нему в сердце своем.

В этой свободе, в этой «самости», делающей человека подобным Богу, — высшее его достоинство, основание его абсолютной ценности, и Н. А. никому и никогда ее не уступал.

В том, что мир во зле лежит, повинен человек. В акте грехопадения он утвердил свою независимость от Бога, свою отрицательную свободу и тем самым оторвал мир от Творца, ввергнув тварное бытие в состояние необходимости, то есть несвободы. От человека же зависит его, мира, спасение. Этой направленно-

стью творческой свободы человека на Бога, на добро и держится мир. Нет более реального доказательства бытия Бога, как борьба со злом, борьба за добро, за Бога, который и есть свобода.

Таким образом, Н. А. в самой сильной степени окрашивает христианство в цвета социально-нравственной активности. Высшей ценностью для него оказывается не святость, а творчество; только его признает мыслитель путем спасения. Панегирик божественному по своей природе творчеству и человеку, Богоподобному в своей творческой мощи, Н. А. пропел в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916). Формой выражения христианского активизма Н. А. стало учение о Богочеловечестве в той форме, как оно было предложено Вл. Соловьевым. «Все своеобразие христианского дела жизни Вл. Соловьева» Н. А. видит в том, что «он вернулся к вере отцов и стал защитником христианства после гуманистического опыта новой истории, после самоутверждения человеческой свободы в знании, творчестве, общественном строительстве». Эти слова вполне характеризуют их автора, равно как и следующие: «Для него свобода и активность есть неотъемлемая часть христианства. Христианство для него религия Богочеловечества, он предполагает не только веру в Бога, но и веру в человека». Поэтому в христианстве Н. А. знает только Христа, его жертвенный подвиг. Все прочее в нем Н. А. готов оспаривать, подвергать философскому толкованию, видеть преходящим, но Иисус Христос для него в высшей степени реален и бесспорен — и мистически и исторически.

Работу Н. А. «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927) следует рассматривать как завершающую в становлении его христианства творческого антропологизма. С нее же начинается, хотя и не очень заметно, экзистенциально-персоналистический период его творчества. Речь идет о его понимании реальности духа. В этой работе дух «совсем не есть реальность и не есть бытие в том смысле, в каком признают реальностью и бытием природу». Напротив, «сама материя есть лишь символизация внутренних состояний духовного мира, его вражды и раздельности.» Такое понимание закреплено в работах «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934) и «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937).

Дух получает здесь именование «экзистенции», «экзистенциального субъекта». Радикализм нового этапа эволюции Н. А. отметил Г. П. Федотов. Смысл его — «в отрицании всякого объ-

ективного мира, всякой онтологии, статики как отвердевших и окаменевших состояний единственной подлинной реальности — духа». Бытие как таковое — нонсенс, оно — объективация экзистенциального субъекта. Главными категориями философии Н. А. становятся: экзистенция — дух в его абсолютной самодостаточности, исключающий применение к себе любых определений, связывающих его с миром; интенция — направленность духа; объективация — тот же экзистенциальный дух, но находящийся в недолжном состоянии — вражды, одиночества, разъединенности, несвободы и т. п., предстающий в виде привычной нам предметной реальности, расположенной в пространстве и времени, подчиненной необходимости и закону. Не личность (Сэкзистенциальный субъект) находится в мире, а мир, весь мир — и материальный и идеальный — находится в личности; он, даже во всей своей необходимости и массивной телесности, всего лишь обнаружение недолжного состояния экзистенциального субъекта. Проблема свободы как преодоления внешней необходимости становится проблемой только внутренней, зато абсолютной свободы.

Эта высшая ступень, достигнутая Н. А. в его движении к свободе, оборачивается, на мой взгляд, его неудачей как мыслителя. В самом деле. Он вплотную приблизился к субъективированию и релятивизации Абсолюта, Бога. Вчитайтесь: «То, что восстает в человеческом страдании против Бога во имя человека, и есть восстание самого истинного Бога». Или: «Против моей свободной совести я никогда и ничего не приму, не приму и самого Бога, ибо Бог не может быть насилием надо мной». Делая Бога реальностью ценностного отношения, Н. А. очеловечивает его: «Бог присутствует в свободе и любви, в истине и правде, в красоте. И перед лицом зла и неправды Он присутствует не как судья и каратель, а как оценка и как совесть». Н. А. говорил, что его философия является выражением его человечности, «получившей метафизическое значение». Логично будет признать такой же статус и за его пониманием христианства.

Говоря о теоретической неудачливости Н. А., я имею в виду постоянно декларируемый им личный характер его философии. Конечно, он прямо определен мистической основой мысли Н. А., но нельзя не признать, что в этом случае почва для возможной полемики не устанавливается с необходимостью. Оппоненту предоставляется право пренебречь философией Н. А. и ее основными мистическими завоеваниями — добытийственной свободой, предвечным человеком, Божеством, без чего все здание фи-

лософии Н. А. оказывается неминуемо неосновательным. Сказанным нисколько не отрицается социальная, культурная и собственно философская ценность мысли Н. А., но этот вопрос лучше всего вынести за рамки статьи. Он уведет нас в неразрешимое. От философии, как от смерти, — не уйти, и если общество признало за Н. А. статус философа, то — быть посему.

Значительно важнее то, что названо выше социальной неудачей мысли Н. А.: в ней нет удобного, практичного перехода к социальной действительности. В его сочинениях объективация не только не преодолевается — она, по логике бердяевской мысли, просто непреодолима. Творящий во славу Божию и во спасение человечества экзистенциальный субъект непременно объективирует свой творческий акт; все самое высшее, создаваемое духом, ниспадает на плоскость объективированного мира, закрепляя мир несвободы. Конечно, теперь ничего не остается, как ждать эсхатологического взрыва, что Н. А. и делает; пока же невозможность преодоления несвободы развивает у мыслителя вкус к свободе внутренней и преображает социальный пафос его философии в пафос моральный. Н. А. — великий учитель нравственности, он любит человека и требователен к нему. Ему «жаль всю тварь, которая стонет и плачет и ждет избавления». Он не любит объективации, коллектива, государства, любого иного функционального объединения людей, ибо все они, даже способствуя личности, «самости» ее, мешают этой «самости»: ведь при способствовании этой самости дух уже не сам — он как бы «соблазнен» к самости чем-то внешним. Факты объективированного мира для Н. А. — всегда только зло. Мыслитель принципиально не готов к компромиссу и потому готов принять в мире все, что, как ему казалось, шло навстречу человеку... Думая об использовании христианского долга, он советизанствовал и коммунизанствовал.

Вместо коллектива он хотел бы видеть духовное, соборное соединение людей, религиозно-нравственный союз. Спору нет: это — высочайший уровень единства, безусловно реальный для православного и возможный в церкви Святого Духа, проповедуемой Н. А. Другое дело — дадут ли люди уговорить себя на нее?

II

Н. А. был рожден русским духовным ренессансом, который следует рассматривать как вторую после славянофилов широкую попытку религиозного преодоления социального и куль-

турного кризиса, переживаемого Россией, и последующего ее возрождения, готовую исполнить свою вселенскую задачу. Новая Россия рисовалась ему не прозябающей вдали от социально-политических, культурных и технических достижений западной цивилизации, а принявшей их в лоно собственных религиозно-национальных ценностей. Россия — не Запад и не Восток, а великий Востоко-Запад, осуществляющий прорыв в «новое средневековье», некое новое органическое состояние общества, долженствующее сменить время буржуазного индивидуализма и не дать торжествовать марксистскому социализму. Вселенскую задачу ренессанса предполагалось осуществить путем синтеза социокультурных ценностей Нового времени и духовных ценностей, рожденных христианством.

Начало ренессансу было положено в 90-е годы XIX века, когда часть русской интеллигенции осознала тщету своей «исключительной обращенности к “посюстороннему”» (материалистическо-позитивистское мировоззрение, безусловное признание примата социально-политических задач над задачами духа, общества над личностью) и стала вдумываться в «потусторонние» ценности. На этом повороте сознания была замечена и «опознана» «фигура действительного Соловьева во весь ее колоссальный рост» (слова С. Н. Булгакова) и его учение о тождестве «совершенного социального делания и религиозного». Если в целях и средствах социальное дело преследует абсолютную ценность человека, то оно должно быть определено и принято как дело христианское. Во всемирно-историческом процессе действует Божественный Логос, посредством человеческого действия преобразующий душу истории в Премудрость Божьего Творения. Акцент ставился на самодеятельность человека, руководимого примером Иисуса Христа. Христианство интерпретировалось как религия социального прогресса, общего спасения.

Но признание социальной значимости религии и какая-то сакрализация развития общества слишком широки и абстрактны. Важно понять и прочувствовать способ и характер конкретной связи религии и социальной жизни.

Часть авторов ренессанса (П. Б. Струве, С. Л. Франк), полностью признавая реальность религиозных ценностей, но активно участвуя в практике политической жизни, предпочитали видеть в религии дело сугубо личного убеждения и предлагали не вмешивать ее в политику, находя, что положительное воздействие религии на общество обнаружится через общий культурный и нравственный подъем каждой конкретной личности.

Другие (С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн) заняли иную последовательную позицию, полагая исторически сложившуюся церковь (при некоторой ее модернизации) подлинным институтом оживотворения человека и общества. Наконец, третьи, как Д. С. Мережковский и Н. А. Бердяев, накоротко связывали абсолютность Божьей воли и человеческое действие, подчиняя христианство социальному и культурному интересу. Д. С. Мережковский проповедует новую религию Третьего Завета и религиозную революцию, Н. А. обоготворяет и сакрализует культурное творчество.

Н. А. любил русский ренессанс как свою духовную родину, а на склоне лет отметил его общеевропейское и даже мировое значение, поставив его в ряд с крупнейшими событиями XX века. В «Самопознании» он писал: «Я пережил три войны, из которых две могут быть названы мировыми, две революции в России, малую и большую, пережил духовный ренессанс XX века, потом русский коммунизм, кризис мировой культуры, переворот в Германии, крах Франции и оккупацию ее победителями, я пережил изгнание, и изгнанничество мое не закончилось». Так может ли ренессанс претендовать на место в этом перечне? Нужно утвердительно ответить на этот вопрос.

Ренессанс значим как мыслимая альтернатива русскому коммунизму, победа которого в дни Великого Октября имела ни с чем не сравнимое влияние на судьбы мира. Уже только сама критика коммунистического мировоззрения, данная ведущими авторами ренессанса еще до установления его государственного господства, ставит ренессанс достаточно высоко. Но значение ренессанса имеет не только вторичный, от Октября, источник, а свое собственное содержание. Он был осознанием кризиса секулярной новоевропейской культуры и поиском мировоззренческих оснований нового, еще неизвестного авторам ренессанса будущего человечества, грезившегося им в неясных контурах «нового средневековья» с новым типом мирового сообщества. Путь к этому новому миру, по мнению Н. А., должен был занять весь XX век. Свое время Н. А. оценивал как изживание гуманизма, считая коммунизм одним из фарсов умирания новоевропейской истории. XX век на исходе и, похоже, пророчества Н. А. сбываются. Разделенный было поток мировой истории вновь впадает в единое русло. Мы стоим перед новым неизвестным, что вынуждает нас к внимательному всматриванию в опыт начала русского XX века в надежде найти там идеи, опередившие трагедию нашего времени. Они были предложены русской религиозной философией — от Вл. Соловьева

до Н. О. Лосского и Ф. А. Степуна. Среди ее творцов ярко вычленивается имя Н. А. Бердяева.

Но невозможно, принимая достоинства ренессанса, не увидеть его неудачливости, неосуществленности. То, что расцвело на страницах журналов и альманахов, о чем горячо спорили в салонах Мережковского и Морозовой, на «башне» Иванова, в редакциях «Пути» и «Мусагета», было и осталось оранжерейной культурой. Ренессанс русской жизни не состоялся

О причинах этого мы можем говорить, сопоставив суждения Н. А. времени расцвета ренессанса и те, что были высказаны уже после первой мировой войны и коммунистической революции в России. В 1906 году он писал: «Новое религиозное сознание, так мучительно желанное религиозное возрождение, должно претворить в себе весь дорогой для нас опыт истории: и старое уже возрождение, в котором родился новый человек, и восстание разума, и Декларацию прав человека и гражданина великой революции, и социализм, и анархизм, и бунт Ивана Карамазова и Ницше, и провалы декаданса, и кажущееся богоборчество, и жажду безмерной свободы».

Многие видели в неисполнимости этой идеи естественное следствие разрыва интеллигенции и народа, всегда сопровождавшего русскую историю. Интеллигенция богоискательствовала, а жизнь народа все более обезбоживалась; интеллигенция прокламировала свою духовную революционность и отдалялась от социальной и политической реальности. «Мы гадали по звездам и не заглядывали на компас», — скажет Ф. А. Степун. На это же указывал Н. А. «Слабость русского духовного ренессанса» он видел в отсутствии у него «широкой социальной базы». Этим определялись и собственные, внутренние беды ренессанса. «Появились люди двоящихся мыслей», — написал Н. А., — они играли «сочетанием слов, принимая их за реальность». Это был порок переизбытка культуры в элите, жаждавшей социальной деятельности и неспособной к ней. В этом движении эстетическое начало преобладало над этическим и социальным, открылся — считает Н. А. — разрыв между духовной правдой ренессанса и социальной правдой его противников. «Одиночество творцов культуры начала века все возрастало».

Но спросим себя, могла ли идея социально-религиозного синтеза рассчитывать на «широкую социальную базу»? Разве не прошло время средневековья и для России?

И вот — катастрофа первой мировой войны и революции в России. Они не поколебали веры Н. А. в его любимую идею, но в значительной степени ослабили его оптимизм. Кризис гума-

низма — пишет он — «представляется мне сегодня еще более трагическим: он не дает никакой надежды на непосредственный переход к религиозному творчеству. Еще предстоит длительный путь через мрак, прежде чем воссияет новый луч. Мир должен пройти через варваризацию. Человек — творец не только во имя Бога, но и во имя дьявола». Теперь для Н. А. почти однозначно «и старое уже возрождение», и «восстание разума», и «Декларация прав человека и гражданина», и т. п., и т. д. оказываются опытом отрицания Бога и самоотрицания человека теми низшими теллургическими и социальными силами в его природе, которые разрушают религиозную целостность личности. Теперь признается, что основания западноевропейской культуры — рационализм, секулярный гуманизм и индивидуализм, сложившиеся в борьбе с религией, — исключают ее. Перед читателем Н. А. встает другой, более резкий вопрос: а возможен ли сам религиозно-социальный синтез?

Отвечать на него трудно, это скорее вопрос веры и жизни, а не знания. Н. А. может объяснить, чем питается эта вера, но объяснений его недостаточно ни для того, чтобы поверить в его идею, ни для того, чтобы ее отвергнуть.

А сам философ не оставляет своей мысли: он ждет «нового средневековья», он верит, что «внутри всех сфер творчества пробуждается воля к религиозному избранию, к подлинному бытию, к преображению жизни». Так понятно и так естественно, что или духовная жизнь есть реальность, и тогда она — вся реальность, или же ее нужно отрицать. Усложнение проблемы творчества — вот что стало следствием пережитого Н. А. кризиса, и на этом пути он стал пробиваться к новому этапу своей философии, определяемому понятиями экзистенции и объективации. Неудачливость ренессанса дала дополнительный стимул к развитию его мысли. Он предлагает миру героическую философию динамически-творческого эсхатологизма, вечного прорыва через объективацию в жизнь духа, вечного преодоления зла, непреодолимого на земле, в историческом времени. Цель человека — не счастье, а спасение. Оно же — в сохранении достоинств свободы, в вечном противостоянии миру зла, какими бы личинами оно не прикрывалось.

Идея абсолютного достоинства человека как абсолютности его творческой свободы у Н. А. имеет амбивалентное происхождение, она не могла прийти к нему только из христианства. По словам Н. А., христианство учит побеждать мир, лишь вполне подчинив волю человека воле Божественной. В этом он видит ущербность церковного сознания, искажение сущности

христианства и не может его принять. Такому исторически ограниченному восприятию христианства он противопоставляет исторический опыт гуманизма. Какими бы отрицательными ни были результаты гуманистического самоутверждения человека, для Н. А. несомненно, что гуманизм есть опыт «положительного искания человеческой свободы», который он не замечает в историческом христианстве.

Для разрешения противоречия между этими двумя историческими реальностями Н. А. перетолковывает само христианство. В его сознании творческая свобода человека таинственно трансформируется в Богоданную — творчество есть исполнение воли Божьей, потому что в Божий замысел о мире входит полнота бытия, реализуемая, в конце концов, человеком-творцом, активным работником Восьмого дня творения.

Плотной завесой зла отделен Бог от нашего мира, и все в нем на каждом шагу вопиет о торжестве Богоотрицания. Бога же увидит только тот, кто найдет в себе силы стать выше мира, презреть его необходимость, придать ему недостающую новизну. Только того принимает Бог как своего любимого сына, только такой человек — христианин. Христианство — религия свободных от нашего мира, оно — религия свободы. Свобода выражает сущность христианства.

Неверующий сказал бы, что идея религиозного творчества в философии Н. А. является мистической трансформацией гуманистической идеи, а мировоззрение Н. А. он посчитал бы одним из моментов кризиса гуманизма, когда последний, засомневавшись в своем праве на руководство историей, обращается к христианству — своему забытому и во многом отвергнутому источнику. По-иному оценит эту ситуацию верующий, для которого абсолютна провиденциальная Божественная воля. У него сам гуманизм — как это и раскрывал Н. А. — является побегом от христианства, побегом, обреченным на засыхание и умирание при потере им своей генетической памяти.

В любом случае драма одиночества Н. А. — драма человека, не смогшего принять правила игры общественной жизни, положившей своим основанием «слишком человеческие» лозунги гуманизма и просвещения.

Опередил ли Н. А. свое время, отстает ли он от него — неважно. Он утверждает, что обращен в вечность. Скажу несколько по-иному — он выпал из времени обезбоженного и дегуманизированного мира XX века. Оттого он не мог не быть одиноким.

